

ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE  
FILOSOFIA ANTIGA



v.7-8 • n.7-8

RIO DE JANEIRO

JULHO DE 2003 • JULHO DE 2004

PROGRAMA DE ESTUDOS EM FILOSOFIA ANTIGA • INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

*Reitor*  
Aloísio Teixeira

*Vice-reitora*  
Sylvia da Silveira de Mello Vargas

*Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa*  
José Luiz Fontes Monteiro

*Diretor do IFCS*  
Franklin Trein

*Chefe do Departamento de Filosofia*  
Ethel Menezes Rocha

*Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia*  
Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher

*Coordenador do Programa de Estudos em Filosofia Antiga*  
Maria das Graças de Moraes Augusto

# K L E O S

REVISTA DE FILOSOFIA ANTIGA

Publicação Anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga  
Do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Indexada ao *L'Année Philologique*

*Editor*

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

*Secretária*

Alice Bitencourt Haddad, UFRJ

*Comissão Editorial*

Admar Almeida da Costa, UNESA

Alice Bitencourt Haddad, UFRJ

Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, UFMG

Carolina de Mello Bomfim Araújo, UFRJ

Markus Figueira da Silva, UFRN

Olimar Flores Júnior, UFMG

*Conselho Editorial*

David Bouvier, Université de Lausanne, Suíça

Donald Schüller, UFRGS

Gilvan Luiz Fogel, UFRJ

Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Jean Frère, Université de Strasbourg, França

Marcelo Pimenta Marques, UFMG

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher, UFRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Maria Isabel Santa Cruz, UBA, Argentina

Marie-Laurence Declos, UPMF-Grenoble, França

Maria Sylvania Carvalho Franco, USP, UNICAMP

Paula da Cunha Corrêa, USP

Paulo Butti de Lima, Università degli Studi di Bari, Itália

Roberto Bolzani, USP

Ute Schmidt Osmanczick, UNAM, México

*Revisão*

Alice Bitencourt Haddad, UFRJ

*Design Gráfico*

Paula Seara

*Apoio*

FAPERJ / Gráfica da UFRJ

*Endereço para Correspondência*

PRAGMA • Programa de Estudos em Filosofia Antiga  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais • Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Largo de São de Francisco de Paula, 1, sala 307 A • CEP 20051.070 • RJ  
Tel: 0055.21.2252.8035/4, Ramal 316 • Fax: 0055.21.2221.1470  
e-mail: kleos@globo.com

PEDE-SE PERMUTA / WE ASK FOR EXCHANGE



## SUMÁRIO

Apresentação .....	7
Héracles na <i>Iliada</i> • <i>Antonio Orlando O. Dourado Lopes</i> .....	11
Nota sobre o γαστήρ funesto e ultra-cão na Odisséia • <i>Teodoro Rennó Assunção</i> .....	55
Esbozo de una discrepancia: Platón y la poesía tradicional • <i>Lucas Soares</i> .....	71
ARQUIVO	
José Américo Motta Pessanha • <i>Empédocles e a democracia</i> Edição, introdução e notas por Maria das Graças de Moraes Augusto, Carolina Araújo e Alice Bitencourt Haddad .....	97
RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS	
<i>Le monde de la politique</i> : sur le récit atlante de Platon, <i>Timée</i> (17-27) et <i>Critias</i> de Jean-François Pradeau • <i>Alice Bitencourt Haddad</i> .....	185
NORMAS EDITORIAIS .....	199



## APRESENTAÇÃO

“Não podemos compreender plenamente o sentido da filosofia grega se desligamos o filósofo da pólis”. É com palavras tão marcantes que o Professor José Américo Motta Pessanha abre o primeiro capítulo de seu trabalho sobre *Empédocles e a Democracia*, tese escrita em 1965 para concurso de provimento da cátedra de História da Filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia, FNFfi, da Universidade do Brasil, e que só hoje, 40 anos depois, chega ao conhecimento do público, na seção Arquivo de *Kléos*.

Em linguagem clara e concisa, José Américo nos dá conta de como em Empédocles temos um momento *ímpar* na filosofia grega, no qual a defesa da democracia se “fundamenta nas raízes mesmas da realidade” e onde “democrático é o governo do *kosmos*”, e nesse contexto é, pois, “missão do filósofo, lutar por democratizar a pólis, integrando-a na *harmonía* universal”.

Contrapondo Empédocles a Parmênides e a Heráclito, à “*hýbris* terrível” da via da verdade parmenídica e à “loucura” solitária do *lógos* heraclítico que deixa de “medir a realidade para ser ele próprio a realidade”, a medida humana, a *isonomía* das raízes, mostrar-nos-á como, em Empédocles, a verdade é aquela que pode ser compreendida pelos mortais, e que, como condição humana, expressar-se-á na verdade enunciada pelo diálogo, prenunciando, assim, a maiêutica socrática e o diálogo platônico.

Em uma interpretação genuína do filósofo de Agrigento, José Américo, criticando o “sociologismo à Escola Sociológica Francesa”, que fundamenta diversas interpretações clássicas, em especial a de F. M. Cornford, valer-se-á, em sua análise das *Purificações* e do *Sobre a Natureza*, da pluralidade de imagens aí contidas – do mundo biológico, das invenções da técnica, do trabalho dos artistas, da medicina, da matemática –, para mostrar que a “visão de mundo dos primeiros

filósofos gregos” não pode ser reduzida e explicada a partir da causalidade social, mas deve ser clarificada por essa pluralidade imagética que exprime a experiência humana de modo mais largo e diversificado. É, pois, libertando-se do contexto “sociologista” que José Américo Motta Pessanha nos desnudará um Empédocles e uma Agrigento, não “pré-socrático” nem “primitiva”, mas um filósofo e uma pólis onde a “ação conjugada de *Nékos* e *Phília* parece sugerir a própria imagem da pólis democrática como luta permanente”, onde a *isonomia* é resultado da pluralidade de tensões, seja no cosmos, seja na cidade.

Desse modo, nada poderia soar mais oracular no ambiente brasileiro dos idos de 1964-1965: a tese, que nunca chegou a ser defendida, bem como a possibilidade do convívio *paidêntico* com o Professor José Américo foram abortados por sua aposentadoria precoce, aos 36 anos, imposta pelo Ato Institucional nº 5, em 25 de abril de 1969. Entretanto, se a antiga Universidade do Brasil e a atual Universidade Federal do Rio de Janeiro muito perderam com o vazio deixado por sua ausência, que poderia ter sido um solitário exílio, mas que foi sabiamente transformada em *práxis* exemplar, porque exercício onde *érgon* e *physis*, *meléte* e *epistéme* conjugaram-se com a ação da filosofia: o filósofo que não pode abandonar sua cidade porque abandoná-la seria entregar-se ao desastre de um “*lógos mónon atekhnás*”<sup>1</sup>, à solidão do discurso, e, fiel ao diálogo e à pólis, trará “os filósofos de volta à praça”, deixando-os disponíveis em cada esquina onde estivesse plantada uma banca de jornal. É claro que aqui estamos sublinhando a importância da *Coleção Os Pensadores* no cenário filosófico brasileiro dos idos de 1972, projeto gestado e implementado pelo Professor José Américo que, em um momento de crise, devolveu a filosofia ao seu lugar de origem – a cidade.

A importância da publicação de *Empédocles e a Democracia* consiste não só na oportunidade de conhecermos um pouco mais a história de nossa universidade e da formação, no Brasil, dos Estudos Clássicos, mas, sobretudo, na possibilidade de compreendermos o valor atemporal da filosofia. O que nos fascina no texto e na personalidade do professor e do classicista que foi José Américo é o tom dialogal: o diálogo com Empédocles, o diálogo de Empédocles com a tradição, seu esforço de compreensão dialógica do bem e do mal, como se o que valesse para a Grécia Clássica devesse valer naquele momento histórico em que ele escreveu sua análise dos poemas empedocleanos, como se a

<sup>1</sup> PLATÃO. *Carta VII*, 328c5-8: “... μή δόξαιμί ποτε ἑμαυτῷ παντάπασι λόγος μόνον ἀτεχνῶς εἶναι τίς, ἔργου δέ οὐδενὸς ἄν ποτε ἐκὼν ἀνθρώπασθαι, κινδυνεύσειν δὲ προδοῦναι πρῶτον μὲν τὴν Δίῳνος ξενίαν τε καὶ ἑταιρίαν ἐν κινδύνοις ὄντως γεγονότος οὐ σμικροῖς.



coalescência entre *lógos* e *érgon*, defendida nos diálogos platônicos, pudesse ser, em qualquer tempo, um valoroso antídoto contra as tiranias.

Entre os artigos que compõem o v.7-8 de *Kléos*, apresentamos, primeiramente, duas análises rigorosas e sagazes acerca do sofrimento na condição humana, seguidas da discussão da clássica querela entre Filosofia e Poesia nos diálogos platônicos.

A primeira, apresentada por Antônio Orlando de O. Dourado Lopes, nos traz uma reflexão acerca do mito de Hércules, detendo-se nas variantes da figura do herói, de seu sofrimento frente às provas que lhe são impostas, e, analisando na *Iliada* as ocorrências de *áthlos*, concluirá que a associação das provas do herói ao termo *pónos* dar-se-á apenas na época clássica, refletindo, assim, uma mudança de mentalidade onde a associação entre esforço e sofrimento estarão estreitamente ligados.

Na segunda, voltando-se para a *Odisséia*, Teodoro Rennó Assunção deter-se-á em duas passagens da *Odisséia*, VII, 216 e XVII, 286, onde o termo *gastér*, em um de seus sentidos, *estômago*, é analisado a partir de sua proximidade com os adjetivos “funesto” (*stýgeré*) e “ultra-cão” (*keýnteron*), usado “como sinédoque da condição humana”. Nesse sentido, as características de nossa condição – a mortalidade, a dor, o sofrimento, a fome –, que distinguem os homens dos deuses, estarão manifestas na “necessidade de comer” inferida nas duas passagens estudadas.

A seguir, Lucas Soares, admitindo que a crítica de Platão à poesia supõe uma concepção negativa, aquela que é defendida na *República*, e uma positiva, exposta no *Fedro*, procurará mostrar que a questão não pode ser vista de modo unívoco, mas que por detrás dessa crítica está a configuração de um “novo paradigma poético de tipo platônico”, isto é, a possibilidade de uma “poesia filosófica”.

A essas análises acrescentamos, na seção de Recensões Bibliográficas, a leitura de Alice Bitencourt Haddad da obra *Le monde de la politique: sur le récit atlante de Platon*, de Jean-François Pradeau, onde serão discutidas as dificuldades oriundas das particularidades do *Crítias* em relação a seu valor filosófico e à análise do estatuto diegético do diálogo.

Por fim, faz-se necessário um agradecimento público à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ, pelo apoio financeiro, e à Gráfica da UFRJ e seus funcionários, em especial a Carla Aldrin e Luis Ricardo A. Queiroz, que, com solicitude e elegância,

possibilitaram a superação das muitas dificuldades surgidas ao longo do trabalho de editoração de *Kléos*, contribuindo, assim, para a edição de mais um número de nossa revista.

*A Comissão Editorial*

## HÉRACLES NA *ILÍADA*

ANTONIO ORLANDO O. DOURADO LOPES

*Faculdade de Letras  
Universidade Federal de Minas Gerais\**

*“Em Hércules residia a potência de romper os limites da religião grega.”  
(W. Burkert, *Religião grega da época arcaica e clássica*)*

Na literatura grega o material mitológico que trata de Hércules nos é transmitido por obras muito variadas desde os poemas homéricos. Parte desse vasto material se organiza em torno ao relato das ‘provas’ que o herói teve que desempenhar, com duas explicações diferentes: uma artimanha de Hera teria obrigado Hércules a submeter-se a Euristeu, rei de Tirinto e Micenas; a Pítia teria imposto as ‘provas’ como condição para que Hércules se purificasse do assassinato dos próprios filhos. Como esse assassinato foi cometido num acesso de loucura enviado por Hera, também essa explicação tem sua origem na animosidade da deusa. Algumas versões acrescentam como recompensa a imortalidade de Hércules<sup>1</sup>.

A imposição das ‘provas’ torna ambíguo o valor da força de Hércules.

---

<sup>1</sup> Este estudo apresenta parte das conclusões relativas a um projeto de pesquisa desenvolvido junto à Escola Francesa de Atenas e subsidiado pela mesma durante o mês de outubro de 2002. Gostaria de manifestar minha sincera gratidão às professoras Haiganuch Sarian (Museu de Arqueologia e Etnologia da USP) e Maria das Graças de Moraes Augusto (Dep. de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ), bem como ao professor Jean Frère (Université Marc Bloch), por terem apoiado minha candidatura. Aos funcionários da Escola Francesa e, em especial, ao seu diretor, professor Dominique Mulliez, vai o meu reconhecimento pela acolhida amigável e pelas ótimas condições de trabalho. Por fim, agradeço também o convite da professora Maria das Graças de Moraes Augusto para apresentar estas conclusões no Seminário de Estudos Clássicos do Programa de Estudos em Filosofia Antiga - PRAGMA, em 20 de abril de 2004, o que motivou e enriqueceu sua elaboração final.

<sup>2</sup> GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Trad. brasileira por V. Jabouille. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, s. v. ‘Héraclès’: “A *Iliada* conta a astúcia de Hera, que inverteu a promessa de Zeus em benefício de Euristeu. Mas disso não decorre que Hércules tenha sido *pessoalmente* submetido a seu primo, ainda que o atraso de seu próprio nascimento tenha feito dele, de maneira muito geral, ‘seu súdito’. Segundo Eurípides, Hércules teria desejado retornar a Argos e Euristeu teria consentido, mas com a condição de que antes ele executasse para ele tarefas, tendo as principais por fim libertar o mundo de um certo número de monstros. Mas, mais geralmente, considera-se esta escravidão a expiação do assassinato dos filhos que ele teve com Mégara (assassinato involuntário, mas que nem por isso deixava de constituir uma mácula).”

É o que conta, por exemplo, a *Biblioteca*, um compêndio de mitologia composto nos primórdios da nossa era:

*Antes de Anfítrion chegar a Tebas, Zeus, vindo à noite, triplicou essa noite. Assemelhando-se a Anfítrion, deitou-se junto de Alcmena e contou-lhe os acontecimentos envolvendo os Tebanos. Anfítrion, por sua vez, chegou e, não vendo a mulher aproximar-se dele com carinho, perguntou-lhe a causa: quando esta lhe disse que na noite anterior ele se havia deitado com ela, tomou conhecimento por Tirésias da visita de Zeus. Alcmena gerou então duas crianças: de Zeus, Hércules, uma noite mais velho, e de Anfítrion, Íficles<sup>2</sup>.*

E a respeito do nascimento propriamente dito:

*Pois quando ela [scil. Alcmena] estava para dar Hércules à luz, Zeus disse entre os deuses que o descendente de Persen que nascesse reinaria sobre Micenas. Hera, então, com ciúme, convenceu as Ilíadas a atrasar a progênie de Alcmena e providenciou para que Euristeu, filho de Estênelo, nascesse aos sete meses<sup>3</sup>.*

As ‘provas’ que Euristeu impõe a Hércules conferem à mitologia do herói o núcleo consistente a partir do qual ele pode ser comparado com heróis mais recentes. Provavelmente por esse motivo, as ‘provas’ já são mencionadas em *Ilíada*, XIX, 133, embora sem um número definido. A primeira sistematização das mesmas é atribuída pela tradição a Pisandro de Rodes, autor de uma epopéia sobre Hércules que não chegou até nós e que, segundo W. Burkert, teria sido composta em torno a 600 a. C.<sup>4</sup>. O primeiro texto que conhecemos a referir-se às ‘provas’ de Hércules como um conjunto é a ode *Neméia I* (v. 61-63), de Píndaro, possivelmente composta em 476-475 a. C.:

[...]  
Γείτονα δ' ἐκκάλεσεν Διὸς ὑψίσ-  
του προφάταν ἔζοχον,  
ὀρθόμαντιν Τειρεσίαν, ὃ δέ οἱ  
φράζον καὶ παντὶ στρατῷ, ποί-  
αις ὀμιλήσει τύχαις,

ὅσους μὲν ἐν χέρσῳ κτανῶν,

<sup>2</sup> APOLODORO. *Biblioteca*, II, IV, 8.

<sup>3</sup> APOLODORO. *Biblioteca*, II, IV, 5.

<sup>4</sup> BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1977. (Die Religionen der Menschheit, 15); p. 307, com a nota 210. Veja-se a nota 9.

ὄσσοις δὲ πόντῳ θήρας αἰδροδίκαας,  
καὶ τινα σὺν πλαγίῳ  
ἀνδρῶν κόρῳ στείχοντα τῷ ἐχθροτάτῳ

φάσε νιν δώσειν μόρῳ.  
Καὶ γὰρ ὅταν θεοὶ ἐν πεδίῳ Φλέ-  
γρας Γιγάντεσσι μάχαν  
ἀντιάζουσι, βελέων ὑπὸ ῥι-  
παῖσι κείνου φαιδίμαν γαί-  
ρα πεφύρσεσθαι κόμαν  
ἔνεπεν [...]

[Anfitrión] *Chamou o vizinho,*  
*excelente profeta,*  
*adivinho certo de Zeus supremo*  
*Tirésias; disse-lhe este*  
*e a todo o exército*  
*com quais eventos [Héracles] se encontraria,*

*quantas feras em terra mataria,*  
*quantas no mar albeias à justiça.*  
*Disse ainda qual dentre os homens*  
*viria com um gosto enviesado*  
*para que ele ao mais abjeto infortúnio*  
*entregasse.*

*E quando deuses na planície de Flegra*  
*aos Gigantes se antepusessem em luta,*  
*sob os arremessos das flechas daquele,*  
*a luzente cabeleira – contou –*  
*ficaria melada de terra.*<sup>6</sup>

Esculpidas pouco depois dos versos de Píndaro, as métopas do templo

<sup>5</sup> PÍNDARO. *Neméia* I, 60-69.

<sup>6</sup> Apresento aqui uma tradução aproximadamente literal do trecho, apenas com a finalidade de subsidiar a exposição (para a qual contei com a colaboração do meu colega, Prof. Olimar Flores Jr.). A datação da ode *Neméia* I é proposta como hipótese por A. Puech em sua edição das Neméias: PUECH, A. (Éd.). *Néméennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1952. (Collection des Universités de France, Pindare, 3). Alguns versos antes, o poema se refere ao mito de Héracles como uma ‘antiga história’ (ἀρχαῖον... λόγον, 34). A referência a esse poema é dada por J. Boardman em BOARDMAN, John et al. (Ed.). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich: Artemis Verlag, 1981-1999. v. 5, 1, s. n. ‘Heracles’, p. 6, que menciona também um fragmento (169 Snell / Maehler) em que Píndaro refere-se à captura de Cérbero como a prova de número ] εκατ[ , quer dizer, ‘décima’ (δέκατον) ou ‘décima-segunda’ (δωδέκατον).

de Zeus (c. 470 a 457 a.C.) enumeram doze ‘provas’; a *Biblioteca*, por sua vez, fala em dez, um número que também figura em outros relatos; na seqüência da narrativa na *Biblioteca* mais duas provas serão acrescentadas<sup>7</sup>. Essa variação parece indicar a data relativamente recente da sistematização, mas também a preocupação, característica do período clássico, em precisar contornos no amplo material mitológico<sup>8</sup>.

A legenda de Hércules parece ser muito antiga e o conjunto formado pelos dois poemas homéricos procura aproximá-la de seus próprios heróis<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Segundo a *Biblioteca*, é a Pítia que ordena a Hércules servir Euristeu para purificar-se do assassinato de seus próprios filhos e de dois dos de Alcides: *A Pítia chamou-o pela primeira vez de Hércules, porque até então ele era chamado de Íficles. Disse-lhe que habitasse em Tirinto, servindo Euristeu durante doze anos, e executasse as dez provas que lhe fossem ordenadas. Dessa forma, disse, uma vez as provas concluídas, ele se tornaria imortal* (II, IV, 12). É de se notar na passagem a referência tanto ao número ‘dez’ (a quantidade de provas) quanto ao ‘doze’ (a quantidade de anos de servidão), o que poderia ter gerado alguma confusão ou ser, por outro lado, a tentativa do autor de conciliar dois números legados pela tradição. Embora tenha anunciado dez provas, o mesmo texto falará adiante de mais duas, acrescentadas por Euristeu por desqualificar duas delas (as relativas à hidra de Lerna e aos estábulos de Áugias: II, V, 11).

<sup>8</sup> Vejam-se as observações de J. Boardman em BOARDMAN, 1981-99, v. 5, 1, p. 5 e 15: “O serviço que Hércules prestou a Euristeu ao realizar os Trabalhos foi atribuído à malignidade de Hera. Alguns episódios demonstram esse serviço, outros parecem ter sido adaptados ou apropriados para incrementar o número sem especial referência a Euristeu, e em qualquer tempo feitos de Hércules podiam ser associados àqueles mais intimamente relacionados com o seu serviço para o rei. [...] Está claro que histórias dos trabalhos de Hércules eram normalmente agrupadas antes do século V, na arte e com certeza na literatura, mas os monumentos não dão nenhuma indicação de alguma escolha canônica, número ou ordem, e incluem comumente episódios que em nenhum aspecto podem ser considerados trabalhos para Euristeu. A indicação mais antiga da numeração dos trabalhos está em Píndaro, e a indicação clara mais antiga de que número era esse e do seu conteúdo está no templo de Zeus em Olímpia. Nem a prioridade nem a originalidade de qualquer um desses dois testemunhos pode ser julgada propriamente, mas em Olímpia o número convinha e pode, por conseguinte, ter sido ditado pelo contexto arquitetônico. [...] O número e o conteúdo do que foram depois os canônicos doze podem ser prontamente atribuídos ao período de Olímpia e de Píndaro. Que houve uma vez dez trabalhos, aos quais Euristeu acrescentou dois porque Hércules teve assistência em II e VI, é uma versão (como em Apolod. *Bibl.* II, V, 2) que não teria deixado sua marca na arte. Nesse ponto a história dos doze se torna obscura. [...] Mas a composição dos doze parece não ter sido bem observada na arte ou na literatura, e há freqüentemente omissões e adições [...]. A ordem literária (seguida na enumeração dos Trabalhos em obras modernas) só muito raramente é observada estritamente. Ela parece basear-se no princípio de colocar as cenas do Peloponeso primeiro, I-VI, depois levando Hércules para o sul, norte, leste, oeste, inferno e céu.” Sobre a data da construção do templo de Olímpia veja-se HELLMANN, M.-C. *L'architecture grecque*. Paris: Librairie Générale Française, 1998, p. 113. H. J. Rose e C. M. Robertson observam que três das doze ‘provas’ – os bois de Gerião, a captura de Cérbero e as maçãs das Hespérides – “são variações de um único tema, a conquista da Morte. [...] Todos esses são manifestamente formas mais elaboradas da lenda simples e antiga de que numa ocasião Hércules encontrou Hades e o agrediu (*Ilíada*, V, 395 et seq., Píndaro, *IX Olímpica*, 33). O fato de que eles são variações uns dos outros indica que o ciclo dos doze Trabalhos é artificial, arredondado, familiar em qualquer parte na ampla região que usava a numeração sexagesimal babilônica, pela inclusão de duplicatas” (HAMMOND, N. G. L.; SCULLARD, H. H. (Org.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1970, s. v. ‘Heracles’).

<sup>9</sup> DELCOURT-CURVERS, M. (Trad.). *Eurípide, Tragédies complètes*. Paris: Gallimard, 1991, p. 465: “Hércules ocupa um lugar singular entre os heróis gregos. A série das suas proezas não constitui uma biografia como a de Édipo, onde nada é reversível. Muitas foram tratadas à maneira de contos populares onde o herói fazia as vezes de bufão ou de bruto. As *Traquinias* de Sófocles mostram até onde podiam ir seus arroubos”.

Fundamentalmente, isso significa considerar Hércules pela ótica de um destino, com façanhas a se cumprirem – anunciadas, executadas, lembradas – e, eventualmente, uma morte ‘em ação’. Como se quisessem abarcar a totalidade da sua existência, as duas passagens homéricas mais extensas a se referirem a ele são justamente aquelas que contam o início<sup>10</sup> e o fim da sua vida ou, se preferirmos, os inícios das suas duas ou três ‘vidas’, pois a *Odisséia* fala de duas existências após a morte: uma ‘imagem’ (εἶδωλον) de Hércules perduraria no Hades paralelamente a sua sobrevida imortal no Olimpo<sup>11</sup>.

Neste estudo pretendo ressaltar a importância dada pela *Iliada* ao relato sobre o nascimento de Hércules, tal como este aparece no canto XIX, bem como delinear um possível retrato na diversidade das referências ao herói.

### 1. Considerações gerais sobre o mito de Hércules

A grande importância da figura mítica de Hércules é atestada desde a aurora do período histórico da Grécia, no século VIII a. C.<sup>12</sup>. Nessa época, as alusões ao herói tanto na *Iliada* quanto na pintura de vasos revelam uma existência ainda mais antiga na mitologia e na poesia oral<sup>13</sup>. Além desses importantes

<sup>10</sup> HOMERO. *Iliada*, XIX, 95-138.

<sup>11</sup> HOMERO. *Odisséia*, XI, 601-626. Os versos provavelmente não pertencem à parte mais antiga do poema, pois integram o controverso relato da *κατάβασις* (‘descida ao reino dos mortos’) de Ulisses, mais precisamente conhecida como *νέκυια* (‘visita aos mortos’). De uma forma ou de outra, a referência a Hércules no canto XI da *Odisséia* evidencia a preocupação, em algum momento da composição do poema, de dar um desfecho ao seu destino.

<sup>12</sup> BURKERT, W. Herakles and the Master of Animals. In: \_\_\_\_\_. *Structure and history in greek mythology and ritual*. Berkeley: University of California Press, 1979. p. 78-98. (Sather Classical Lectures, 47). Particularmente p. 78, e SHAPIRO, H. A. *Herakles: the death and apotheosis of Herakles*. *Classical World*, New York, v. 77, p. 7-18, 1983; em particular p. 11.

<sup>13</sup> Veja-se HUXLEY, G. L. *Greek epic poetry: From Eumelus to Panyassis*. London: Faber, 1969 (p. 99-112); KIRK, G. S. The mythical life of Heracles. In: \_\_\_\_\_. *The nature of greek myths*. London: Penguin, 1974. p. 176-212 (especialmente p. 178-179); BURKERT, 1977, p. 307, e a introdução de M. West para sua edição *Greek epic fragments from the seventh to the fifth centuries*. Cambridge: Harvard University Press, 2003. (Loeb Classical Library, 497); particularmente p. 19-24. Esse autor lembra que para NILSSON, M. *The mycenaean origins of greek mythology*. Berkeley: University of California Press, 1932 (p. 187-220), os mitos sobre Hércules podem remontar à época micênica. Poemas sobre os feitos de Hércules eram correntes antes de 700 a.C., sendo conhecidos tanto por Homero quanto por Hesíodo. Nas artes visuais, a luta de Hércules com a Hidra aparece pela primeira vez numa fibula beócia do final do século VIII ou do começo do VII a.C.; uma terracota do final do século X, achada em Lefcandi (Beócia), mostra um centauro ferido no joelho e pode aludir ao ferimento acidental de Quíron por Hércules. Como a submissão de Hércules a Euristeu já aparece como justificativa das ‘provas’ de Hércules nos dois poemas homéricos, é possível supor a existência anterior de um ou mais poemas narrando ‘as provas de Hércules’. Na época histórica Hércules foi o protagonista de poemas contando separadamente uma ou mais provas, compostos entre o século VII e o V, como *O saque de Eucália* (século VII) – atribuído a uma liga de rapsodos da ilha de Samos, a Homero ou ainda a Pisandro de Rodes – e os pseudo-hesíodicos *Escudo de Hércules* e *Casamento de Ceux*. Duas *Heracéias*, uma de Pisandro (de Camiro ou de Rodes) e a outra, bem mais extensa, de Paniassis de Halicarnasso (século V).

testemunhos, seu culto, que observa rituais próprios e se estende por toda a Grécia, confirma sua posição particular na vida espiritual dos gregos<sup>14</sup>. Mais do que um herói mítico, Hércules é “um dos principais vetores da civilização helênica”<sup>15</sup>.

A honra de aparecer como o lugar do nascimento ou da morte de Hércules foi disputada por mais de uma cidade: Argos e Tebas pleiteavam o título de lugar de nascença; como muitas cidades lhe dedicavam um culto, nenhuma pôde ser reconhecida como o lugar de sua morte. Em conseqüência - e contrariamente ao que acontece com a maioria dos heróis gregos - não se conhece nenhum túmulo de Hércules<sup>16</sup>.

A apoteose do herói é particularmente significativa da singularidade de sua lenda. Na medida em que ela combina as duas categorias fundamentais que são os deuses e os heróis, categorias muitas vezes solidárias mas rigorosamente distintas, ele cria com seu mito uma dificuldade já experimentada pelos autores antigos, em especial Heródoto<sup>17</sup> numa passagem célebre<sup>18</sup>. Mesmo se adotarmos

<sup>14</sup> FARNELL, L. R. *Greek hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 96-97, observa que “provas arqueológicas suficientes indicaram que uma estrutura arquitetônica especial foi associada ao culto de Hércules como marca tradicional e distintiva”. Ainda que não exista nenhuma referência a um templo divino do herói (o termo *ναός* nunca é empregado a respeito de uma construção consagrada a ele), seja em Argos ou na Ática, “o sacrifício ático a Hércules parece ter sido mais freqüentemente do tipo ‘olímpico’, a ovelha é levantada acima do solo e seu pescoço é puxado para trás” (FARNELL, 1921, p. 97).

<sup>15</sup> A expressão é de A. Verbanck-Piérard em LÉVÊQUE, P.; VERBANCK-PIÉRARD, A. *Héraclès: héros ou dieu?* In: HÉRACLÈS D'UNE RIVE À L'AUTRE DE LA MÉDITERRANÉE, 28., 1989, Rome. *Actes de la Table Ronde...* Bruxelles: IHBR, 1992. p. 45-65; p. 58 para a citação. Sem pretender concluir o debate sobre o estatuto cultural de Hércules, a autora enfatiza a extraordinária importância da figura mitológica de Hércules: o herói imporia suas características particulares à própria concepção grega de herói. Para uma consideração geral e ao mesmo tempo sintética dos problemas criados pela unidade da lenda de Hércules, veja-se particularmente BURKERT, 1979, p. 78-79, e KIRK, 1974, p. 203-206, em especial: “Encontrar uma harmonia inerente a Hércules é algo que os antigos nunca conseguiram fazer, assim como algo por que eles nunca se interessaram; no final das contas, seus cultos dependem de aspectos e funções locais, muito semelhantes aos de um santo católico romano” (p. 203).

<sup>16</sup> Veja-se PLUTARCO. *Sobre a malícia de Heródoto* 857 et seq. (= fr. 12 West de Pisandro de Rodes). SHAPIRO, 1983, p. 9: “Ainda que a popularidade do mito em geral não signifique necessariamente a prevalência do culto (muitos dos heróis mais conhecidos nunca tiveram um culto), no caso de Hércules a abundância, a variedade e a diversidade geográfica dos mitos eram todos acompanhados por seus cultos locais onipresentes, da Espanha ao Oriente. [...] Ele é o único herói realmente pan-helênico, adorado com igual fervor em muitas partes do mundo grego, nos cultos tão numerosos e, ao seu modo, tão importantes quanto os da maior parte dos membros do panteão olímpico.” Veja-se também KIRK, 1974, p. 177, que observa que a incomparável popularidade de Hércules devia impedir sua associação com um único local de morte. Com efeito, o túmulo de um herói constituía o critério mais importante para o estabelecimento de seu culto numa cidade. Veja-se ainda FARNELL, 1921, p. 96.

<sup>17</sup> HERÓDOTO. *Histórias*, II, 43-44.

<sup>18</sup> FARNELL, 1921, p. 95: “Sabe-se que o termo [*scl.* ‘herói’] era freqüentemente empregado de maneira vaga e irrefletida pelos estudiosos da Grécia; mas no ritual real a diferença entre um herói e os deuses do mundo superior era rigorosamente preservada e constituía uma diferença palpável demais para que um dos dois seja confundido com o outro.» É também preciso notar que Hércules não é o único herói grego com direito a uma vida após a morte: o importante exemplo de Menelau na *Odisseia* (IV, 563-569)



o ponto de vista segundo o qual o pensamento mítico só evoca os limites da realidade para transgredi-los, resta-nos ainda compreender a relação da apoteose de Hércules com outros aspectos do seu mito<sup>19</sup>.

Hércules ganha um destino quando da reunião das suas ‘doze provas’ num ciclo. Com o tempo as provas tornaram-se sinónimo de sua lenda e Hércules, um herói submetido e sofredor. Talvez seja um testemunho da relação tardia de seu mito com o destino o fato de que os oráculos só participam dele secundariamente. É especialmente sintomático que sua relação com o oráculo de Delfos não seja amigável: tendo assassinado os próprios filhos num acesso de loucura, Hércules pediu à Pitonisa que o purificasse do crime; ao ter recusado seu pedido, tentou roubar a trípede do santuário. Diversos vasos mostram a que ponto chega a desmedida do herói ao enfrentar a sacerdotisa ou o próprio Apolo. A *Biblioteca* nos conta que o roubo é frustrado apenas pela intervenção de um raio de Zeus<sup>20</sup>.

sugere ao menos a possibilidade de os Campos Elíseos serem habitados por outros heróis. Como observou S. West em HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. B. *A commentary on Homer's Odyssey*. Oxford: Clarendon Press, 1990. v. 1, *ad loc.*, é no entanto difícil precisar quais seriam esses heróis, já que os principais heróis homéricos vão ou irão para o Hades, inclusive Hércules. H. J. Rose e C. M. Robertson lembram que o nome de Hércules é teofórico, sendo que «nenhuma divindade grega é assim nomeada a partir de uma outra. Hércules (cf. ‘Diocles’), ‘a glória de Hera’, *i. e.* provavelmente ‘o glorioso presente de Hera (aos seus pais)’, é um nome tipicamente humano. Por trás de todo o resto da história, portanto, deve existir um homem, real ou, menos provavelmente, imaginário, o filho de um povo que cultuava Hera» (HAMMOND; SCULLARD, 1970, s. v. ‘Heracles’). Veja-se ainda SHAPIRO, 1983, p. 9, nota 12, que remete a BURKERT, 1977, p. 319.

<sup>19</sup> Sobre a relação da mitologia grega com a religião e a literatura, veja-se por exemplo RUDHART, J. La fonction du mythe dans la pensée religieuse de la Grèce. In: IL MITO GRECO, 1973, Urbino. *Atti del Convegno Internazionale...* Roma: Ateneo & Bizzarri, 1977. p. 307-320; em particular: “O mito é um emprego sistemático da imagem nessa função desintegrante quanto às estruturas conceituais mas unificadora quanto à diversidade do *Erlebnis*. Um tal emprego pode ser sistemático porque a imagem mítica se distingue da imagem banal por um caráter essencial: ela é social” (p. 313).

<sup>20</sup> BOARDMAN, 1981-99, v. 5, p. 133: «Apesar de Hércules, assim como Apolo, ser um filho de Zeus, um arqueiro renomado e um músico competente, raramente houve alguma simpatia entre os dois semi-irmãos. Normalmente eles só se encontravam em conflito, em geral na disputa da trípede delfica, mas também ocasionalmente por um veado. Raramente eles são mostrados em harmonia antes do período romano. A confusão em torno da trípede começou quando Hércules pediu conselho do oráculo de Apolo em Delfos. Quando nenhuma resposta estava para chegar, Hércules irritou-se e começou a levar embora a trípede delfica. Não é de estranhar que Apolo tenha tentado impedi-lo. Os dois reconciliaram-se finalmente quando Hércules devolveu a trípede e Apolo expôs as medidas necessárias para garantir a expiação que Hércules demandava.» Na versão da *Biblioteca* (II, VI, 2), além da necessidade da intervenção de Zeus, a decisão de Hércules de fundar um oráculo para a sua própria atividade mântica marca ainda mais a rivalidade com Apolo: *Tomado por uma terrível doença devido ao assassinato de Ífita, indo para Delfos procurou informar-se sobre como livrar-se da doença. Como a Pítia nada lhe vaticinou, decidiu saquear o templo e, carregando a trípede, providenciar um oráculo próprio <κατοσκευάζειν μαντείον ἴδιον>. Quando Apolo se pôe a lutar com ele, Zeus lança entre ambos um raio. Uma vez eles separados desse modo, Hércules recebe um vaticínio dizendo que a cura da doença consistiria em ser vendido, servir três anos e pagar como compensação do assassinato uma indenização por Ífita.* Muitos vasos representam a cena em que Hércules e a Pitonisa disputam a trípede, ele tendo a seu lado Atena e ela, Apolo; noutros vasos é com o próprio deus que ele luta (cf. BOARDMAN, 1981-99, v. 5, p. 133-

G. S. Kirk observou que a riqueza dos mitos de Hércules consiste na harmonização de dois interesses freqüentemente presentes na mitologia grega, a saber, “a relação da Natureza com a Cultura (através do contraste entre os seus aspectos bestiais e culturais) e a relação do Humano com o Divino (através do rebaixamento humano, da loucura e da apoteose final)”. O que torna tal harmonização ainda mais excepcional na lenda de Hércules é “que não é comum nos mitos antigos, venham eles de povos selvagens ou dos gregos, que se encontrem neles uma relação tão estreita [*svil.* entre os dois interesses indicados acima] num único complexo narrativo”<sup>21</sup>.

No centro dessa dupla orientação encontra-se a associação de Hércules com a força, uma força incomparável e, nesse sentido, sobre-humana, bestial nos seus excessos e divina nas suas realizações. No entanto, Hércules não é nem um guerreiro, nem um modelo em qualquer sentido do termo. Ele é, essencialmente, um ‘colaborador’. Sua figura assimila muitos aspectos do caçador da idade do bronze sem se restringir a eles: ele representa a força num estágio mais primitivo. É o conflito entre os perigos e as benesses ocasionados por ele que define sua singularidade na cultura grega, interpretada por W. Burkert como um desdobramento do fenômeno religioso do xamanismo<sup>22</sup>. Para esse autor, o xamanismo remontaria ao paleolítico e consistiria originalmente num episódio de caça frustrada transformado pelo tempo numa pesquisa simbólica. A mitologia grega teria feito da experiência xamânica uma narrativa, transpondo a relação com os animais e com o além para uma mesma figura:

*Como o xamã é um especialista do sacrifício, Hércules é o fundador de altares e o senhor de festas realizadas em sua honra em toda parte no mundo grego. O rebanho de Gerião termina*

143, e FRAZER, J. (Ed.). *The Library*. Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1921. 2v. (Loeb Classical Library, Apollodorus, 121). Cf. v. 1, p. 240, n. 1.

<sup>21</sup> KIRK, G. Methodological reflections on the myths of Heracles. In: IL MITO GRECO, 1973, Urbino. *Atti del Congresso Internazionale...* Roma: Ateneo & Bizzarri, 1977. p. 286-291. Para a citação, p. 291.

<sup>22</sup> A noção de xamanismo é empregada com freqüência pelos especialistas e permite muitos mal-entendidos, referindo-se a fenômenos religiosos e culturais diversos demais que se espalham da África à Ásia, do Paleolítico aos nossos dias. Segundo B. Chichlo (em POUPARD, P. (Org.). *Dictionnaire des Religions*. Paris: P. U. F., 1984, s. n. “chamanisme”), as origens do que denominamos ‘xamanismo’ podem ser situadas, segundo a ciência que o estuda, nas sociedades pré-históricas dos caçadores (etnologia, arqueologia), no ‘paleolítico alpino’, quer dizer, a partir de 50.000 anos a.C. (história da arte), na idade do bronze (por L. Vajda), ou enfim em 300 a. C. (por M. Hermann). BURKERT, 1979, p. 91, cita a definição de H. Findeisen: “O xamã é um mágico-caçador da época paleolítica recente transformado num mago possuído” (*Schamanentum*. Stuttgart: Kohlhammer, 1957; p. 8). Mesmo recorrendo a uma noção tão complexa, os estudos de W. Burkert têm o mérito de ter enfrentado o desafio tão temerário de propor uma visão de conjunto da vasta mitologia de Hércules (veja-se BURKERT, 1977, p. 320-321, e especialmente a síntese proposta em BURKERT, 1979, p. 95).

*invariavelmente como vacas sacrificiais, em Argos ou em Roma, em Crotona ou em Dodona.*<sup>23</sup>

Segundo essa interpretação, os elementos xamânicos de Hércules constituem a camada mais antiga da lenda e determinam sua estreita relação com uma natureza indomável e mágica. Essa camada mais antiga se oporia à dimensão heróico-guerreira, que Hércules só teria adquirido ao longo de uma transmissão progressivamente marcada pelo colorido épico. É desnecessário salientar a importância dos poemas homéricos nesse processo. As associações com o xamanismo permitiram a W. Burkert identificar muitas semelhanças entre Hércules e certas figuras míticas mesopotâmicas, como o herói Gilgamesh e o deus Ninurta. Com essa comparação se enfatiza a dimensão civilizadora do herói, cujas contradições revelam-se a expressão de um vasto projeto de superação da oposição entre natureza e cultura<sup>24</sup>. Nesse projeto a relação com os animais, expressão decisiva do aspecto protetor de Hércules, remete também ao seu vínculo com o além. É o caso de diversas ‘provas’ consistindo não na caça, mas na captura de animais inofensivos e normalmente destinados ao sacrifício: a corça de Cerínia,

<sup>23</sup> BURKERT, 1979, p. 93. Veja-se p. 88-94, em particular p. 91. Do mesmo autor, veja-se também o estudo mais recente em BURKERT, W. Eracle e gli altri eroi culturali del Vecino Oriente. In: HÉRACLÈS D'UNE RIVE À L'AUTRE DE LA MÉDITERRANÉE, 28., 1989, Rome. *Actes de la Table Ronde...* Bruxelles: IHBR, 1992. p. 111-127, que expõe sua compreensão das doze ‘provas’ (p. 116): “Empreendimentos sobre-humanos mas necessários para tornar possível a habitação humana: com a figura de Hércules relaciona-se à idéia de que o mundo não está dado aos homens numa forma imutável, mas pode ou deve ser transformado por seu uso”.

<sup>24</sup> W. Burkert (1979, p. 80-83) observa as semelhanças de Hércules com o herói mesopotâmico Nigurta e os heróis babilônicos Marduk e Enkidu. Veja-se também BURKERT, 1992, p. 124-127, onde o autor observa que o recurso à força separa estes heróis da figura do xamã: “Por outro lado, Ninurta e Gilgamesh têm em comum com Hércules aquilo que, no âmbito dos heróis culturais, separa-o do xamanismo: eles operam com força bruta, com potência guerreira. Um xamã opera de longe com o êxtase espiritual, com a magia; ele deve tratar de maneira hábil e precisa dos deuses e dos espíritos, dos senhores e das senhoras do além e dos animais. No mundo dos caçadores, matar o senhor ou a senhora dos animais, dos quais provém ao contrário a garantia da origem da vida, matá-los, então, não tinha evidentemente nenhum sentido. Ninurta, Gilgamesh e Hércules são tanto vencedores quanto matadores. A tradição alternativa, mais antiga, sobrevive ainda com Hércules: em alguns dos *áthla* de Hércules encontra-se a necessidade para o invencível herói de consentir no recurso às negociações. [...] Mas por outro lado, seja Ninurta, seja Gilgamesh, seja Hércules, cada um confia na sua própria força física e nas suas próprias armas; a clava é efetivamente o companheiro de aventuras de Ninurta, o sinal do rei sumério, a arma de Hércules. Hércules mata Gerião, o senhor dos bois, e Diomedes, o senhor dos cavalos, Gilgamesh e Enkidu matam Humbaba, o senhor dos bois, Ninurta mata Asakku, o usurpador do mundo; bois e cavalos, bois e montanha são purificados estavelmente dos demônios, privados de magia.» Burkert acrescenta ainda (p. 124) que também Gilgamesh viaja para o além, para Utnapishtin. Essa compreensão de Hércules a partir de sua função civilizadora não é todavia aceita por G. S. Kirk, que a considera insuficientemente fundada (1974, p. 204: “nenhuma evidência específica sobrevive disso”). A proximidade entre Hércules, o herói Gilgamesh, e o deus Nigurta também é enfatizada por WEST, M. *The east face of Helicon: West asiatic elements in Greek poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press, 1997; p. 466-469, que acrescenta ao dossiê algumas semelhanças de Hércules com o herói bíblico Sansão.

os pássaros do lago Estínfalo, o touro de Creta, as éguas de Diomedes e os bois de Gerião<sup>25</sup>.

Segundo Burkert, encontra-se no canto V da *Ilíada* um importante testemunho dessa relação de Hércules com o além. Para tranquilizar Afrodite, ferida havia pouco por Diomedes, a deusa Dione evoca alguns episódios de deuses feridos por mortais<sup>26</sup>. A agressão sofrida por Afrodite não seria, assim, tão excepcional<sup>27</sup>. Dentre esses exemplos, depois da menção à agressão de Hércules a Hera, uma breve referência é feita ao ferimento que o herói também teria infligido a Hades:

... τλῆ δ' Ἄϊδος ἐν τοῖσι πελώριος ὤκυν ἰσιτὸς  
εὔτε μιν ὠτὸς ἀνήρ, υἱὸς Διὸς ἀγχιόχοιο,  
ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσι βαλὼν ὀδύνησιν ἔδωκεν<sup>28</sup>

“[...] Hades monstruoso, ele próprio suportou o flechazo rápido desse homem, filho do porta-escudo Zeus, que em meio aos mortos, às portas da Necrópolis, deixou-o em dores [...]”<sup>29</sup>.

Essa passagem foi interpretada por W. Burkert como uma referência ao confronto entre Hércules e Periclímeneo, rei de Pilos, e supõe a assimilação da cidade de Pilos às portas do Hades: o nome Πύλος significaria originalmente ‘as portas do Hades’, πύλαι Ἄϊδου. Tal como se lê no *Catálogo das mulheres*, de Hesíodo, a causa do confronto seria a reclamação do rebanho roubado por Neleu, pai de Periclímeneo e antigo rei de Pilos. Roubado de Hércules, o rebanho se esconderia no Hades<sup>30</sup>. Através dessa relação com os animais, harmonizam-se em Hércules

<sup>25</sup> BURKERT, 1979, p. 95: “Em todas essas façanhas Hércules desempenha o mesmo papel: ele transfere a dominação dos animais aos homens, dos animais difíceis de se apreender, perigosos e mantidos por proprietários sobre-humanos.” Segundo o autor, esse é o tema de pelo menos metade das ‘provas’ de Hércules.

<sup>26</sup> HOMERO. *Ilíada*, V, 382-415.

<sup>27</sup> HOMERO. *Ilíada*, V, 383-384.

<sup>28</sup> HOMERO. *Ilíada*, V, 395-397.

<sup>29</sup> Neste estudo citarei as passagens da *Ilíada* na tradução de H. de Campos: CAMPOS, Haroldo de (Trad.). *Ilíada*. São Paulo: ARX, 2002. 2 v. Veja-se NAGY, G. Phaethon, Sappho's Phaon and the white rock of Leukas. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, v. 77, p. 139-177, 1973 (reimpresso em *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1990), especialmente p. 139-140. Como atesta o fr. 3 West (= Clemente de Alexandria, *Protóptico*, II, 35, 3), o relato da servidão de deuses a mortais é retomado por Paniassis na sua *Heracleia*, que mantém inclusive a fórmula da *Ilíada*: τλῆ ὤεν Δημήτηρ etc.

<sup>30</sup> BURKERT, 1979, p. 86-88, mostra que os mitos de Periclímeneo (Hesíodo, fr. 33, e *Bibliotheca*, I, 93, 9, 9 e II, 142, 7, 3, 1) e de Melampo (*Odisséia*, XI, 287-297, XVII, 225-238 e Hesíodo, frs. 37 e 271) são variações do tema da recuperação de um rebanho divino escondido no além por um demônio. Para o autor, o mito da origem dos Sitas - que acontece após a recuperação das vacas de Gerião por Hércules - obedece

o projeto civilizador e a dimensão xamânica, conferindo a seus mitos freqüente função etiológica<sup>31</sup>.

N. Loraux também se dedicou muito à complexa relação de Hércules com a força, destacando com particular interesse as freqüentes associações do herói com a feminilidade. As dificuldades vividas por Hércules exprimiriam os excessos da própria força, pois, “no pensamento heróico dos gregos, fiel, nesse aspecto, à ideologia indo-européia da guerra, a força é ambivalente por natureza”<sup>32</sup>. Isso explicaria, por exemplo, a associação das mulheres com Hércules no texto de Xenofonte e sua feminilidade em Eurípides, assim como as diferentes versões de sua loucura<sup>33</sup>. O assassinato dos próprios filhos – um tema que não

---

ao mesmo esquema: os Sitas nascem da união de Hércules com a mulher-serpente que lhe havia roubado os cavalos e os tinha escondido numa caverna (veja-se também p. 94-95). Neleu é mencionado em *Iliada*, XI, 671 et seq. e *Odisseia*, XI, 235 et seq. e XV, 229 et seq. Uma interpretação diferente é proposta por TREU, M. *Von Homer zur Lyrik: Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache*. München: C. H. Beck'sche, 1968 (Zemata, 12); p. 20-23.

<sup>31</sup> BURKERT, 1992, p. 116-118, observa que essa relação de Hércules com os animais “não propriamente heróica e estrangeira ao estilo poético grego determinado por Homero é primitiva num certo sentido mas mesmo assim fundamental para a antítese entre natureza e cultura. [...] Desse modo opõe-se à cultura não uma natureza simples, puramente dada, mas um mundo estranho, demoníaco ou divino, representado fantasticamente. Ao herói cultural, mediador entre natureza e cultura, cabe a missão mais vasta de estabelecer a mediação entre um além e nosso mundo normal”. Veja-se também BURKERT, 1977, p. 320-321, e 1979, p. 94-95.

<sup>32</sup> Veja-se LORAUX, N. Héraclès. Le héros, son bras, son destin. In: BONNEFOY, Y. (Org.). *Dictionnaire des mythologies*. Paris: Flammarion, 1981. t. 1. p. 492-498, especialmente p. 496: “Pois a força é ambivalente, na medida em que ela não tem outra norma que o excesso. Assim, Hércules oscila continuamente entre o super-homem e o sub-homem [...]. Mas a inversão mais significativa é ainda a que de Dejanira faz o homem e de Hércules a mulher.” Num outro texto, a mesma autora nota que “a ambivalência primeira de Hércules é que nele o herói forte de múltiplas façanhas é indissociável do herói sofredor ou reduzido à *aporía*” (Héraclès: le surmâle et le féminin. In: \_\_\_\_\_. *Les Expériences de Tiresias: Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1989. chap. 7, p. 142-170; p. 145-146 para a citação).

<sup>33</sup> LORAUX, 1989, p. 148-149 (a nota 32 remete a DUMÉZIL, G. *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Flammarion, 1985): “Quanto à loucura do herói, *mania* ou *hýssa* que lhe envia Hera, ela pode perfeitamente ser interpretada, além do destino de Hércules, como o lote genérico do guerreiro indo-europeu, cujo excesso de *ménos* converte-se em furor delirante [...]” E mais à frente (p. 159): “Porque um excesso de virilidade expõe permanentemente sua força à ameaça da exaustão, convém a Hércules reencontrar regularmente uma medida de energia viril mais justa. Para esse herói de ambivalência um tal equilíbrio – sempre instável – só é obtido graças à condição de se anular um excesso pelo outro [...]” Essa relação da loucura do herói com os excessos da sua força também foi observada por KIRK, 1977, p. 289, para quem essa inclinação de Hércules para a loucura é “muito extraordinária e muito sugestiva”. O herói possuiria “num grau incomparável a qualidade do *ménos*”. Em “The mythical life of Heracles” o mesmo autor nota (p. 198): “parece característico desse homem que de tempos em tempos ele seja colocado em situações de inferioridade e de fraqueza, enquanto em outras ocasiões sua força leva a vantagem sobre o que ele tem de melhor e ele fica louco. [...] o travestimento é uma característica habitual dos ‘ritos de passagem’, nos quais a transição de um estatuto social a um novo, por exemplo de virgem a esposa, é marcado por interrupções deliberadas no fluxo normal dos acontecimentos”. Veja-se também BURKERT, 1977, p. 322-323. As façanhas onde se enfatiza a relação do herói com as mulheres correspondem a um certo gosto da época clássica e são freqüentes tanto na Ática quanto no sul da península itálica, segundo SCHAUBURG, K. Herakles unter Göttern. *Gymnasium*, Berlin, v. 70, p.

lhe é exclusivo – ocupa um lugar importante no ciclo dos seus feitos, acentuando-lhe ainda mais a dimensão trágica<sup>34</sup>.

Além do sofrimento que lhes é inerente, as provações de Hércules não são recompensadas<sup>35</sup>. A infelicidade não é rara entre os heróis gregos; a sua, porém, assume proporções inauditas<sup>36</sup>. Seu destino reserva-lhe o fim de uma

113-133, 1963; particularmente p. 132 e nota 136.

<sup>34</sup> Os mitos de Medéia, de Atamas e de Atreu são outros exemplos da tragédia da força de Hércules. Veja-se KIRK, 1974, p. 205: “Suponho que isso tem relação com seus acessos de loucura [...] Sempre penso que esse tipo de loucura é uma extensão da raiva pura e da força bruta; o ataque contra Lino é certamente isso, mais do que simples demência [...] Mas a fronteira entra a inspiração marcial, que os gregos chamavam de *ménos* (‘poder’ <*míght*>, na sua tradução convencional), e o fato de tornar-se louco não é rigorosa; a loucura de Hércules poderia ser a consequência ocasional e extrema de uma força e de uma vitalidade sobrenaturais que sempre foram potencialmente perigosas. Ajax e Aquiles exemplificam o mesmo traço.”

<sup>35</sup> LORAUX, N. *Pónos*. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail. In: \_\_\_\_\_. *Les expériences de Tirésias: Le féminin et l’homme grec*. Paris: Gallimard, 1989. chap. 2, p. 54-72; à p. 68, observa que o trabalho de Hércules tem freqüentemente a característica de um “serviço em si, sem outra finalidade, diríamos nós, que a de subordinar o herói a uma vontade que lhe seja exterior”. KIRK, 1977, p. 290, afirma, acerca dos trabalhos impostos por Euristeu e por Ónfale, que “o tema da servidão não é habitual nos mitos gregos, com a exceção da servidão de Apolo a Ameto”. JOURDAIN-ANNEQUIN, C. *Héraclès aux portes du soir: Mythe et histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1989 (Annales Littéraires de l’Université de Besançon, 402; Centre de Recherches d’Histoire Ancienne, 89), à p. 432 (com a nota 40), enfatiza que na *Ilíada*, de maneira quase constante, os trabalhos do herói são ditos: *Εὐρουσθέως ἄεθλοι*, sendo assim apresentados, com insistência, como trabalhos impostos [...]” A mesma autora lembra também (p. 428-429) o verso 65 das *Traquíniás* de Sófocles (Dejanira a Hilo: “Como teu pai já partiu há muito tempo...”). A posição de Jourdain-Annequin é todavia contrária à de Kirk: a autora observa que no *Protréptico* (II, 35, 1) Clemente de Alexandria elaborou uma lista dos *θεοὶ δοῦλοι* e que os episódios da servidão de Apolo e de Posséidon já são mencionados na *Ilíada* (VII, 472 e XII, 441). Ela cita ainda diversos outros exemplos na mitologia grega onde deuses são provisoriamente obrigados a servir (JOURDAIN-ANNEQUIN, 1989, p. 442): Apolo, Posséidon, Deméter, Hefesto, Ares... para concluir: “Hércules não é então uma exceção no sentido de que outros deuses (sobretudo) ou heróis um dia aceitaram, como ele, perder sua liberdade, mas numa certa medida ele representa ainda assim um caso particular pela polarização na sua pessoa da noção de serviço e isso em múltiplos aspectos: o do mercenário ou do *teta*; o do escravo, enfim. Parece-me capital notar ainda que essa noção [*scil.* de servidão] marca ‘momentos’ diferentes do mito” (p. 442-443). Sobre as referências à servidão divina na *Ilíada* veja-se também KULLMANN, W. *Das Wirken der Götter: Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen ‘Götterapparats’*. Berlin: Akademie, 1956; p. 18-20, em especial a nota 1 à p. 19: o autor segue W. Schadewaldt (*Iliasstudien*, p. 119) ao considerar as referências iliádicas a esses episódios como ocasiões de afirmação do contraste entre a leveza e a alegria do reino de Zeus com os tempos precedentes. W. Gruppe (*s.v.* “Herakles”) em KROLL, Wilhelm (Hrsg). *Panlys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Supplementband III. Stuttgart: J. B. Metzlerscher Verlag, 1918. p. 910-1121.) nota que a servidão de Hércules a Euristeu pode não ser um dado da elaboração mais antiga do mito, assim como a animosidade de Hera; ambos os elementos podem ter sido acrescentados numa época muito recuada, mas já posterior aos primeiros esboços do mito, quando da organização dos diferentes episódios em torno à figura de Euristeu (p. 910).

<sup>36</sup> JOURDAIN-ANNEQUIN, 1989, p. 432-439, ressalta que a ênfase varia de acordo com o autor que transmite o mito. Em Homero o sofrimento está em primeiro plano (vejam-se as expressões *ἔργον ἀεικέ ες: Ilíada*, XIX, 132-133; *κακὸς μῦθος, δι’ ὅς ἀπειρέσια* e *χαλεποὶ ἄεθλοι: Odisséia*, XI, 618-626): “No que diz respeito a Hércules [...] é evidente que o aspecto agonístico é totalmente secundário e que nos poemas homéricos as ocorrências de *ἄεθλος* a seu respeito servem essencialmente para dizer sua vida miserável ou dolorosa... Elas fazem dele o infeliz de que se lembrará durante muito tempo a tradição grega” (p.

morte violenta consistindo – segundo a versão mais difundida – em incendiar-se numa fogueira sobre o monte Eta<sup>37</sup>. Notemos com W. Burkert que o sofrimento de Hércules também pode atribuir-se à sua função mitológica de ‘herói cultural’, já que é característico desse tipo de herói submeter-se a suplícios particularmente penosos. É o que sugere, por exemplo, a comparação com Prometeu e, do lado mesopotâmico, com Gilgamesh e Enkidu<sup>38</sup>.

Enfim, podemos procurar explicações sobre o mito de Hércules na antropologia e na ciência das religiões, com W. Burkert; mas podemos também, como faz N. Loraux, recorrer à psicologia para desvendar a simbologia sexual por trás de algumas das peripécias do herói. Essa força é sagrada e perversa, imprevisível e útil. O principal é, todavia, aceitar que Hércules só pode ser apreendido no cruzamento dos diversos aspectos de sua figura, ao mesmo tempo folclórica e mitológica, religiosa e literária<sup>39</sup>.

433). A dualidade de Hércules é destacada pela primeira vez por Hesíodo, que salienta – sempre segundo Jourdain-Annequin – “a miséria de uma vida e a grandeza de um destino” (cf. fr. 248-249 Merkelbach-West, onde Hércules é dito ἄριστος καὶ πονηρότατος). Em Píndaro, por outro lado, o herói é sem nenhuma dúvida elevado por meio de uma compensação (ποινὴ): *Istmica* IV, 55 et seq.; *Neméia* I, 65 et seq.: *como repouso dos grandes esforços recebendo uma excelente compensação* <ἡσυχίαν καμάτων μεγάλων ποιῶν λάχοντ’ ἔξαιρετον ὀλβίοις ἐν δώμασιν>. “Como conciliar melhor a tradição recebida que faz dele um ‘trabalhador’ e a concepção aristocrática que desenvolve Píndaro?” (JOURDAIN-ANNEQUIN, 1989, p. 433). Para Eurípides, o herói é ἔθλιος (*Hércules*, v. 1015). MÜHL, M. Des Herakles Himmelfahrt. *Rheinisches Museum*, Frankfurt, v. 101, p. 106-134, 1958, observa (p. 124-26, especialmente na nota 57) a ausência de uma referência à apoteose do herói ou a toda forma de felicidade divina nas *Traquinias* de Sófocles, enquanto em *Filoctetes* 728 et seq. a referência à proximidade de Hércules com os deuses poderia ser apenas uma maneira poética de lidar com o mito.

<sup>37</sup> BRELICH, A. *Gli eroi greci*. Roma: Ateneo & Bizzarri, 1958, p. 88-89, mostrou que os heróis gregos em geral tendem a morrer de uma morte violenta (citado por SHAPIRO, 1983, p. 16, nota 37). Veja-se também KIRK, 1974, p. 202. É preciso notar que não se pode datar com certeza a introdução na gesta de Hércules da morte sobre o Eta. BURKERT, 1977, p. 321-322, lembra que “o mito do fim de Hércules no monte Eta, localizado perto da Trácia, remete em todo caso a um local real de culto que foi escavado; de quatro em quatro anos festejava-se por lá uma festa do fogo com sacrifícios de bovinos e agons”. Para BAURAIN, C. Héraclès dans l’épopée homérique. In: HÉRACLÈS D’UNE RIVE À L’AUTRE DE LA MÉDITERRANÉE, 28., 1989, Rome. *Actes de la Table Ronde...* Bruxelles: IHBR, 1992, p. 67-109, a morte sobre o Eta seria uma introdução do *Filoctetes* de Ésquilo, como se pode deduzir de um dos fragmentos conservados dessa peça perdida, que menciona um rio que corre na região (p. 80, nota 50). Notemos que a dor está presente na morte do herói mesmo se esta não acontece na fogueira: nessa situação o fogo seria uma alternativa à dor insuportável mas ainda não fatal causada pela túnica envenenada enviada por Dejanira.

<sup>38</sup> BURKERT, 1992, p. 119-123. Segundo o próprio autor essa interpretação não passa de uma hipótese. Uma visão parecida é sustentada por P. Lévêque e A. Verbanck-Piérard: Hércules seria sem dúvida um herói micênico, mas do tipo ‘herói cósmico’ que purga o mundo e afasta os limites da *οἰκουμένη* com suas viagens (assim como Jasão, Belerofonte e Perseu, e em oposição aos guerreiros-aventureiros como Agamêmnon e Ulisses). Hércules seria ainda mais antigo que os heróis purgadores e viajantes, tendo sofrido a influência deles ao longo da transmissão de seu mito, inclusive pelos poemas homéricos. Em LÉVÊQUE; VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 45 e 50.

<sup>39</sup> VERBANCK-PIÉRARD, A. Le double culte d’Héraklès: légende ou réalité? In: HÉRACLÈS D’UNE RIVE À L’AUTRE DE LA MÉDITERRANÉE, 28., 1989, Rome. *Actes de la Table Ronde...* Bruxelles: IHBR, 1992, p. 51-65; que afirma a respeito dos mitos do herói (p. 52): “Complexidade e paradoxos...”

2. O destino de Héracles na *Ilíada*

Os estudiosos divergem quanto à existência de um ou mais poemas épicos, anteriores à *Ilíada* e à *Odisséia*, que narrassem aventuras de Héracles: para alguns, como W. Schadewaldt, W. Kullmann e M. West, ao menos um poema desse tipo teria efetivamente existido<sup>40</sup>. M. Treu mostrou, todavia, que a hipótese de um poema anterior não é indispensável à compreensão das referências homéricas a Héracles. Ele defende, seguindo uma reflexão de M. Nilsson, que os heróis gregos sempre dependem dos deuses, mas que isso não basta para explicar os episódios de confronto entre os dois gêneros<sup>41</sup>.

A relação de Héracles com os heróis homéricos é marcada pela influência da poesia épica sobre o mito, em que esta imprime naquele sua busca por um certo padrão de ato heróico. Assim, apesar de sua caracterização pela força, não se deve simplesmente associar Héracles aos demais heróis homéricos. Tal como o vemos na *Ilíada* e na *Odisséia*, ele é certamente tão brutal quanto qualquer outro, sendo freqüentemente nomeado com a significativa perífrase βίη Ἡρακλείη, ‘força’ ou ‘violência de Héracles’. Mas a versão homérica parece ter-lhe acentuado um certo tipo de violência, querendo encontrar nele maior correspondência com os demais heróis<sup>42</sup>. Um indício desse processo pode ser

---

cristalizados inegavelmente em torno à noção primordial de Força: uma força tal que não pode ser contida nem pelas portas de ouro do Olimpo nem no oco dos lares heróicos.” Vejam-se também as observações da autora no seu estudo mais recente: VERBANCK-PIÉRARD, 1992, p. 56, nota 13.

<sup>40</sup> Para a opinião de M. West veja-se a nota 5 *supra*. Veja-se também KULMANN, 1956, p. 33 e 34: «a intervenção divina <Götterapparat> dessa epopéia de Héracles exerceu uma grande influência sobre a composição do mundo dos deuses da epopéia posterior – e isso significa sobretudo a epopéia homérica. Na medida em que ela é colocada em relação com o acontecimento humano, a antiga saga dos deuses ganha um novo significado: também a relação dos deuses entre si pode, como se sabe agora [*i.e.* a partir do exemplo dessa epopéia de Héracles], ser relevante para a vida de um único homem [...]. [...] em todo caso, os principais componentes dessa epopéia, a ação divina e a humana, podem ser remetidos a dois gêneros poéticos distintos, a saber, a canção sobre heróis e a canção sobre deuses». Para W. Schadewaldt, a freqüência das referências a Héracles nos poemas homéricos sugere que originalmente todas elas pertenceriam a uma mesma narrativa. Essa narrativa contaria as ameaças a Zeus por parte do Tártaro e dos Titãs: filho de Zeus, Héracles seria um instrumento a serviço do reinado de seu pai. A hipótese de Schadewaldt permitiria incluir-se o confronto entre um herói e um deus no contexto mais ‘aceitável’ do confronto dos deuses entre si (veja-se TREU, 1968, p. 21, que se refere a SCHADEWALDT, W. *Iliastudien*, p. 118). Como observa M. Treu, W. Schadewaldt seguiu U. von Wilamowitz-Möllendorf e M. Pohlenz ao tentar reconstituir uma única fonte antiga dos relatos sobre Héracles nos poemas homéricos.

<sup>41</sup> TREU, 1968, p. 20-24, critica as posições de U. von Wilamowitz-Möllendorf e de W. Schadewaldt, afirmando que as referências ao herói na *Ilíada* não podem ser associadas numa mesma camada de composição poética: às vezes Héracles é o herói solitário que combate os monstros, às vezes ele é aquele que os deuses ajudam e que toma parte na disputa divina pelo poder. A passagem de M. Nilsson referida é a seguinte (1932, p. 201): “Esse Héracles é o homem forte, confiando apenas na sua força física, que uma época rude e sem lei criou.”

<sup>42</sup> Βίη Ἡρακλείη: *Ilíada*: II, 658, 666, V, 638, XI, 690, XV, 640, XIX, 98; *Odisséia*, XI, 601; *Teogonia*: 289, 315, 332,



encontrado na observação de E. R. Dodds, segundo a qual o ardor guerreiro e a cólera dos heróis homéricos jamais deixam de aparecer como fenômenos psíquicos temporários e localizados. Ou seja, nenhum herói homérico enlouquece propriamente, nem na *Iliada* nem na *Odisséia*. Já a mitologia de Hércules que nos chega por fontes diversas conhece mais de um episódio de loucura, sendo a versão mais significativa a da tragédia de Eurípides<sup>43</sup>.

Além da relação particularmente estreita de Hércules com uma violência desgovernada e alheia a quaisquer ideais de nobreza, observemos com W. Burkert que ele nunca foi um modelo para os gregos, seu perfil sendo mais popular e burlesco do que literário<sup>44</sup>. Paralelamente às referências literárias, as transformações graduais de sua figura ao longo das épocas arcaica e clássica parecem dever muito à iconografia e à transmissão oral<sup>45</sup>. Além do mais, a diversidade dos

943, 982; *O escudo de Hércules*: 52, 69, 115, 349, 416, 452. Em *Iliada*, XVIII, 117 a expressão é Βήη Ἡρακλῆος. Veja-se BURKERT, 1977, p. 321: “Na medida, então, em que Hércules foi trazido para o âmbito da epopéia heróica, foram-lhe anexadas façanhas mais heróicas [...]” E do mesmo autor (1979, p. 94): “[...] Hércules não é fundamentalmente uma figura heróica no sentido homérico: ele não é um guerreiro lutando contra guerreiros e se interessa principalmente pelos animais, assim como um selvagem coberto com uma pele de animal”. Em 1992, p. 125, ainda Burkert observa que a fórmula Βήη Ἡρακλείη implica violência e marca, em detrimento de características mais antigas, o aspecto guerreiro de Hércules. Burkert observa por exemplo que a aventura com Áugias é “sucessivamente heroicizada na narrativa grega: Hércules voltou atrás e matou Áugias; a honra do herói violento é assim restabelecida, mesmo se ele foi obrigado a uma tarefa tão humilde”. E mais à frente (p. 126): “Os poucos elementos da situação provavelmente mais antiga que se conservam, baseada num escrupuloso compromisso com as forças da natureza selvagem ou, mais ainda, com as potências do além, previsíveis atrás da Natureza, tornam-se progressivamente reprimidos ou marginalizados em nome do elemento heróico-guerreiro que está no centro da atenção.” KIRK, 1974, p. 194, segue o mesmo caminho ao observar que *Odisséia*, XXI, 27 (relato do assassinato por Hércules do seu hóspede Ífito (ὅς ὦν κείνον εὐντα κατέκτανεν ᾧ ἐνὶ ὄκῳ)) é “uma das várias indicações de que Homero extraiu Hércules de uma fonte que era essencialmente hostil ao herói ou, ao menos, não tentou disfarçar seu lado destruidor e anti-social”. Veja-se também LORAUX, 1981, p. 495, que lembra o patronímico Ἀλκείδης, “descendente de Alceu”, o qual enfatiza, na possível associação com o termo homérico ἄλκη, a relação do herói com a força. Ἀλκείδης era o primeiro nome do herói antes de ser rebatizado pela Pítia para ser purificado do homicídio dos próprios filhos (*Biblioteca*, II, 4, 12; Diodoro, IV, 10).

<sup>43</sup> DODDS, E. *Os gregos e o irracional*. Trad. por L. S. B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 16-17, cita diversos exemplos do ardor guerreiro na *Iliada* (em especial a fúria de Heitor descrita em XV, 605 et seq.) e observa: “destes casos a idéia para a posse verdadeira (δαίμονων) é um passo; mas é um passo que Homero não dá”. Assim como o *Ajax* de Sófocles, o Hércules de Sófocles e o de Eurípides exemplificam a valorização trágica dos desvios humanos quando se trata de recuperar os heróis mitológicos, homéricos ou não. Vale lembrar o quanto essa valorização é contundente na produção de Eurípides em geral.

<sup>44</sup> BURKERT, 1992, p. 112, que lembra os epítetos tradicionais do herói: ἀλεξίκακος e κηραμύντης. Veja-se também KIRK, 1974, p. 203: “Curiosamente, sua vida variada não gerou a trama de muitas tragédias (por oposição à de dramas satíricos). As *Traquinias* de Sófocles e o *Hércules* de Eurípides são as que sobreviveram e, significativamente, tratam em cada caso de sua morte iminente e de sua loucura. É evidente que o conteúdo das suas provas carecia demasiadamente de profundidade para ser intensamente dramático, e Hércules ganhou uma reputação maior no teatro como figura burlesca, como devasso, bêbado e ator pícaro de grandes proezas por meio de sua força do que como um personagem augusto merecendo

episódios relativos a Hércules estimulou a produção de obras literárias de teor e qualidade muito diversos. Aristóteles nos dá um importante testemunho quando inclui uma parte dos poemas a respeito de Hércules entre os exemplos de obras mal compostas, porque construídas em torno a um ‘personagem’ e não a uma ‘trama’<sup>46</sup>.

Todavia, a composição de sua figura segundo padrões mais populares do que literários não impediu o estabelecimento de uma estreita relação de Hércules com o ciclo épico e os poemas homéricos. Para tentar determinar a antiguidade do olhar homérico sobre Hércules, C. Baurain salientou os elementos heróicos das figuras gravadas nas estelas micênicas do Círculo A e habitualmente denominadas ‘gênios minóicos’. Apesar da atitude humana dessas representações, esse autor sustenta que elas não devem ser consideradas seres híbridos. Esse seria, por exemplo, o caso da deusa egípcia Túeris, com a qual os gênios minóicos já foram equivocadamente comparados<sup>47</sup>. Assim como as freqüentes comparações dos heróis homéricos com o leão, os gênios minóicos aparecem como leões por representarem a imagem da ‘plenitude dos valores guerreiros’<sup>48</sup>. Juntamente com a atitude guerreira, esses gênios se aproximam do herói homérico na medida em que são freqüentemente representados aos pares, como se sua natureza agonística

a divindade última. Em parte isso é uma questão relativa às atitudes religiosas do século V a.C. Todavia, poucas pessoas nas cidades maiores teriam tendência a considerá-lo como algo próximo de Apolo ou mesmo de Dioniso.”

<sup>45</sup> BURKERT, 1992, p. 112-113.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, VIII, 1451a: “Una é a estória <μῦθος δ’ ἔστιν εἷς>, mas não por se referir a uma só pessoa, como crêem alguns, pois há muitos acontecimentos e infinitamente vários, respeitantes a um só indivíduo, entre os quais não é possível estabelecer unidade alguma <πολλὰ γὰρ καὶ ἄπειρα τῷ ἐνὶ συμβαίνει, ἐξ ὧν οὐδέν ἐστιν ἓν>. Muitas são as ações que uma pessoa pode praticar, mas nem por isso elas constituem uma ação una. Assim, parece que tenham errado todos os poetas que compuseram uma *Heracleida* ou uma *Teseida* ou outros poemas que tais, por entenderem que, sendo Hércules um só, todas as ações haviam de constituir uma unidade”. SOUZA, Eudoro de (Trad.). *Poética*. São Paulo: Ars Poetica, 1992; tradução ligeiramente modificada.

<sup>47</sup> Túeris é a deusa benévola da fertilidade, representada com o corpo de um hipopótamo e a cabeça de uma mulher.

<sup>48</sup> BAURAIN, 1992, p. 85-86. O autor lembra que os símiles homéricos referem-se ao leão para mostrar os combatentes mais ilustres no ápice de sua glória (p. 98, onde se propõe como exemplo *Iliada*, XV, 630-645), e cita (p. 87) as palavras de SCHNAPP-GOURBEILLON, A. *Lions, héros, masques: Les représentations de l’animal chez Homère*. Paris: La Découverte, 1981, p. 39: “o leão é mais do que um modelo, ele é o interlocutor de uma sociedade que se revela a si mesma” (veja-se também p. 56-58). Da mesma forma, o gênio minóico seria “uma tradução em imagem dos heróis no máximo de si mesmos” (BAURAIN, 1992, p. 100). A influência das representações da deusa hipopótamo egípcia Túeris, esposa do deus Bés, como explicação dos gênios minóicos foi proposta por SAMBIN, C. *Génie minoen, génie égyptien. Un emprunt raisonné. Bulletin de Correspondance Hellénique*, Athènes, v. 63, p. 77-96, 1989. A crítica e a refutação dessa hipótese por C. Baurain, já apresentada pelo autor em trabalhos anteriores (em colaboração com P. Darcque: vejam-se as indicações na nota 2, p. 67 de seu artigo), parecem-me suficientemente fundadas (em particular p. 94-95).

determinasse que eles não podem ser percebidos de outro modo<sup>49</sup>. Ao concluir seu estudo, o autor afirma que “a iconografia creto-micênica leva-nos a acreditar que as alusões às ‘provas’ de Hércules encontradas na *Iliada* e na *Odisséia* remetem a narrativas tradicionais que já circulavam na época dos túmulos em poço do Círculo A de Micenas”, quer dizer, em torno do século XIII a.C.<sup>50</sup>.

Nos poemas homéricos e nos de Hesíodo as façanhas de Hércules são designadas pelo termo ἄεθλος. Na forma masculina, ἄεθλος significa ‘competição’, ‘prova’, ‘labor’; na forma neutra, ‘prêmio’; menos freqüentemente, a forma neutra pode também assumir um dos sentidos da forma masculina. Além da aspereza do esforço despendido, a caracterização de um herói pela ‘prova’ (ἄεθλος) que foi capaz de desempenhar sugere que ele esteja a serviço de alguém, já que o termo se refere comumente a tarefas impostas por um contexto preestabelecido: uma competição cujas regras são tradicionais ou propostas, uma prova determinada por um rei ou por uma rainha como condição para a obtenção de um prêmio (freqüentemente o casamento com a princesa)<sup>51</sup>. Ao situarmos as proezas de Hércules no contexto da mitologia grega, percebemos que elas freqüentemente se inserem no esquema narrativo tradicional de ‘procura’, segundo

<sup>49</sup> BAURAIN, 1992, p. 100, que enfatiza a importância do trítion de Mália, obra maior da arte minóica, na confirmação da importância da paridade para a compreensão do ‘gênio minóico’.

<sup>50</sup> BAURAIN, 1992, p. 101. O autor resume assim seu argumento (p. 103): “a análise iconográfica dessas cerca de 65 representações do ‘gênio minóico’ concorda precisamente com aquilo que cada um reconhece como característica dos heróis: figuras intermediárias entre o mundo divino e o dos humanos, participando ao mesmo tempo da natureza divina e da natureza humana, mestres dos animais, apresentados como fixos”. Sobre as estelas dos círculos tumulares A e B de Micenas consultar-se-á com proveito o estudo de TORRALVO, A. C. A iconografia das estelas funerárias dos Círculos Tumulares A e B de Micenas. *Classica*, São Paulo, v. 7/8, p. 33-51, 1994-1995, particularmente p. 37-38: “Parece que temos de fato dois repertórios iconográficos diferentes relacionados a expressões de qualidades socio-políticas e de status, os quais parecem ter seguido o desenvolvimento cronológico da cultura. A representação do carro e do leão da transição do Heládico Médio III para o Heládico Recente I (c. 1650-1500 a.C.) dará lugar aos grupos antitéticos e hieráticos de leões e grifos do Heládico Recente IIIA:1 em diante, como o relevo da Porta dos Leões em Micenas e muitos selos e anéis de sinete. O primeiro repertório exalta as qualidades individuais dos membros de uma elite. Já o segundo utiliza o leão, o grifo e outros animais como guardiões da autoridade do governante que a está exercendo.”

<sup>51</sup> Para KULLMANN, 1956, p. 27, nota 3, em *Iliada*, XIX, 133 ἄεθλος já tem “uma representação inteiramente firme, mesmo se uma representação do assim chamado *dodecatblos* precisa ficar em aberto”. Para os sentidos de ἄεθλος em geral veja-se LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1990, s. n.: ‘competição’ <contest>, ‘labor’ <toi>, para o masculino, e ‘prêmio’ <prize> para o neutro; SNELL B. *Lexikon des frühgriechischen Epos*: Im Auftrag des Akademie des Wissenschaften in Göttingen vorbereitet und herausgegeben vom Thesaurus Linguae Graecae. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955-2001: ‘cansaço, realização penosa’ <Mühsal, anstrengende Verrichtung>, ‘tarefa difícil’ <schwierige Aufgabe>, ‘competição’ <Wettkampf> para o masculino, “prêmio numa competição atlética ou musical [...] Prêmio na luta pelo título da maior virtude guerreira Segundo a decisão de um conselho de arbitragem [...] Prêmio pela execução de uma tarefa proposta” <Preis im gymnischen oder musischen Wettkampf [...] Preis im Streit um den Rang der größeren kriegerischen Tüchtigkeit nach Entscheidung durch ein Schiedsgericht [...] Preis für die Erfüllung einer gestellten Aufgabe>”, para o neutro; CHANTRAINE, P.

o qual uma ajuda externa ocasional (especialmente a de uma mulher desejável, com freqüência uma princesa) determina o êxito da empresa<sup>52</sup>.

Na *Ilíada* ἄεθλος é freqüentemente empregado acerca do combate guerreiro, conferindo ao termo uma outra ênfase: a dinâmica que um ἄεθλος compreende – em que cada feito é apresentado como uma missão e coroado com um prêmio – aparece no poema inserida na catástrofe indistinta de uma guerra tão monumental que excede os próprios limites da narrativa. A grandeza de cada ‘prova’ mergulha então na sucessão de fatalidades em que ela acontece. As conquistas guerreiras são logo ameaçadas por novas catástrofes<sup>53</sup>. Na *Odisséia* o mesmo termo indicará os sofrimentos de Ulisses, um herói que terá com Hércules mais de uma afinidade<sup>54</sup>.

Ἄεθλος é portanto o termo que marcará essencialmente a imagem literária de Hércules. Uma mudança de mentalidade na época clássica fará com

*Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots.* Paris: Klincksieck, 1999: ‘luta, combate, prova’ <lutte, combat, épreuve>, para o masculino, ‘o prêmio de um concurso’ <le prix d’un concours>, para o neutro. Veja-se também LORAUX, 1989, chap. 2, p. 54-72, que, diante das dificuldades de tradução do termo, propõe “unificar-se o ἄεθλος na categoria daquilo que dá lugar a um ἄεθλον”, quer dizer, a um prêmio, uma recompensa. Segundo a autora, o termo ἄεθλος designa os trabalhos de um Hércules cansado e subjugado, “de cujas façanhas os textos homéricos acentuam a miséria e a ignomínia” (p. 68). JOURDAIN-ANNEQUIN, 1989, p. 432, apoiando-se em TRÜMPY, H. *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos: Untersuchungen zum Wortschatze Homers.* Freiburg (Sch.): Paulusdruckerei, 1950; assim como em SNELL, 1955-2001, e opondo-se a CHANTRAINE, 1999, afirma que “a pena e o sofrimento são integrantes do ἄεθλος desde que nós o conhecemos”. Penso, todavia, que o argumento de Chantraine permanece incontornável: para se estabelecer a etimologia do termo “somos constrangidos pelo fato de que o sentido original não está assegurado”. ADRADOS, F. R. *Diccionario griego-español.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980. v. 1; s.v. *áthlos*, mantém a reticência de Chantraine: “1. *hazaña, proeza, gener. concebida como esfuerzo penoso [...]. 2. hazaña infausta, acción calamitosa [...].*”

<sup>52</sup> BURKERT, W. *Mito e mitologia.* Trad. Por M. H. R. Pereira. Lisboa: Edições 70, 1992b. (Col. Perspectivas do homem); p. 22-23. O autor parte das considerações de W. Propp (*Morfologia do conto*, 1928) para identificar na mitologia grega em geral a recorrência do esquema narrativo encontrado em diversas outras mitologias: “Assim, os ‘trabalhos’ de Hércules pertencem naturalmente a este tipo. Por exemplo, para ganhar os bois de Gerião, o herói tem de vaguear até os confins da terra, no longínquo ocidente, forçar o deus do sol a pôr-lhe à disposição a sua taça dourada, na qual ele pode viajar sobre a corrente do Oceano, até à ‘Ilha Vermelha’: aí mata o pastor, o cão de guarda de duas cabeças, o senhor tricórpore do gado de Gerião, e finalmente, traz de volta, com algumas dificuldades, os bois para Argos. De modo semelhante, de cada vez com particularidades marcantes, Hércules traz cavalos, javalis, corças, maçãs de ouro, até mesmo a oliveira de Olímpia.”

<sup>53</sup> TRÜMPY, 1950, p. 151: “O fato de que competição e (ocasionalmente) combate guerreiro se encontram nessa palavra explica-se pelo significado comum fundamental. Existe habitualmente uma clara separação entre o esporte e a guerra. Não existe alternância dos *termini* como é corrente na nossa língua [*sic.* em alemão, como, aliás, também em português]. Os versos *Ilíada*, XVI, 589-591 mostram a separação. [...] A separação correspondente encontra-se ainda em *Ilíada*, XXII, 158 et seq. e XXIII, 531.”

<sup>54</sup> TRÜMPY, 1950, p. 150: “Em doze casos em Homero e em cinco em Hesíodo ἄεθλος (a maioria das vezes no plural) indica alguns esforços <*Anstrengungen*>, com particular freqüência os de Ulisses (por exemplo *Odisséia*, I, 18 e IV, 170) e os de Hércules (por exemplo *Ilíada*, XVIII, 133, *Odisséia*, XI, 622, 624, Hesíodo, *Teogonia*, 951, *Escudo de Hércules*, 94, 127). Dentre esses casos, quatro pertencem realmente ao âmbito guerreiro [...].”

que se estreite a associação de seu esforço com o sofrimento. Suas ‘provas’ serão então freqüentemente designadas pelo termo πόνος, “estritamente ligado”, segundo C. Jourdain-Annequin, “à concepção trágica do herói”<sup>55</sup>. Πόνος só foi empregado em relação com Hércules muito tempo depois de ἄθλος (forma clássica ἄθλος), nunca chegando a ter a mesma importância. É especialmente significativo que os numerosos empregos de πόνος em Homero e em Hesíodo não incluam nenhuma das referências ao herói, não obstante serem estas relativamente numerosas. A oscilação entre os dois termos nas referências a Hércules reflete o debate gerado pelas transformações características da passagem da época arcaica para a clássica e a nova mentalidade que progressivamente se cria. O sofrimento e o cansaço desse Hércules são limites que demarcam a efetividade de uma força sem parâmetros, correspondendo ao anseio por limites que então se impõe. Note-se todavia que mesmo durante a época clássica a forma contrata ἄθλος continuará a ser empregada para caracterizar as ‘provas’ de Hércules, até se tornar, na época helenística, “o termo tópico para denominar as obras, a partir de então, canônicas” do herói. E ainda hoje os gregos falam dos ἄθλοι de Hércules<sup>56</sup>.

Na esteira do latim conhecemos as ocasiões do desempenho de Hércules como ‘trabalhos de Hércules’: *Herculis arumnae* ou *labores*. Todavia, a tradução por

<sup>55</sup> JOURDAIN-ANNEQUIN, 1989, IVE Partie, chap. 1, p. 428-472; p. 432 para a citação. A mesma autora observa (p. 431): “em referência aos trabalhos guerreiros o termo πόνος nunca é empregado em Homero em relação com Hércules; os trabalhos enquanto πόνος aparecem ligados na época clássica à tragédia”. Veja-se também LORAU, 1989, p. 66: “É nos seus Trabalhos designados como πόνου (ou como μόχθοι, recorrendo-se a um dos sinônimos mais constantes de πόνος), que se exprime essencialmente a personalidade do herói através dos textos da época clássica.” LORAU, 1989, p. 145: “herói do πόνος, quer dizer, da pena como glória”. A expressão ‘herói do πόνος’ também é empregada por ROMILLY, J. *La Grèce antique à la découverte de la liberté*. Paris: De Fallois, 1989, p. 154, nota 11. Para P. Lévêque e A. Verbanck-Piérard (1992, p. 46), uma ética se desenvolve em volta de Hércules, “fundada na glorificação do πόνος, do esforço doloroso graças ao qual se podem liquidar os restos confusos do mundo caótico das origens”.

<sup>56</sup> JOURDAIN-ANNEQUIN, 1989, p. 437-438. Sobre as referências ao herói na *Biblioteca* (113 ocorrências, superadas em quantidade – entre os deuses e os heróis – somente por Zeus, que merece 156), a autora observa que ἄθλος é o “termo que, ao longo dos séculos, designa de maneira tão corrente os trabalhos de Hércules que ele acaba identificando-se quase completamente com eles” (p. 432). E mais à frente, sobre as ocorrências da *Biblioteca* (p. 437): “[...] mais nenhuma menção de πόνος, também nenhum indício de μόχθος que, na época clássica, permutava-se tão freqüentemente com πόνος. Nenhuma menção, enfim, de ἔργον (ou ἔργα): apenas o verbo ἐργάζομαι aparece uma vez, no episódio bem conhecido da fabricação da lira pelo menino Hermes. Mais nenhuma hesitação nesse contexto: as proezas de Hércules – aliás, entre outras – são somente ἄθλοι”. Depois de ter observado que o termo ἄθλος aparecia dezenove vezes em referência aos trabalhos de Hércules, num total de vinte e uma ocorrências em toda a obra, a autora conclui (p. 437-438) que ἄθλος “tornou-se então o termo tópico para denominar as façanhas doravante canônicas [...]. Pois essa é a única constante de Homero a Apolodoro – aplicado a Hércules, ἄθλος permanece a tarefa imposta, e o herói, aquele que, para outrem, se submete a tantas penas”.

‘trabalho’ é boa para πόνος mas ruim para ἄθλος, pois alude ao esforço e ao sofrimento, características do primeiro termo, e não ao mundo da competição e da luta, erigido por ἄθλος. Por outro lado, a distinção entre πόνος e ἄθλος se faz necessária justamente porque os dois termos podem ser associados na guerra. Ora, esse tipo de combinação parece fazer parte de nossa herança cultural que, com seu classicismo intermitente, resgata Hércules de tempos em tempos como emblema de um êxito impossível. Do meu ponto de vista, esse é um dos temas mais importantes para uma interpretação dessas ‘provas’ de Hércules: suas diversas versões estabeleceriam alguma relação entre a efetividade das proezas, preferencialmente expressa por ἄθλος, e o esforço nelas despendido, próprio da esfera de πόνος. Por uma variedade de motivos que não se poderia resumir aqui, o período clássico sobrevalorizou o segundo aspecto, às vezes paralelamente, às vezes em detrimento do primeiro. Teócrito, por exemplo, escrevendo no século IV a. C., combina as duas raízes ao dizer de Pisandro de Camiro que *primeiro dentre os poetas de outrora ele escreveu sobre o filho de Zeus, o combatente-de-leão, de mão certa, e contou todas as provas que ele penou* < χῶσσους ἔξεπόνασεν εἰπ’ ἄέθλους ><sup>57</sup>.

Quando contextualizamos os ἄθλοι de Hércules no quadro dos valores da *Ilíada*, a condição de servidão e de sofrimento em que eles acontecem contrasta-se com a altivez da τιμή guerreira que distingue o poema. G. S. Kirk chega a falar numa ‘obsessão pela τιμή na *Ilíada*. Nesse contexto, as excepcionais aptidões de Hércules têm um valor ambíguo. Enquanto as artimanhas de Hera fizeram dele o servidor de Euristeu, os heróis da *Ilíada* são, com raras exceções, reis em seus países de origem<sup>58</sup>. Na aliança entre esses reis o poema valoriza os laços de lealdade que consolidam toda aristocracia guerreira. A *Ilíada* pode assim criar um mundo de ações ardentes que dificilmente deixaria de mencionar as façanhas

<sup>57</sup> WEST, 2003, p. 178, epigrama 22.

<sup>58</sup> Na *Ilíada* as exceções são Tersites, Taltíbio e Pátroclo. A tensão existente nos poemas homéricos entre a fixidez social exprimida pela τιμή e a competitividade suposta pela ἀρετή são salientadas com muita lucidez por M. Finkelberg em seu Τιμή and ἀρετή in Homer. *Classical Quarterly*, Oxford, v. 48, n. 1, p. 14-28, 1998. New Series. A autora ressalta a importância da competitividade na ética heróica dos poemas homéricos (p. 15-16): “[...] não somente o sucesso, como na formulação de Adkins, mas o simples fato de se participar da competição seria suficiente ou para qualificar ou para desqualificar uma pessoa como integrante da categoria dos possuidores de ἀρετή. [...] Assim, emulação mútua e participação enquanto tal eram os dois fatores essenciais para a visão básica grega dos valores competitivos”. A autora apóia sua argumentação citando Píndaro. *XI ode Neméia*, 29-32, e Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a 3-7. Na seqüência do texto, M. Finkelberg mostra como os valores competitivos estão ligados na *Ilíada* a uma noção de honra (τιμή) em larga medida fixa e hierárquica, que se sobrepõe ao próprio resultado das competições: “Parece então que, na medida em que não temos nenhum termo melhor para designar uma sociedade cujo valor central é o da honra, a ‘cultura de vergonha’ <shame-culture> de Dodds seria uma caracterização muito mais apropriada da sociedade homérica do que os ‘valores

de Hércules. Mas o herói está ausente dos principais acontecimentos e, com uma única exceção, só é mencionado nas falas dos heróis. Oriundo de uma tradição mitológica distinta, ele é localizado pelo poeta cerca de duas gerações atrás da dos combatentes de Tróia.

### 2.1 Hércules saqueador de cidades

Três passagens da *Iliada* informam-nos que Hércules é um saqueador de cidades. Isso o aproxima dos heróis homéricos em geral, pois é o saque que dá sustento aos exércitos vindos de tão longe participar do cerco de Tróia. Hércules, por seu turno, também aparece em Homero como um viajante.

No catálogo das naus tomamos conhecimento de que Tlepólemo, um dos chefes da expedição contra Tróia, é filho de Hércules com Astióqueia, tendo nascido depois que o herói a raptou durante o saque de Éfira<sup>59</sup>.

Uma segunda passagem conta o combate do mesmo Tlepólemo com Sarpédon, levando à morte do primeiro e à salvação do segundo pela intervenção de Zeus<sup>60</sup>. O poeta não deixa passar despercebido que um é neto e o outro, filho de Zeus<sup>61</sup>. Na altercação que antecede o combate entre os dois, Tlepólemo desafia Sarpédon duvidando de sua descendência:

*“Sarpédon, conselheiro dos Lícios, por que  
vir aqui agachar-se de medo, tu, homem  
não afeito a batalhas? És um pseudo-filho  
de Zeus-que-porta-o-escudo. Estás abaixo, muito  
abaixo dos que outrora Zeus gerou, heróis  
como Hércules, meu pai, coração-de-leão, ânimo  
fugoso.  
<ἀλλ’ οἷόν τινα φασὶ βίην Ἡρακλείην  
εἶναι, ἔμῶν πατέρα θρασυμέμνονα θυμολέοντα>  
Ele que um dia esteve aqui, buscando  
os cavalos, promessa do rei Laomedonte;  
veio com seis naus, poucos guerreiros, porém*

competitivos’ <competitive values> de Adkins” (p. 19). Para a caracterização dos heróis como reis, veja-se por exemplo *Iliada*, XIV, 379, onde o poeta se refere a Diomedes, Odisseu e Agamêmnon dizendo que “mesmo feridos os próprios reis ordenavam-nos [*scil.* os soldados]” <τοὺς δ’ αὐτοὶ βασιλῆες ἐκόσμεον οὐτάμενοί περ> (seus nomes próprios vêm em seguida, 380).

<sup>59</sup> HOMERO. *Iliada*, II, 653-670. Veja-se especialmente 660: *πέρσας ἄστυα πολλὰ διοτρεφῶν αἰχῆων*. Mais à frente, tomamos conhecimento de que Tlepólemo, tendo matado o tio materno, foi obrigado a fugir; depois de enriquecer, agora ele participa do cerco de Tróia (*Iliada*, II, 658).

<sup>60</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 628-676.

<sup>61</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 631.

*saqueou Ílion, as ruas lhe deixou vazias.*  
 <ὄς ποτε δεῦρ' ἔλθων ἔνεχ' ἵππων Λαομέδοντος  
 ἔξ οἴης σὺν νηυσὶ καὶ ἀνδράσι παυροτέροισιν  
 Ἰλίου ἐξαλάπαζε πόλιν, χήρωσε δ' ἀγυιάς>  
*Mas tu és pusilânime e os teus vão morrendo!*  
*Não creio, ó Lício, possas dar auxílio aos Tróicos,*  
*ainda que te alardeies muito forte. Os umbrais*  
*do Hades vão transpassar, domado por meu braço!"*  
*A ele, Sarpédon, chefe lício, por seu turno,*  
*repliquou: "Sim, Tlepólemo, por desatino*  
*o altivo Laomedonte levou Ílion sacra*  
*à ruína pelo herói, seu benfeitor de outrora.*  
*O rei, com más palavras, negou-lhe os cavalos*  
*que de tão longe viera buscar. Mas a ti*  
*a morte e a Moira negra alcançarão; meu dardo*  
*te domará, trazendo-me renome. Ao Hades*  
*de célebres cavalos há de dar teu ânimo."*<sup>62</sup>

Ao lembrar a Sarpédon a antiga devastação de Tróia por Hércules, Tlepólemo quer projetar-se em seu pai para anunciar sua vantagem no combate, que também acontecia em Tróia. É uma marca da *Ilíada* encontrar nos feitos do pai a excelência do filho, em especial nesse tipo de mútua provocação com que dois heróis antecipam um combate. A vitória de Sarpédon parece obedecer mais a um destino inflexível do que à sua superioridade ou a uma justiça divina, ausente, aliás, tantas vezes do poema. Ao indicar que lançaram juntos (ἀμαρτή)<sup>63</sup> suas lanças, o poeta marca o paralelismo entre os dois guerreiros. O texto também é claro ao dizer que o ferimento de Sarpédon não foi fatal somente por causa da intervenção de Zeus<sup>64</sup>. Em seguida, quando Ulisses hesita entre perseguir Sarpédon e os Lícios, novamente sabemos que a hora de Sarpédon não havia chegado<sup>65</sup>. Desta vez, porém, é o destino de Ulisses que, pelas mãos de Atena, determinará a seqüência dos acontecimentos: “a Moira a Odisseu não ditara/matar com

<sup>62</sup> HOMERO. *Ilíada*, V, 633-656. Os ‘cavalos de Laomedonte’ aludidos em 640 fazem parte do episódio da luta de Hércules contra o monstro marinho que comento abaixo (item 2.3). Depois de vencer o monstro e salvar a filha de Laomedonte, Hesíone, Hércules deveria receber em pagamento as éguas com que Zeus havia presenteado o rei. Como este nega o pagamento ao herói, ele volta e saqueia a cidade (segundo KIRK, G. S. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. v. 2; ad 640-642).

<sup>63</sup> HOMERO. *Ilíada*, V, 656.

<sup>64</sup> HOMERO. *Ilíada*, V, 662.

<sup>65</sup> HOMERO. *Ilíada*, V, 668-673.



brônzea lança o nascido de Zeus./Por isso Atena o incita a perseguir os Lícios”<sup>66</sup>.

Uma terceira passagem nos fala ainda desse Hércules guerreiro e saqueador, quando Nestor conta a Pátroclo as façanhas de sua mocidade. Somos então informados de que Hércules devastou Pilos, tendo assassinado muitos dos homens, inclusive os onze irmãos de Nestor<sup>67</sup>. Essa passagem também é útil porque nos informa que Hércules pertence à geração dos pais de Nestor, já que este era ainda criança quando do saque de Pilos. Como o próprio Nestor não está mais em idade de combater e acompanha a expedição apenas como conselheiro, o relato nos permite situar Hércules cerca de duas gerações atrás da dos combatentes de Tróia<sup>68</sup>.

## 2.2 Hércules e os deuses

Outra importante característica de Hércules na epopéia homérica é a proximidade dos deuses. Isso não o distingue necessariamente de outros heróis, mas é sem dúvida especialmente marcante por ser ele filho de Zeus. Sua situação privilegiada é comparável apenas com a de Sarpédon, outro filho de Zeus, mas um herói sem dúvida bem menos proeminente. Para G. Nagy, a proximidade entre Hércules e os deuses é um traço característico do modelo indo-europeu de herói, mais pronunciado nele do que nos demais heróis homéricos<sup>69</sup>.

No caso de Hércules essa proximidade é elaborada no contexto da

<sup>66</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 674-676.

<sup>67</sup> HOMERO. *Iliada*, XI, 690-692.

<sup>68</sup> Veja-se principalmente *Iliada*, XI, 690: ἐλθὼν γὰρ ὅ' ἐκάκωσε βῆ' Ἡρακλείη τῶν προτέρων ἐτέων. O fato de que seu filho Tlepólemo participa da expedição contra Tróia contradiz um pouco o cálculo da idade de Hércules, aproximando-o dos heróis homéricos em uma geração. Mas podemos relativizar esse dado supondo que Hércules concebeu esse filho já numa idade relativamente avançada. O mais importante no que tange a esse tipo de consideração é que ela está longe de poder encontrar uma resposta definitiva num mito tão vasto como o de Hércules. Quanto à presença de Nestor na expedição, notemos que no início do canto XIV ele cogita na possibilidade de tomar parte no combate, mas logo opta por juntar-se a Agamêmnon para ajudá-lo a deliberar (*Iliada*, XIV, 16-25). Ao meu ver, o episódio dá maior testemunho do ardor guerreiro ainda vivo no herói do que da real possibilidade de vitória num combate.

<sup>69</sup> Nagy, 1990, p. 14-15. O emprego de ἡμίθεοι no fr. 204 Merkelbach-West de Hesíodo, entre outras passagens, “denota claramente um parentesco divino direto de um dos lados, não simplesmente um estatuto semidivino”. O guerreiro homérico, por sua vez, vive muitas gerações depois da dos deuses: “É como se o modelo do herói indo-europeu não fosse mais apropriado para a tradição homérica da narrativa épica, enquanto ela continuava a sê-lo para outras tradições poéticas, como por exemplo a hesiódica. [...] Parece que o formato épico é mais especializado, mais restrito, do que outras formas de poesia, e que ele não pode tolerar facilmente a semântica de um modelo indo-europeu que contradiz as genealogias de seus próprios heróis, ao mesmo tempo mais especializadas e mais restritas”. Quanto a Sarpédon, sua morte é um *locus classicus* referido nos comentários homéricos acerca da tensão entre a vontade de Zeus e as imposições do destino (*Iliada*, XVI, 419-457). Pode-se também encontrar alguma semelhança de Hércules com Menelau, que, por ser genro de Zeus, viverá após a morte a luxuriante vida

relação conflituosa entre Zeus e Hera, na qual ora o poeta marcará as traições do marido e o ciúme da esposa, ora a disputa pelo poder. Enquanto herói proeminente e filho de uma relação extraconjugal de Zeus, Hércules oferece um ângulo propício para se abordar o tema do casamento divino, decisivo para a *Ilíada* na medida em que Zeus, a pedido de Tétis, passou a apoiar os Troianos. Ao mesmo tempo, é esse tema que dá alguma continuidade às referências ao herói no poema, restritas no mais das vezes a rápidas alusões. Assim como a proteção de Atena – que em Homero só aparece numa rápida alusão – a animosidade de Hera é um elemento essencial e aparentemente antigo na mitologia de Hércules<sup>70</sup>.

O zelo de Zeus por Hércules aparece quando Hera trama desviar sua atenção e intervir livremente em favor dos gregos. Todo esse episódio compreende o embelezamento da deusa<sup>71</sup>, seus pedidos de ajuda a Afrodite e ao Sono<sup>72</sup>, a sedução de Zeus, que adormece<sup>73</sup>, a atuação de Possêidon junto aos Aqueus<sup>74</sup> e, finalmente, o despertar colérico de Zeus, suas ameaças a Hera e o retraimento desta<sup>75</sup>. Além de sua importância para a narrativa da guerra e a caracterização do casal divino, o dolo de Hera também permite ao poeta referir-se três vezes à tempestade que ela teria lançado sobre Hércules no passado. Na primeira dessas referências, a deusa tenta persuadir o Sono a colaborar com seu ardil. Mas o deus recusa o pedido lembrando-lhe a terrível cólera de Zeus:

*“Hera Augusta, divina progénie de Cronos  
grandíssimo, decerto posso adormecer,  
fácil, outro qualquer dos sempiternos, mesmo  
as torrentes do rio-Oceano, plurípai  
dos deuses. Mas a Zeus, filho de Cronos, não,*

do ‘Campo Elíseo’. A passagem da *Odisséia* em que isso nos é informado é, porém, muito breve e, veiculando uma crença destoante do resto do poema, deve merecer alguma suspeita da nossa parte. A existência no Campo Elíseo, privilégio exclusivo de Menelau, é-lhe anunciada por Proteu, como o próprio Menelau relata a Telêmaco (*Odisséia*, IV, 561-569).

<sup>70</sup> SÉCHAN, L. Mythologie et religion. In: BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1963. p. 2203-2230. Apêndice; especialmente p. 2226, s. v. ‘Héra’: “O tema de sua discórdia [*sic*. de Zeus e de Hera] e do ciúme de Hera predomina na tradição poética, e se conhecem as perseguições que ela perpetrava contra as amantes do deus, suas crias e seus protetores”. A celebração do ‘casamento sagrado’ (ἱερός γάμος) é um dado cultural certo na religião grega mas de difícil conhecimento para nós. Veja-se BURKERT, 1977, p. 303-304, que lembra a festa que celebrava em Atenas o casamento de Zeus e Hera no final do inverno.

<sup>71</sup> HOMERO. *Ilíada*, XIV, 153-186.

<sup>72</sup> HOMERO. *Ilíada*, XIV, 187-224 e 225-291.

<sup>73</sup> HOMERO. *Ilíada*, XIV, 292-353.

<sup>74</sup> HOMERO. *Ilíada*, XIV, 354-387.

<sup>75</sup> HOMERO. *Ilíada*, XV, 1-77.

*a não ser que me ordene. Já de outra vez, quis  
te atender e aprendi a ser prudente. Foi  
quando o sobreanimoso filho de Zeus, de Ílion  
navegava depois do saque à urbe troiana.*  
<ἤματι τῷ ὅτε κείνος ὑπέρθυμος Διὸς υἱὸς  
ἔπλεεν Ἰλιόθεν, Τρώων πόλιν ἔξλαπάξας>  
*Adormentei, então, doce-profundo, circun-  
fluindo, a mente do Porta-escudo; maquinavas  
no coração maldades contra o herói, soprando  
no pélago furiosa procela, que o atira  
à populosa Cós, longe dos seus.*  
<ὄρσασ ἄργαλέων ἀνέμων ἐπὶ πόντον ἀήτας,  
καί μιν ἔπειτα Κόωνδ εὖ ναιομένην ἀπένεικας,  
νόσφι φίλων πάντων. [...]>  
Acorda  
*Zeus e raiva, no Olimpo maltratando os deuses  
e me buscando, mais que a todos. Do alto do Éter  
ao fundo do mar, destruído, me arrojara, não  
fosse a Noite, que doma bomens e numes; nela  
me refugiei. Temendo ofendê-la, à Veloz,  
Zeus se deteve, irado, embora. Que de novo  
eu perfaça o impossível, me ordenas?*<sup>76</sup> [...]

Em sua réplica Hera insiste em seu pedido, lembrando ao deus a intensidade da afeição de Zeus por Hércules. É esta afeição que teria motivado a reação de Zeus no passado:

“[...]E a deusa  
olhos-de-toura: “Ὁ Ἥπνος, que remóis na mente?  
Pensas que o Altitonante, por amor aos Tróicos,  
irá se enraivecer, como no caso de Hércules,  
seu filho? [...]”<sup>77</sup>”

A terceira menção da história vem do próprio Zeus. Após o sono tramado por Hera, ele acorda e observa a derrota dos troianos, em especial o sofrimento de Heitor<sup>78</sup>. Dirigindo-se à deusa, diz-lhe que sua cólera é tão grande quanto a causada anteriormente pelo sofrimento de Hércules:

“[...]”

<sup>76</sup> HOMERO. *Iliada*, XIV, 243-262.

<sup>77</sup> HOMERO. *Iliada*, XIV, 264-266.

<sup>78</sup> HOMERO. *Iliada*, XV, 1-13.

*Lembras quando, do alto,  
te suspendi, aos pés, duas bigornas; às mãos  
grilhetas inquebráveis, de ouro? Em meio às nuvens,  
no éter, pendias. Os deuses no Olimpo se iravam:  
não te podiam soltar, ainda que estando próximos;  
aquele que o tentasse, do limiar do céu  
o arremessava à terra, já sem forças, frouxo.  
Em meu íntimo a dor por Héracles divino  
nem assim cessaria:*  
<εμὲ οὐδ' ὡς θυμὸν ἀνίει  
ἄζηχῆς ὀδύνη Ἡρακλῆος θείοιο>  
*que ele ao mar não-arável,  
com ajuda de Bóreas, lançaste à procela,  
maquinando maldades, e a Cós bem-povoada  
fizeste-o arrojar. Salvo o tirei de lá e a Argos  
nutriz-de-cavalos, o reconduzi, muito  
sofrido. <καὶ πολλά περ ἀθλήσαντα>  
É bom que o lembres e deixes de embustes,  
para que vejas se te vale a cama e o amor  
em que, longe dos outros deuses, me enredaste”.*<sup>79</sup>

A comparação entre os dois episódios é feita pelo Sono e por Hera; depois, independentemente, pelo próprio Zeus. O Sono diz que a tempestade de Hera aconteceu em seguida a um saque de Tróia, talvez o mesmo aludido por Tlepólemo no canto V. Não sabemos exatamente por que a deusa teria lançado essa tempestade sobre Héracles, mas não é difícil incluí-la no programa de agressões que caracteriza a sua relação com o herói.

O atual episódio de dolo de Zeus se aproxima do antigo em dois aspectos fundamentais: a participação do Sono, a pedido de Hera, para tirar Zeus da ação e permitir a atuação da deusa; a descoberta do dolo e a punição de Hera, reduzida no segundo episódio apenas a uma ameaça. Além de não punir Hera propriamente, Zeus parece esquecer-se agora de que uma participação do Sono foi necessária para o sucesso do plano.

Note-se ainda que no episódio atual não está em jogo nenhuma comparação de Héracles com Heitor. O que agora irrita Zeus é se ver ludibriado e contrariado no favorecimento dos troianos que havia prometido a Tétis. Podemos talvez imaginar que é o amor pelo filho mortal que levou o deus a punir tão

<sup>79</sup> HOMERO. *Ilíada*, XV, 18-33.

duramente a esposa quando do primeiro dolo; menos transtornado agora, ele pode conter seu ímpeto.

Por outro lado, a recordação do primeiro episódio não deixa de sublinhar a incapacidade de Zeus em impor sua vontade, já que a afronta de Hera se repetiu a despeito da punição. O poeta obtém com isso um certo efeito cômico, inerente a esse tipo de abordagem do tema do casamento, com as cenas típicas de traição do marido e de ciúme da esposa. A experiência divina aparece com todos os vícios da mortal, sendo o ridículo ainda maior por ter no centro o mais temido dos deuses. O tema do casamento divino em polvorosa é ainda aludido quando Hera justifica seu pedido de ajuda a Afrodite: tratava-se de desfazer a desavença entre seus pais adotivos, Tétis e Oceano. “O carinho e o desejo” (φιλότητα και ἔμερον) que ela pede a Afrodite serviria a Tétis para reconquistar o amor do marido<sup>80</sup>. Emoldurada por esse tipo de situação, a relação de Zeus com Hércules na *Iliada* manifesta algo da vocação do herói para o burlesco.

A afeição de Zeus por Hércules também é mencionada numa segunda passagem do poema, igualmente decisiva. Trata-se do diálogo entre Aquiles e Tétis, quando o herói comunica à mãe a intenção de retornar ao combate e vingar a morte de Pátroclo. Hércules é evocado de forma breve e contundente:

νῦν δ' εἴμ', ὄφρα φίλης κεφαλῆς ὀλετῆρα κιχείω,  
 Ἑκτορα, κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι, ὅππότε κεν δῆ  
 Ζεὺς ἐθέλη τελέσαι ἢ δ' ἀθανάτοι θεοὶ ἄλλοι.  
 Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἑρακλῆος φύγε κῆρα,  
 ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίῳνι ἄνακτι.  
 ἀλλὰ ἐ Μοῖρα δάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης.  
 ὡς καὶ ἐγών, εἰ δὴ μοι ὁμοίη μοῖρα τέτυκται,  
 κείσομ' ἐπεὶ κε θάνω. νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην,  
 [...]

*Ao matador do men mais caro cabecilha  
 vou agora no encalço, a Héctor. Aceito a Quere.  
 Sempre que Zeus e os mais numes quiserem, cumprio.  
 Não. Não. Nem o próprio Hércules fugiu, fortíssimo,  
 à Quere. E era caríssimo a Zeus. Mas a Moira  
 e a deletéria cólera de Hera o domaram.*

<sup>80</sup> *Iliada*, XIV, 187-223, particularmente 198-210. A mesma história é repetida a Zeus em *Iliada*, XIV, 300-311, sempre como pretexto para uma falsa viagem.

*Se Moira bomóloga ora me agourenta, morto  
bei de jazer. Agora à glória nobre aspiro*<sup>81</sup>.

O que nem mesmo Héracles evitou pode acontecer a qualquer um: de um lado Aquiles menciona a força do herói (βίη) e o apreço de Zeus (φίλτατος), de outro, o destino (κῆρ, Μοῖρα) e a cólera de Hera (ἀργαλέος χόλος). A descrição de Aquiles respeita a noção de ‘dupla motivação’ proposta por A. Lesky, segundo a qual os principais acontecimentos dos poemas homéricos resultam da convergência da vontade humana com a divina. Tensionado entre o zelo de Zeus e a hostilidade de Hera, o destino de Héracles é o paroxismo da condição mortal. Mesmo para um herói como Aquiles<sup>82</sup>.

### 2.3 As aventuras de Héracles e seus excessos

Se por um lado Héracles goza do prestigioso afeto e da proteção de Zeus, por outro a *Ilíada* menciona alguns episódios que marcam seu lado destrutivo e traiçoeiro. Em dois desses episódios Héracles aparece como um dos mortais a ter agredido um deus. A informação é dada rapidamente na espécie de catálogo feito pela deusa Dione, que citei parcialmente acima a propósito da relação de Héracles com os animais. Chegou o momento de citar toda a fala de Dione a Afrodite, recém-ferida por Diomedes:

[...] *“Tolera, minha filha, sê  
paciente, ainda que sofras. Muitos dos Olímpicos  
de mãos humanas duras penas suportaram,  
ferindo-se uns aos outros!*  
<πολλοὶ γάρ δὴ τλῆμεν Ὀλύμπια δώματ’ ἔχοντες  
ἐξ ἀνδρῶν χαλέπ’ ἄλγεα ἐπ’ ἀλλήλοισι τιθέντες>  
*Ares sofreu quando  
Otos e o forte Efialtes, os dois filhos de Aloeu,*

<sup>81</sup> HOMERO. *Ilíada*, XVIII, 114-119.

<sup>82</sup> LESKY, A. *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg: Winter, 1961; p. 5-52. Veja-se por exemplo, à p. 28 (a respeito de *Ilíada*, XI, 716 e *Odisseia*, I, 322): “Um novo impulso não tem aqui seu ponto de partida do deus, mas sim algo já disponível é aumentado através de sua intervenção. [...] O agir humano não é equivalente ao de um deus, mas um reforça o outro, o qual também atingiria sua meta sem uma tal intervenção.” E um pouco adiante (p. 29): “Deve ter-se desenvolvido muito cedo uma crença que se funda profundamente na essência dos deuses gregos, segundo a qual todo o mundo está repleto do seu acontecer e existe a possibilidade de em cada processo – quer ele pertença ao reino da natureza ou ao do agir e do sofrer humano – perceber-se ou reconhecer-se algo disso.” A relação de Héracles com Atena seria um caso típico dessa colaboração, como mostram por exemplo as métopas de Olímpia (LESKY, 1961, p. 28).

*com sólidos grilhões e numa urna de bronze  
o aprisionaram treze meses. E Ares, deus  
bélico, estava em risco de perecer, não  
tivesse a pluribela madrastra dos dois,  
Heribéia, ao deus Hermes dado aviso. Livra  
este da prisão Ares, já muito abatido  
pelos grilhões. Também Hera tolerou, quando  
o filho de Anfítrion, feroz, no seio destro  
com flecha trijarpada a feriu; uma dor  
insana a tomou.*

<τλή δ' Ἑρη, ὅτε μιν κρατερὸς πάϊς Ἀμφιτρώουος  
δεξιτερὸν κατὰ μᾶζδ' ὀιστῶ τριγλώζινι  
βεβλήκει. τότε καί μιν ἀνήκεστον λάβεν ἄλγος>

*Hades monstruoso, ele próprio  
suportou o flechazo rápido desse homem,  
filho do porta-escudo Zeus, que em meio aos mortos,  
às portas da Necrópolis, deixou-o em dores.  
E Hades foi até Zeus no Olimpo, transpassado  
o coração de penas. Fixa no ombro forte,  
a flecha quebrantava-lhe a têmpera. Péone  
num benéfico bálsamo banhou-lhe a chaga  
e o curou, pois não era de estirpe mortal.  
Ímpio, brutal, o malfeitor que assim aflige  
os Olímpicos! Contra ti, lançou Atena,  
olhos-azuis, esse insensato. Pobre louco!  
Ignora esse Tideide que não dura muito  
quem combate os imortais?*

<σχέτλιος, ὄβριμοεργός, ὃς οὐκ ὄθει αἴσυλα βέζων,  
νήπιος, οὐδὲ τὸ ὄϊδε κατὰ φρένα Τυδέος υἱός,  
ὅττι μάλ' οὐ δηναῖος ὃς ἀθανάτοισι μάχηται>

*Que em torno de seus joelhos,  
no retorno da guerra, não verá seus filhos  
a lhe chamar παῖαι? Que o Tideide, fortíssimo  
como é, se cuide: alguém que te exceda em vigor  
haverá de enfrentá-lo; a prudente Egiálēia,  
filha de Adrasto, então despertará do sono  
a todos de sua casa, deplorando o esposo  
Diomedes, o melhor dos Aqueus, domador  
de corcéis!<sup>83</sup> [...]*

<sup>83</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 382-416.

A lista feita por Dione associa Diomedes, que acabara de ferir Afrodite<sup>84</sup>, a Otos e Efialtes, que feriram Ares<sup>85</sup>, e a Hércules, que feriu Hera e Hades<sup>86</sup>. Com ela o poeta demonstra um esforço de sistematização do material mitológico, conferindo-lhe um lugar na relação entre homens e deuses que é tão importante na *Iliada*. A agressão de Diomedes é assim associada ao comportamento dos outros heróis mencionados e situada na problemática dos limites da ação heróica.

Otos e Efialtes são os dois gigantes que tentaram vencer Zeus e dominar o Olimpo. Eles não são nem deuses, nem homens exatamente. Além disso, seu confronto com os deuses acontece numa época anterior ao reinado de Zeus, de acordo com uma das duas cosmogonias que encontramos na *Iliada*. Trata-se da cosmogonia mais presente, mesmo se implícita no mais das vezes, pois ela é suposta por quase todos os acontecimentos narrados no poema: a constituição do ‘mundo’ como uma ordenação imposta por Zeus sobre seus inimigos e compartilhada com seus irmãos, Possêidon e Hades<sup>87</sup>. O que acontece durante esse processo ‘cosmogônico’ (empregando-se o termo *lato sensu*) não pode, portanto, constituir referência para os homens da ‘posteridade’ que são os heróis homéricos. Por essas razões, penso que a referência à agressão de Otos e Efialtes a Ares não fere a religiosidade do poema: ela faz parte de uma história que culmina com a vitória de Zeus e acentua, dessa forma, o sentido perene de uma soberania fundada na prevalência de sua força<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 334-380.

<sup>85</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 385-391.

<sup>86</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 392-404.

<sup>87</sup> Essa cosmogonia é rapidamente mencionada por Possêidon a Íris, no canto XV, quando a deusa havia sido enviada por Zeus para transmitir ao deus suas ameaças: “Céus, como é arrogante / em sua força! A mim, par em honor, com rudeza / coagir-me! Somos três, filhos de Réia e Cronos, / Zeus, eu e Hades, o rei dos mortos; tudo em três / se partiu, cada qual sorteou o seu quinhão <τριχθᾶ δὲ πάντα δέ δασται, ἕκαστος δ’ ἔμμορε τιμῆς> / a mim tocou-me o mar, cinéreo-espumejante, / lançada a sorte; coube a Hades a trévoa e a névoa; / a Zeus, o amplo céu, o éter, as nuvens; a terra / e o vasto Olimpo, a todos, em comum, pertencem.” (*Iliada*, XV, 185-193). Como se sabe, é a mesma cosmogonia que transmite Hesíodo em sua *Teogonia* e o *Hino homérico a Deméter*, nos versos 85-87 (cf. as notas de N. J. Richardson aos versos 85 e 86 de sua edição: *The homeric hymn to Demeter*. Oxford: Oxford University Press, 1974).

<sup>88</sup> Sobre a força de Zeus, veja-se por exemplo *Iliada*, XV, 107-108 (Hera fala aos deuses sobre o domínio de Zeus, especialmente intenso naquele momento): “É o mais forte – diz – entre os eternos, em valor e vigor” <φησὶν γὰρ ἔν ἄθανάτοισι θεοῖσιν κάρτει τε σθένει τε διακριδὸν εἶναι ἕριστος>. Para os relatos de mortais que ambicionaram a conquista do Olimpo veja-se WEST, 1997, p. 121-122. Se tivessem atingido a maturidade, Otos e Efialtes teriam tido êxito em sua empresa, mas foram derrotados por Apolo. Eles são mencionados em *Odisséia*, XI, 305-320; Hesíodo, fr. 19-21; Píndaro. *Pítica* IV, 88 e fr. 162-163; Higino. *Fábula* 28; *Biblioteca*, I, VII. M. West observa também que na mitologia em geral “as tentativas dos terrestres de penetrar no céu terminam em desastre” e que a história de Otos e Efialtes lembra o mito hurriano de Ulikumi. Com seu cavalo alado, Belerofonte também tentou chegar no Olimpo, tendo sido lançado



Após Otos e Efialtes, a lista de Dione prossegue com duas menções a Hércules, caracterizando-o como um herói violento (ὑπέρθυμος, na qualificação do Sono em XIV, 250)<sup>89</sup>. Todavia, a passagem não esclarece acerca dos episódios de agressão a Hera e a Hades, deixando incerto até se os ferimentos ocorreram ou não em combates diferentes. Talvez eles dispensassem maiores explicações por serem episódios muito conhecidos. Recuperando informações dadas nos *scholia*, G. S. Kirk propõe algumas possibilidades:

- (i) Hércules, ainda bebê, feriu Hera quando ela recusou-lhe o seio<sup>90</sup>;
- (ii) Hércules atacou Pilos e feriu Hades:
  - (ii.i) para apoiar a luta de Orômenos contra Tebas<sup>91</sup>;
  - (ii.ii) quando trucidou os filhos de Nelen, conforme lembrado por Nestor<sup>92</sup>, os cidadãos de Pilos sendo apoiados por Possêidon, Hera e Hades<sup>93</sup>;
  - (ii.iii) quando estava irritado com Hades por sua resistência à remoção de Cérbero do mundo subterrâneo<sup>94</sup>.

Embora não tenhamos como optar por uma dessas interpretações, elas devem bastar-nos para caracterizar Hércules. A própria variedade das possibilidades sugere já a multiplicidade de confrontos.

---

de novo na terra pelos deuses: *Iliada*, VI, 200-202; com o *scholion* D sobre VI, 155; Píndaro. *Olimpica* XIII, 91, com o *scholion* e *Istmica* VII, 44-47; Hesíodo. *Teogonia*, 284-286; fragmentos da tragédia *Belerofonte*, de Eurípidas (WEST, 1997, p. 121). O mesmo autor encontrou ainda referências sumérias nessa desmedida humana, remetendo a *Gilgamesh e a terra dos vivos* (A 28 et seq.) e à epopéia de *Gilgamesh* (na versão babilônica antiga, Y iv 5-8).

<sup>89</sup> O adjetivo ὑπέρθυμος pode ter tanto o sentido positivo de ‘ardoroso’, (ὑπέρ- = ‘muito’, ‘excelentemente’), quanto o negativo de ‘violento’, ‘bruto’ (ὑπέρ- = ‘em demasia’, ‘excessivamente’, ‘exageradamente’). Na *Iliada* ele é freqüentemente positivo, aparecendo como epíteto dos troianos em geral (VI, 111, IX, 233, XI, 564, XIV, 15, XV, 135, XVII, 276 e XX, 366). Na *Odisséia* ὑπέρθυμος qualifica os servos prestimosos (θεράποντες: IV, 784, XVI, 326 e 360). O sentido negativo pode ser exemplificado com as ocorrências em que o termo qualifica os dois povos de comportamento ultrajante que são os Lápitais (*Iliada*, XII, 128) e os Gigantes (*Odisséia*, VII, 59). Outras ocorrências caracterizam individualmente personagens variados, notadamente Diomedes (*Iliada*, IV, 365, V, 376 e XX, 88 e 333), mas também Aquiles (*Iliada*, XX, 88 e 333), o sacerdote de Apolo, Polífides (*Iliada*, XV, 252), Creonte (*Odisséia*, XI, 269) etc. Especialmente no caso dessas últimas ocorrências, fica difícil precisar se o que se marca é o aspecto laudatório ou depreciativo do termo. Como, entretanto, o ardor guerreiro é um aspecto central do guerreiro homérico, não se trata tanto de distinguir ocorrências positivas de negativas, mas de compreender os riscos inerentes a um comportamento que tem na auto-superação sua dinâmica própria.

<sup>90</sup> bT.

<sup>91</sup> T acerca de *Iliada*, XI, 690.

<sup>92</sup> Cf. *Iliada*, XI, 690-692, que comentei anteriormente.

<sup>93</sup> Escoliasta D sobre *Iliada*, XI, 690.

<sup>94</sup> bT sobre *Iliada*, V, 395-7. Veja-se KIRK, 1990; ad 392-397. Como se vê, o autor não acolhe incondicionalmente a interpretação de W. Burkert mencionada acima, segundo a qual a expedição contra Pilos faria parte da aventura de Hércules no Hades (veja-se *supra*, notas 18 e 19).

Para se compreender melhor a alusão a Hércules é preciso lembrar que a agressão aos deuses também envolve outros heróis brevemente mencionados no poema. Um primeiro exemplo é o de Belerofonte, avô do troiano Glauco: como punição à sua desmedida ele foi “odiado por todos os deuses” (a maneira homérica de indicar a morte precoce). Licurgo, tendo sido primeiro acolhido pelos deuses, será mais tarde rejeitado, sendo “odiado por todos os deuses”. O poema nos fala ainda de Idas, filho de Afareu de Messena, que aparece na história de Meleagro como um *θεόμαχος* particular: querendo recuperar a ninfa Alcione, raptada por Apolo, ele estava justificado na sua agressão ao deus e não foi punido. O aedo Tamiris rivalizou com as Musas no canto e por conseguinte foi privado desse dom. A mortal Niobe vangloriou-se junto à deusa Leto, dizendo ter doze crianças e não apenas duas, como a deusa: Apolo e Ártemis mataram todos os seus filhos; ela foi transformada em pedra “pela vontade dos deuses”<sup>95</sup>.

Ao compararmos Hércules com todos esses *θεόμαχοι*, é de estranhar que nenhuma punição lhe seja atribuída. No caso da agressão a Hera, isso talvez se explique porque todo o episódio acontece em resposta à hostilidade da deusa e, portanto, no contexto da disputa pelo poder intrínseca à soberania de Zeus. Por tudo o que vemos na *Iliada*, essa disputa está perfeitamente assimilada à dinâmica própria da supremacia de Zeus, mostrando a fragilidade do poder viril que marca sua linhagem. É o que vimos acima no longo episódio de sedução e dolo do canto XIV. Zeus é, afinal, não apenas filho de Cronos, mas aquele que o sucede. Já no que diz respeito à agressão a Hades, talvez ela aconteça em meio a uma das ‘provas’ impostas por Euristeu, mas talvez não. No primeiro caso, Hércules é apenas aquele que executa uma tarefa encomendada e tem, por isso, sua culpa atenuada. Seja como for, a *Iliada* não dá uma resposta clara ao problema, dando

<sup>95</sup> Colho todas essas referências em TREU, 1968, p. 25-27. Para Belerofonte, veja-se *Iliada*, VI, 155-211, em particular o verso 200: ἀλλ’ ὅτε δὴ καὶ κείνος ἀπῆρχετο πᾶσι θεοῖσιν (com o comentário de ASSUNÇÃO, T. R. Le mythe iliadique de Bellérophon. *Gaia*, Paris, v. 1/2, p. 41-66, 1997); para Licurgo, *Iliada*, VI, 128-143, em particular o verso 140: ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπῆρχετο πᾶσι θεοῖσιν; para Idas veja-se *Iliada*, IX, 558-564 (cf. HAINSWORTH, B. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. v. 3; ad 558-561); para Tamiris, *Iliada*, II, 594-600, em particular 599-600: αἱ δὲ χολωσάμεναι πηρὸν θέσαν, αὐτὰρ αἰοιδῆν / θεσπεσίην ἀφέλοντο καὶ ἐκλέλαθον κιθαρῖστύν; para Niobe, *Iliada*, XXIV, 602-617. O comentário de M. Treu sobre Idas enfatiza uma vez mais o paralelismo entre homens e deuses (1968, p. 27): “Em todo caso, a atitude heróica extrema, que atinge seu apogeu na forma do mortal que combate contra um deus, não era nessa forma de um valor incontestável mesmo antes de Homero. Esse povo já se tinha dado conta na época das fronteiras que estão estabelecidas para cada homem. Mesmo assim os fortes e os poderosos eram os mais próximos dos deuses gregos.” Veja-se também BAURAIN, 1992, p. 100. A questão da agressão aos deuses não indica apenas a força sobre-humana de Hércules, mas uma vulnerabilidade inerente aos deuses gregos, decorrente da proximidade dos mortais.

a Hércules o privilégio aberrante de agredir deuses impunemente<sup>96</sup>.

O fato de todas essas passagens se referirem a acontecimentos externos aos da guerra de Tróia parece indicar uma religiosidade diferente da que o poeta normalmente põe em evidência. Diomedes é a única exceção, o único exemplo de um herói atuando na guerra e que ousa ferir um deus. Além do aspecto religioso de seu gesto, ele indica também sua combatividade excepcional: depois de agredir Afrodite, uma deusa mais fraca<sup>97</sup>, ele atacará o próprio deus da guerra<sup>98</sup>. O estímulo de Atena tem certamente um peso decisivo no desempenho do herói<sup>99</sup>, mas todo o episódio é também a demonstração de uma ousadia que não hesita ante as últimas conseqüências<sup>100</sup>.

As palavras de Dione ocupam o espaço intermediário entre a piedade que marca a *Iliada* e a sua afronta máxima no comportamento de Diomedes. Ao buscar alguma coerência para esses dois aspectos, o poeta não evita a ambigüidade do verso 384 e inclui as agressões dos heróis aos imortais numa luta destes entre si: [...] *ferindo-se uns aos outros trocam entre si dores improváveis* <χαλέπ' ἄλγεα ἐπὶ ἀλλήλοισι τιθέντες><sup>101</sup>. Vejamos como M. Treu compreende essa passagem:

*Com efeito dá-se uma pequena incongruência com relação ao final do verso, χαλέπ' ἄλγεα ἐπὶ ἀλλήλοισι τιθέντες, na qual entretanto também existe um acordo ainda maior com a situação de fato. E isso é decisivo. Diomedes se tinha lançado contra Afrodite, confiante em*

<sup>96</sup> Apenas para citar um exemplo, lembremo-nos de que a subordinação de Hércules a Euristeu é evocada pelo herói na *Biblioteca* como atenuante do crime de captura da corça de Cerínia. É o que o herói diz a Ártemis, que no caminho de volta ele teve a infelicidade de encontrar, e a quem o animal era consagrado: *Artemis, acompanhada por Apolo, encontrou-o e tomou-lhe a corça, reprovando-o por tentar matar seu animal sagrado. Ele então, alegando a força das circunstâncias, disse o culpado ter sido Euristeu* ὅ δὲ ὑποτιμησάμενος τὴν ἀνάγκην, καὶ τὸν ἄτιον εἰπὼν Εὐρυσθέα γεγονέναι>. *Amainando a cólera da deusa, levou o animal vivo para Micenas* (*Biblioteca*, II, V, 30).

<sup>97</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 330-333, 410-411.

<sup>98</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 855-904.

<sup>99</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 405, 825-863.

<sup>100</sup> Lembremo-nos do que se diz da espada usada por Possêidon em sua intervenção no canto XIV (386-387): “contra ela [*sic*: a espada] não se pode participar da luta dolorosa, mas o medo detém os homens” <τῷ δ' οὐ θέμις ἐστὶ μιγῆναι ἐν δαί λευγαλέῃ, ἀλλὰ δέος ἰσχάνει ἄνδρας>. Sigo a sugestão de JANKO, R. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. v. 4; *ad loc.*, supondo χεῖρας como sujeito do infinitivo μιγῆναι, passando a ter τῷ – que de todo modo se refere à espada do deus (e indiretamente ao próprio) – como complemento indireto do verbo e não como complemento de θέμις ἐστὶ. A expressão θέμις ἐστὶ indica aqui a distância insuperável entre homens e deuses tal como determinada por um estado de coisas – Θέμις / θέμις – que nem mesmo os deuses podem modificar. Aqui a ordem manifesta-se na presença inacessível de Possêidon, ao mesmo tempo atuante e inviolável. Desafiar essa θέμις é a extraordinária – e sem dúvida condenável – ousadia de Diomedes no canto V. Se podemos assim identificar alguma incoerência entre o que se diz no canto V e no XIV, é preciso lembrar que isso faz parte de uma certa liberdade que não raro encontramos na apresentação homérica dos deuses.

<sup>101</sup> HOMERO. *Iliada*, V, 384.

*sua própria força e zombando da fraqueza da deusa, sem nenhuma ajuda divina e nenhum encorajamento; Atena acabava de libertá-lo (Ilíada, V, 131 ss.). Em seu excesso de coragem (υπερθυμος) este homem me feriu’, queixou-se Afrodite, e nem ela mesma nem Atena têm motivo para guardar rancor de um outro deus. É verdade que Diomedes deve expiar, e expiar através de uma morte precoce. – As palavras ἐπ’ ἀλλήλοισι τιθέντες não são assim necessariamente apenas palavras de reparação: elas correspondem inteiramente à perspectiva ‘legalista’ do poeta, o mesmo poeta que coloca Atena ao lado de Diomedes na luta contra Ares; isso também corresponde à atitude de Diomedes, quando ele lembra à deusa sua interdição (Ilíada, V, 819) ao mesmo tempo que é expressamente encorajado por ela a lutar contra Ares (Ilíada, V, 827). ‘O poeta homérico é incapaz de compreender como um homem mortal pode pretender levantar suas armas contra um deus’ (M. Nilsson, The mycenæan origin of greek mythology, Cambridge, 1932, p. 202). Falta apenas dizer ainda que o ‘poeta homérico’ não é nem o único nem o primeiro a ter professado essa opinião. Suas fontes antigas – digamo-lo tranquilamente: a epopéia –, que reuniram os trabalhos de Hércules no contexto da fundação da soberania de Zeus, mostram-no pressionado sobre o fundo de uma existência dependente. Os θεόμαχοι são assim largamente homerizados, mas não o são todos e nem da mesma maneira.*

Duas outras referências a Hércules na *Ilíada* recuperam mais elementos de suas aventuras. No canto XV tomamos conhecimento da morte de um certo Perifetes, filho de Copreu, mencionado pela primeira vez no poema. Era este Copreu *que ia como mensageiro das provas de Euristeu à força de Hércules*<sup>102</sup>. No início do canto XX, quando a tensão entre os deuses aumenta para reproduzir a luta entre os mortais, Possêidon salienta a superioridade de seu grupo e propõe que todos se afastem para observar os acontecimentos à distância<sup>103</sup>:

[...] *Disse.*  
*E, deus de cabeleira de azul-cianuro, guiou-os*  
*ao muro circular de Hércules, sobranceiro,*  
*erguido por Atena e os Tróicos para o herácleo*

<sup>102</sup> *Ilíada*, XV, 638-643, em especial 639-641, que traduzo acima: Κοπρῆος φίλον υἷον, ὃς Εὐρυσθέως ἄνακτος / ἀγγελίης ὄχνησκε βῆη Ἡρακλείη. Sigo as edições de D. B. Monro e T. W. Allen (Oxford: Oxford University Press, 1902; 1920), de H. van Thiel (Hildesheim: Olms, 1996) e de M. West (Leipzig: Teubner, 2000). P. Mazon (Paris: Les Belles Lettres, 1937) e M. M. Willcock (London: St. Martin's Press, 1984) dão ἀέθλων em vez de ἄνακτος em 639. As duas escolhas são aceitáveis mas, como explica R. Janko, “a variante ἀέθλων, em três dos quatro papíros mas em poucos *codices*, deriva com certeza de VIII, 363 ou de XIX, 133, e foi introduzida para ser menos polida com Euristeu e mais precisa ao explicar os trabalhos de Hércules como as ordens que Copreu costumava trazer” (1992, v. 6, *ad loc*). Acho que a opção por ἄνακτος tem sobre ἀέθλων a vantagem de enfatizar a submissão do herói que marca a versão homérica, pois nos lembra do dolo de Hera que concedeu o reinado a (um mortal tão indigno dele quanto) um certo Euristeu (cf. ἀνάξει: XIX, 104 e 122; ἀναστέμεν: XIX, 124).

<sup>103</sup> vv. 133-143.

*herói, como refúgio ante o monstro marinho,  
quando a orca o perseguisse da costa à planura.  
<τείχος ἔς ἀμφίχυτον Ἡρακλῆος θείοιο,  
ὑψηλόν, τό ῥά οἱ Τρῶες καὶ Παλλὰς Ἀθήνη  
ποίεον, ὄφρα τὸ κῆτος ὑπεκπροφυγῶν ἀλέαιτο>  
Lá, Possêidon e os demais deuses se assentam, sobre  
as espáduas lançando impenetrável manto  
de névoa; [...]*

Ainda que seja obra de Atena e dos Troianos<sup>105</sup>, o grande muro (ὑψηλόν) não deixa de ser também uma marca deixada pela passagem de Hércules. Ele dá testemunho da dimensão sobre-humana dos feitos do herói e do impacto que eles podem ter sobre a vida dos homens. O muro aludido nessa passagem não é o que foi construído por Apolo e por Possêidon a serviço de Laomedonte e mencionado em *Iliada*, VII, 452-453. Em XXI, 441-457 o mesmo muro é novamente referido como obra apenas de Possêidon, sempre no contexto de um serviço a Laomedonte não esclarecido pela *Iliada*. No canto XX o muro que aparece é um segundo muro, erigido por Atena e pelos Troianos como proteção a Hércules contra o monstro marinho.

Uma versão mais detalhada da história nos é dada em *Biblioteca*, II, 5, 9, e nos permite associar os dois episódios relatados na *Iliada*, isto é, o dos cantos VII e XXI com o do canto XX. Hércules foi a Tróia depois de aposar-se do cinturão de Hipólita, a rainha das Amazonas (a nona prova ordenada por Euristeu). O monstro marinho (κῆτος) que então o perseguia era a punição enviada por Possêidon a Laomedonte, rei da cidade, que não lhe tinha pago o salário (μισθός) prometido aos dois homens nos quais se tinham disfarçado os deuses (εἰκασθέντες ἀνθρώποις). Eles queriam pôr à prova a desmedida do rei (τὴν Λαομέδοντος ὕβριν πειράσαι), um aspecto omitido pelas duas versões da *Iliada*<sup>106</sup>. Apolo, por sua vez, havia lançado com o mesmo propósito uma peste sobre Tróia. Hércules mata o monstro e salva Hesíone, a filha do rei, oferecida ao monstro como única forma de evitar uma desgraça ainda maior (segundo instruiu-lhes o oráculo). A aventura de Hércules acaba sendo uma espécie de duplicação do episódio dos deuses: agora é ele que se vê ludibriado por Laomedonte, que

<sup>104</sup> HOMERO. *Iliada*, XX, 144-150.

<sup>105</sup> HOMERO. *Iliada*, XX, 146.

<sup>106</sup> Deuses que testam a desmedida (ὕβρις) dos homens só aparecem na *Odisseia* (segundo RICHARDSON, N. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. v. 6; ad 441-457, que remete a *Odisseia*, XVIII, 485-487).

lhe recusa as éguas prometidas previamente como pagamento (essas éguas eram um antigo presente de Zeus, a retribuição pelo rapto de Ganimedes)<sup>107</sup>.

Por causa de seu efeito no presente – o grande muro! – essa é a única passagem da *Iliada* em que Hércules é referido diretamente pelo narrador e não pela fala de um personagem. A concisão dessa versão, sobretudo se comparada com a da *Biblioteca*, talvez se justifique pelo conhecimento do público a que se dirigia o poema<sup>108</sup>. O muro também evoca a ajuda de Atena ao herói. Sua menção é particularmente significativa por acontecer no poema prevalentemente realista que é a *Iliada*, que não conhece nenhuma outra construção erigida como proteção contra um monstro marinho (κῆτος). A passagem nos permite assim vislumbrar um pouco do vencedor de monstros que foi Hércules numa parte considerável de sua mitologia<sup>109</sup>.

#### 2.4 O nascimento de Hércules e o Desvario (ἜΑΤΗ)

A referência mais importante a Hércules na *Iliada* é certamente a do canto XIX, quando Agamêmnon atribui o destempero de seu comportamento à atividade de uma deusa-desvario, ἜΑΤΗ. Sua importância decorre de sua posição central na trama do cerco de Tróia:

*Quero justificar-me ante o Peleide. E vós,  
Aqueus, compreendei bem, pesai minhas palavras.  
Muitas vezes os Dânaos fizeram-me amargas  
censuras, reprovando-me. Não sou culpado,*

<sup>107</sup> Para G. S. Kirk a referência ao episódio no canto VII faz parte de uma interpolação, evidenciada pela diferença em relação ao canto XXI (KIRK, 1990; *ad* 452-453); já para N. Richardson a diferença entre as duas versões “quase não é uma contradição séria” (RICHARDSON, 1993; *ad* 441-457). Este autor lembra que a versão da *Biblioteca* é apenas uma das possibilidades de interpretação. Uma segunda possibilidade, sugerida por alguns *scholia*, consistiria em compreender o trabalho de Apolo e Possêidon como punição de Zeus por uma rebelião desses deuses (com referência a *Iliada*, I, 400).

<sup>108</sup> Isso é sugerido pelo artigo definido na referência ao monstro: τὸ κῆτος. EDWARDS, M. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. v. 5; *ad* 145-148, traduz: “o monstro-marinho <que nós todos conhecemos>”.

<sup>109</sup> A *Iliada* traz apenas mais uma ocorrência do termo κῆτος: aproveitando-se do afastamento de Zeus, Possêidon prepara seu carro para aproximar-se das naus e ajudar os Aqueus: “[...] E, ao redor, / conhecendo seu rei, grandes cetáceos surgem / jubilosos do arcano <ἄταλλε δὲ κῆτε' ὑπ' αὐτοῦ / πάντοθεν ἐκ κευθμῶν οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα>” (*Iliada*, XIII, 27-28). SNODGRASS, A. *Homero e os artistas: Texto e pintura na arte grega antiga*. Trad. por L. A. M. Cabral e O. T. Serra. São Paulo: Odysseus, 2004, p. 202, observa que a arte do princípio do século VII a. C. mostra “seres monstruosos, gigantesco e sobrenaturais tornados adversários de heróis como Hércules, Teseu, Belerofonte e Perseu: as suas possibilidades iconográficas óbvias podem até ter contribuído para a popularidade desses heróis na arte, mas não devemos esquecer que a *Odisséia* também proporciona uma rica variedade de tais criaturas (as Sereias, Cila e Caríbdis, Polifemo, os gigantes Lestrigôes)”.

*mas Zeus, a Moira e a negronoctâmbula Erinia;  
na ágora eles cegaram-me o siso, funestos,  
no dia em que tomei o prêmio do Aquileu.  
Mas que fazer? Perpassa um nume e perfaz tudo:  
Ate, a filha maior do pai Zeus, atroz, multi-  
enganosa. Pés lépidos, não pisa a terra;  
anda sobre a cabeça dos homens e ao cabo  
os arruína; um depois do outro, ela os burla e enreda<sup>110</sup>.*

Para mostrar que nem os imortais estão livres da investida da deusa, o Atrida relata o episódio em que, provocado por Hera, Zeus foi acometido pela ἄΑτη e levado em sua ingenuidade a colaborar na desgraça de Héracles:

*O próprio Zeus, como se diz, o mais potente  
entre os deuses e os homens, ela já iludiu.  
Hera, sendo mulber, dele se burlou, mente-  
dolosa, quando Alcmena estava por parir  
o vigor de Héracles, em Tebas, bem-coroada  
de muros. Exultando, ante o pantêon reunido,  
Zeus falou: 'Escutai, deuses e densas. Meu  
coração me comanda que vos anuncie:  
Hoje, as Ilitíias, deusas-parteiras, farão  
ver a luz um que, sobre todos os vizinhos,  
reinará, um da raça humana e do meu sangue.'  
Mente-dolosa, a angusta Hera lhe respondeu:  
'Uma pseudo-verdade! É falso isso que dizes!  
Não o cumprirás. Caso o tenciones, Olímpico,  
jura-me, então, solene: sobre os convizinhos  
há de reinar aquele que, no dia de hoje, entre  
pernas de mulber cair, humano e do teu sangue!'  
Falou. E Zeus não deu pelo dolo em sua mente,  
fazendo um megajuramento. Atroz dislate!  
Hera, súbito, do alto do Olimpo se lançou  
e à pressa dirigiu-se a Argos Aquéia, segura  
de ali encontrar a esposa do Perseide Estênelo,  
de sete meses grávida, esperando um filho  
dileto. O vir-à-luz antecipando, a deusa  
fez prosperar rebento prematuro, enquanto  
sustava as Ilitíias e, no seu parto, Alcmena.  
Hera mesma anunciou-o a Zeus Pai, o Croníade:*

<sup>110</sup> HOMERO. *Iliada*, XIX, 83-94.

*Lançador de raios, grava o que eu digo: nasceu  
o que há de guiar o povo aqueu. Euristeu, filho  
de Estênelo Perseide, de tua estirpe, é digno  
de encabeçar os Gregos'. Dor aguda o punge.  
Empolgou Ate atroz, lucilantes madeixas,  
e, coração colérico, jurou, solene,  
interditar o Olimpo e o urânio constelário  
à multienganadora. Com suas próprias mãos,  
em giro, a despenhou céu estrelado abaixo.  
Ela tombou em meio aos afãs dos humanos.  
Zeus pai a maldizgia, lamentando que o filho,  
a mando de Euristeu, se obrigasse a cumprir  
trabalhos vis. Também eu, enquanto Héctor, elmo-  
coruscante, aos Aqueus abatia junto à popa  
das naus, não me esquecia da atroz insídia de Ate.  
Se cometi um dislate e Zeus captou-me a mente,<sup>111</sup>  
quero agora aplacar-te com meus dons riquíssimos* .

No relato de Agamêmnon a ἄτη é um 'dislate' (Haroldo de Campos), um desvio na atitude impetuosa que caracteriza o comportamento de mortais e de imortais, em particular o dos mais poderosos<sup>112</sup>. Um desvio originado no próprio ímpeto da ação. Com seu juramento, Zeus selou a submissão de seu filho a seu primo Euristeu. Embora neto de Perseu e, portanto, também descendente de Zeus, Euristeu era muito inferior a Hércules<sup>113</sup>. Sentindo-se ameaçados, Agamêmnon e Zeus reagem contra um falso inimigo e negligenciam

<sup>111</sup> HOMERO. *Ilíada*, XIX, 95-138.

<sup>112</sup> Segundo MACHADO, J. P. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Horizonte, 1952, 5 v.; em v. 2, s. n. 'dislate', este termo "tem etimologia obscura, não sendo porém de descartar a hipótese de se tratar de castelhanismo. Segundo Corominas, o *cast.* dislate, 'probablemente sacado del antiguo deslatar, 'disparar uma arma', de donde 'hacer algo violento o detonante', en cuanto a deslatar parece ser derivado de lata 'palo, viga', tomado en el sentido de 'curena de la ballesta', sec. XVII". Já 'desvario' deriva de 'desvairar', que por sua vez deriva do castelhano 'desvariar' (cf. CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira 1986, s. n. 'desvairar').

<sup>113</sup> Como filho de Anfítrion, Hércules era bisneto de Perseu. Veja-se a árvore genealógica em GRIMAL, 1993, p. 370, quadro genealógico 32. A inferioridade de Euristeu é marcada na iconografia de Hércules sobretudo na cena da entrega do javali de Erimanto: com medo da fera, que Hércules trás nos ombros, Euristeu se esconde dentro de um vaso. Veja-se BOARDMAN, 1981-99, v. 5, 1, s. n. 'Heracles', p. 46-48, com o comentário de W. Felten, em especial a seguinte passagem: "Inesperadamente, o principal tema no período arcaico não é a luta com o javali, mas seu transporte, vivo, o que também é um elemento importante nas fontes literárias." Na *Biblioteca* a covardia de Euristeu aparece desde a encomenda das provas, pois ele se esconde num vaso sob a terra e envia um mensageiro para transmitir as ordens a Hércules (II, V, 1): *Dizem que ele, temeroso, enterrou ainda um grande vaso de bronze para esconder-se, e enviando como mensageiro Copreu, filho de Pélops de Éleos, ordenou as provas. Esse [scil. Copreu], tendo matado Ífito e fugido para Micenas, ali passou a residir depois de obter de Euristeu vítimas de sacrifício para a sua purificação.*



a verdadeira ameaça. A força das circunstâncias impôs a Agamêmnon a devolução da escrava a que teve direito. Mas sua reação é cega, como se vítima de uma usurpação. Não admitindo que Hera duvidasse do peso de suas palavras, Zeus comprometeu-se com um futuro que contrariou sua vontade. Ele subestimou a força feminina da deusa: sua ascendência sobre o casamento e o parto<sup>114</sup>. Tanto o herói quanto o deus são forçados a olhar para as conseqüências de seus erros, a conviver com elas: Zeus contemplava os sofrimentos de Hércules; Agamêmnon vê as perdas causadas pelo afastamento de Aquiles<sup>115</sup>. Na visualidade espetacular das duas cenas o poeta nos apresenta aquele que foi, ao longo das épocas arcaica e clássica, o herói predileto dos pintores de vaso<sup>116</sup>.

A *Áte* a que se refere Agamêmnon aparece em outras passagens da *Iliada*, tendo já merecido bastante atenção da parte dos estudiosos. Sua importância no poema consiste em mostrar a realidade humana de um desvario que não poupa nem os maiores heróis. Num ensaio muito esclarecedor, M. Finkelberg distinguiu três padrões de erros nos poemas homéricos, correspondendo à *Áte* aqueles causados por um fator externo. Ela tem sua origem na atitude irracional daquele que a comete, incapaz de medir as conseqüências do que faz. A *Áte* se opõe, por um lado, à *ἀτασθαλίη*, cometida por alguém que foi alertado para as conseqüências do que faz, e é portanto um erro racional; *ἄτη* e *ἀτασθαλίη* se distinguem, por outro lado, da *ἀκρασία*, que consiste no abandono desmedido aos prazeres, sendo uma espécie de combinação de racionalidade com irracionalidade (o termo não é homérico mas o fenômeno já pode ser discernido *avant la lettre*). No caso da *Áte*, ela irrompe no comportamento dos guerreiros movidos pelo *θυμός* que são boa parte do tempo os heróis homéricos. Em mais de um episódio a *Iliada* e a *Odisséia* exemplificam essa realidade, especialmente atuante no primeiro poema. Por esse motivo, penso que sua associação com o

<sup>114</sup> SÉCHAN, 1963, p. 2226, s. v. 'Héra': "[...] em outros lugares ela assume o nome e a função de sua filha Ilítia (Argos, Mesogéia ática) e é, acima de tudo, protetora da mulher e do casamento".

<sup>115</sup> HOMERO. *Iliada*, XIX, 132-136.

<sup>116</sup> SARIAN, H. A expressão imagética do mito e da religião nos vasos gregos e de tradição grega. In: CONGRESSO NACIONAL DE ESTUDOS CLÁSSICOS, 1., 1984, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: Departamento de Letras Clássicas da FALE-UFMG, 1987. (Cultura Clássica em Debate, 6). Veja-se em particular p. 25: "A iconografia heróica é mais freqüente nos vasos gregos e nela a figura de Hércules ultrapassa em número as imagens dos outros heróis." SNODGRASS, 2004, p. 60: "o herói que, de longe, era a figura lendária mais comum na arte ateniense e de alhures". A visualidade de algumas referências aos feitos de Hércules na tragédia homônima de Eurípides é salientada por SILVA, L. L. *Uma leitura semiótica do mito de Hércules: os doze trabalhos nas tragédias gregas 'Hércules' e 'Alceste' de Eurípides, 'As Traquinias', de Sófocles, e nas métopas do templo de Zeus em Olímpia*. 2002. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura)-Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002. Cf. em especial p. 148-149.

nascimento de Hércules é obra de um poeta que quer dar ao filho de Zeus a importância que ele não tem na trama principal<sup>117</sup>.

Dentre todas as passagens que se referem à *Áte* na *Iliada*, a fala de Agamêmnon é certamente a mais importante, pois esclarece as demais. De acordo com sua índole narrativa, a *Iliada* não nos dá uma genealogia, mas uma espécie de ‘fenomenologia’ da *Áte*, com uma poderosa demonstração de sua força<sup>118</sup>. O nascimento de Hércules é o relato da influência mais grave da *Áte* sobre os deuses, por isso mesmo tornado, pela vontade de Zeus, seu derradeiro evento. As ‘provas’ a que o herói tem de submeter-se são consequência de seu desastroso nascimento e dão testemunho da efetividade da *Áte*<sup>119</sup>.

A menção a Hércules aparece assim numa das passagens mais importantes do poema, quando os protagonistas contabilizam causas e consequências de sua dissensão. A narrativa reaviva suas motivações e Hércules é evocado também como um termo de comparação com os demais heróis. No início do canto XIX falam Tétis e Aquiles<sup>120</sup>, depois Agamêmnon, Aquiles e Ulisses<sup>121</sup>. A dissensão entre Agamêmnon e Aquiles se desfaz em palavras reparadoras, cuja força aparece numa espécie de inversão no movimento habitual das falas homéricas: ao invés dos costumeiros planos de ação, juramentos e ameaças, ou seja, ao invés do movimento *prospectivo* das palavras que ensejam tantas ações

<sup>117</sup> Essas são as conclusões apresentadas por M. Finkelberg em seu *Patterns of human error in Homer. The Journal of Hellenic Studies*, London, v. 65, p. 15-28, 1995. Veja-se em particular p. 18-20: “Da mesma forma que o ato de Agamêmnon, o de Helena é descrito como consequência da ἄτη e da intervenção divina. [...] Assim, embora seus feitos possam ser errados em si mesmos ou mesmo vergonhosos, isso não significa necessariamente que nem Helena nem Agamêmnon pretendessem causar o que realmente resultou de seu comportamento, a Guerra de Tróia e a derrota mais pesada que os Aqueus sofreram em seu decurso. Essa parece ser a razão pela qual ambos, apesar de poderem de fato ser recriminados por si mesmos e por outros pelo que fizeram, não são vistos como responsáveis por suas consequências. O mesmo não acontece, entretanto, no caso daqueles cujos erros são atribuídos à ἀτασθαλίη: na medida em que foram advertidos para as possíveis consequências de seus atos e ainda assim os cometeram, eles se distinguem daqueles cujos erros foram cometidos sob a influência de ἄτη.” A essas observações de M. Finkelberg eu acrescentaria apenas que o substantivo ἄτη deriva-se do verbo ἄω, um verbo transitivo que significa a ação de causar o desvario em alguém. A origem do substantivo num verbo transitivo ressalta o sentido de uma ação causada por um agente externo.

<sup>118</sup> Veja-se ASSUNÇÃO, T. R. *L’âte dans l’Iliade* (le cas Agamemnon). *Classica*, São Paulo, v. 11/12, p. 271-280, 1998/1999, que remete a algumas das principais ocorrências do termo na *Iliada*, assim como à bibliografia pertinente. No que diz respeito à importância da *Áte* para a trama da *Iliada*, veja-se particularmente (p. 272): “A história da *Iliada* tem então sua base, como bem diz seu primeiro verso, na história da cólera de Aquiles, causada, como reconhecerá depois o próprio Agamêmnon, por um erro desastroso (*ate*). A *ate* se inscreve assim como causa primeira, mesmo se ela é acidental, de tudo o que conta a narrativa principal da *Iliada*.”

<sup>119</sup> BURKERT, 1992b, p. 24-27: a história do nascimento de um herói é uma das estruturas mitológicas mais recorrentes.

<sup>120</sup> vv. 1-39.

<sup>121</sup> vv. 45-237.

heróicas, a fala de Agamêmnon se constrói *retrospectivamente*. Isso não acontece em nenhuma outra ocasião da *Iliada*. A *Áte* se torna assim visível a partir de uma espécie de refluxo na motivação de um dos protagonistas, que recorre a uma narrativa divina para demarcar *in media res* a autoridade que a disputa com Aquiles havia abalado<sup>122</sup>.

Voltemos ao relato de Agamêmnon, mais precisamente ao momento em que Zeus se apercebe da influência da *Áte*. Ao juramento que lhe tolhiu a ação, feito a Hera, Zeus sobrepõe um novo:

*Empolgou Ate atroç, lucilantes madeixas,  
e, coração colérico, jurou, solene,  
interditar o Olimpo e o urânio constelário  
à multienganadora<sup>123</sup>.*

É curioso este juramento que não envolve uma segunda parte interessada. Depois de se ver enredado nas próprias palavras, Zeus quer conciliar-se consigo mesmo. Mas a honra não negocia com o passado: só um novo juramento permite-lhe reagir à altura do dolo de que foi vítima. Por outro lado, num paralelismo tão característico da *Iliada*, também são os juramentos que restabelecerão a confiança entre os Aqueus, permitindo-lhes retomar a ação conjunta<sup>124</sup>.

São especialmente significativas nessa passagem as duas ocorrências de *ἀεικές*, ‘indigno’ (*α. privativum* + *είκές*, forma neutra). Trata-se de um dos termos mais fortes de reprovação moral na literatura anterior ao período clássico. O que é especialmente significativo no caso de *ἀεικές* é poder qualificar tanto um indivíduo quanto, no gênero neutro, uma ação, no que ele é comparável apenas

<sup>122</sup> ERBSE, H. *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlin: Walter De Gruyter, 1986, p. 14, salienta que o canto XIX apresenta a deusa Ἄτη como um instrumento de Zeus. Após anunciar que a responsabilidade na expropriação do γέρας de Aquiles cabia a Zeus, à Moira e às Erínias (*Iliada*, XIX, 83-89), Agamêmnon pergunta: “o que poderia eu fazer? um deus perfaz todas as coisas <τί κεν βέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ>” (*Iliada*, XIX, 90). O episódio sublinha ao mesmo tempo a vulnerabilidade de Zeus às artimanhas de Hera, a força da Ἄτη, mas também, *last but not least*, a desolação da condição humana.

<sup>123</sup> HOMERO. *Iliada*, XIX, 127-129.

<sup>124</sup> *Iliada*, XIX, 108 (Hera provoca Zeus): νῦν μοι ὄμοσον, Ὀλύμπιε, καρτερόν ὄρκον; 127 (colérico, Zeus expulsa Ἄτη do Olimpo): καὶ ὄμοσσε καρτερόν ὄρκον; 175 (Ulisses recomenda a Agamêmnon reconhecer publicamente não ter-se deitado com Briseida): ἠμνυέτω δέ τοι ὄρκον; 187-188 (Agamêmnon concorda em jurar): ταῦτα δ’ ἐγὼν ἐθέλω ἠμόσαι, κέλεται δέ με θυμός; 190-191 (Agamêmnon ordena que todos os guerreiros presentes esperem a chegada dos presentes que oferecerá a Aquiles e juntos façam o juramento): ὄρα κε δῦρα ἐκ κλισίης ἔλθῃσι καὶ ὄρκια πιστὰ τάμωμεν.

com o adjetivo ἀμήχανος. Assim, ἀμήχανος e ἀεικῆς permitem ao poeta caracterizar os heróis por suas ações, ou seja, por seus destinos e não por suas escolhas. Na primeira ocorrência de ἀεικῆς, Hera anuncia a Zeus a soberania de Euristeu: *não é indigno que ele reine sobre os Aqueus* (οὐ οἱ ἀεικῆς ἀνασσέμεν Ἀργείοισιν, 124); nove versos à frente, Agamêmnon conclui seu relato com a descrição de Zeus vendo *o trabalho indigno que tem* [Héracles] *sob as provas de Euristeu* (ἔργον ἀεικῆς ἔχοντ' ὑπ' Εὐρισθέως ἀέθλων, 133)<sup>125</sup>. Negado na primeira ocorrência a respeito de Euristeu, afirmado na segunda a propósito da pesada incumbência de Héracles, ἀεικῆς marca a separação entre a força do herói e sua fortuna ingrata.

Embora tenham um alcance involuntário, as palavras de Zeus não deixam de ser efetivas: o relato de Agamêmnon deixa claro que nem mesmo o próprio Zeus as poderia revogar. Essas palavras têm vida própria. Pode-se interpretar o episódio dizendo que a *indignidade* da condição de Héracles é obra de uma relação de poder que, referendada nas palavras de Zeus, tornou-se *digna*. O duplo emprego de ἀεικῆς anuncia assim uma espécie de assimilação da dignidade à irrevogabilidade, decorrente, em última instância, do antropomorfismo dos deuses. Pois é preciso ser homem de algum modo para ser enganado como o foi Zeus.

A *Até* das palavras de Agamêmnon deslinda um horizonte de incertezas: depois do episódio com Zeus ela *atingiu as obras dos homens* (ἵκετ' ἔργ' ἀνθρώπων, 131). Ela dá seu nome ao imprevisível dos valores heróicos. Associados no relato mitológico da *Ilíada*, Zeus, Agamêmnon e Héracles são os rostos do desvario inerente ao próprio empenho guerreiro. A antiga lenda de Héracles mostra toda a sua vitalidade ao aparecer no centro de uma narrativa em que ele não é o protagonista.

#### RESUMO

Este estudo apresenta uma reflexão sobre a natureza das referências ao mito de Héracles na *Ilíada*. Tendo em vista a antigüidade e a importância de Héracles para os gregos, parto das hipóteses formuladas sobre a origem e as possíveis versões literárias da sua mitologia para delinear sua relação com os demais heróis homéricos. Minha análise dá atenção especial à temática da relação entre os termos 'áthlos' ('prova') e 'pónos' ('esforço', 'trabalho penoso'). Palavras-chave: Héracles. *Ilíada*. Mitologia Grega.

<sup>125</sup> Cito os versos em minha própria tradução para evidenciar com mais clareza a proximidade entre as duas ocorrências de ἀεικῆς.

RÉSUMÉ

Cette étude présente une réflexion sur la nature des références au mythe d'Héraclès dans l'*Iliade*. Compte tenu de l'ancienneté et de l'importance d'Héraclès pour les Grecs, je pars des hypothèses déjà proposées sur l'origine et les possibles versions littéraires de sa mythologie pour esquisser son rapport avec les autres héros homériques. Mon analyse donne une attention particulière à la thématique du rapport entre les termes 'athlos' ('épreuve') et 'ponos' ('effort', 'travail pénible').  
Mots-clés : Héraclès. *Iliade*. Mythologie Grecque.



## NOTA SOBRE O ΓΑΣΤΗΡ FUNESTO E ULTRA-CÃO NA *ODISSEIA*

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

*Faculdade de Letras  
Universidade Federal de Minas Gerais*

Se traduzirmos o substantivo feminino grego γαστήρ, acompanhado assim destes dois adjetivos, por “estômago” (como sede da fome) ou metaforicamente por “fome” (como necessidade de comer) – cf. Ebeling, H., *Lexicon Homericum*, “ventriculus s. stomachus”<sup>1</sup> –, estaremos indicando apenas um dos seus usos (e, portanto, sentidos) em Homero – sentido que, por sinal, quadra bem com a etimologia do nome, tal como proposta por Pierre Chantraine no *Dictionnaire étymologique de la langue grecque 1-2*, enquanto um nome de agente \*γράφ-τήρ: “devorador”, a partir do verbo γράω “devorar”, cf. sânscrito *grastar-*, termo astronômico, “que obscurece, eclipse”, propriamente “que devora”<sup>2</sup> – e, portanto, afastando das trinta ocorrências homéricas as quinze vezes em que ele pode, segundo o levantamento de Pietro Pucci em *Ulysse polutropos*<sup>3</sup>, ter outros sentidos, quais sejam: onze vezes indicando o ventre, no sentido anatômico, sobretudo como parte do corpo em que os heróis são feridos (cf. Ebeling, “venter”), uma vez para indicar o útero onde a criança é gestada (cf. Ebeling, “uterus”) e três vezes no sentido de “chouriços” (cf. Ebeling, “farcimen ex ventriculo factum”). Mas dos quinze exemplos restantes (que comporiam o grupo que estamos visando) e, mais particularmente, das duas únicas ocorrências na *Iliada*, uma, a que designa o estômago dos lobos que devoram sanguinariamente um cervo e com os quais são comparados os Mirmidões<sup>4</sup>, parece escapar do que Jesper Svenbro, em *La parole et le marbre*<sup>5</sup>, chama de “uso socialmente

<sup>1</sup> EBELING, H. *Lexicon Homericum I*. Hildesheim: Olms, 1987; p. 247.

<sup>2</sup> CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque 1-2*. Paris: Klincksieck, 1983; p. 212.

<sup>3</sup> PUCCI, Pietro. *Ulysse polutropos: Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*. Trad. J. Routier-Pucci. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1995; p. 232, nota 1.

<sup>4</sup> HOMERO. *Iliada*, XVI, 163.

<sup>5</sup> SVENBRO, Jesper. *La parole et le marbre: Aux origines de la poésie grecque*. Lund: Sutendliteratur, 1976; p. 50-51.

qualificado” do termo e que coincidiria com o seu uso como sinédoque da “condição humana”, e que é precisamente o que nos interessa aqui. A outra ocorrência iliádica<sup>6</sup>, coincidentemente em um discurso objetivo e terra-a-terra de Ulisses se contrapondo à idéia do enlutado Aquiles de combater sem comer, está em íntima conexão com nosso tema<sup>7</sup>, mas, como anunciado no título, irei me restringir à *Odisséia*. Mas nem mesmo na *Odisséia* farei um estudo exaustivo do conjunto das ocorrências, mas focarei apenas duas, de algum modo anunciadas nos adjetivos que no título qualificam *γαστήρ*, e que me parecem decisivas para o grupo (e o sentido) visado aqui: *Odisséia* VII, 216 e *Odisséia* XVII, 286.

Começo pela primeira, a do canto VII, fazendo um recorte da fala de Ulisses em que ela aparece e propondo uma tradução minha da passagem (tradução prosaica que, como as de outras passagens, não visa a nenhuma correspondência rítmica com o original grego, mas apenas a alguma precisão semântica)<sup>8</sup>:

“Alcínoo, que teu senso [*φρένες*] cuide de outra coisa; pois eu não  
me pareço com os imortais que habitam o vasto céu,

<sup>6</sup> HOMERO. *Iliada*, XIX, 225.

<sup>7</sup> Nesta cena, após a reconciliação com Agamêmnon e a promessa deste de lhe entregar os presentes de retribuição, Aquiles (indiferente a estes) propõe pensarem somente no combate, ao que Ulisses retruca muito prático, lembrando da necessidade de comer (e assim obter energia) para poder combater ao longo de um dia. Aquiles, então, sem se dirigir a Ulisses, propõe que os Aqueus combatam em jejum até o pôr-do-sol, e, explicitando o luto como razão para sua abstinência, diz pensar apenas em sangue e assassinato. Recrudescendo então também o tom do seu discurso, Ulisses, após lembrar ser ele muito mais sábio (pois mais experiente) do que Aquiles, retoma o seu argumento: “Não é possível os Aqueus chorarem um cadáver com o estômago [*γαστέρι*];/ pois, todos os dias, muitíssimos e um após o outro/ tombam; quando poder-se-á descansar do esforço?/ É preciso, pelo contrário, sepultar o que morrer,/ com impiedoso ânimo, por um dia tendo chorado;/ mas quantos sobreviverem à guerra odiosa/ devem se lembrar da bebida e da comida [...]” (*Il.* XIX, 225-231, texto grego da edição de Allen e Monro da Oxford – ALLEN, Thomas; MONRO, David B. (Ed.). *Homeri Opera*. 18th ed. Oxford: Oxford University Press, 1987. t. 2. –, cotejado com o da edição de West da Teubner – WEST, Martin L. (Ed.). *Homeri Ilias XIII-XXIV*. Leipzig: Saur, 2000. –, e tradução minha). A crueza deste discurso (que lembra o fragmento 2 W de Semônides de Amorgos) parece justificar este único emprego (socialmente qualificado) de *γαστήρ* na *Iliada*, em um contexto heróico de luto em que este termo algo prosaico (ou da “vida como ela é”, como diria Schadewaldt) poderia parecer pouco respeitoso, mas o Ulisses iliádico fala muito sério (ainda que não consoladoramente) e, no interior mesmo da *Iliada*, suas razões demasiado objetivas e irrefutáveis – como o prova o discurso de Aquiles exortando, por sua vez, o enlutado Príamo a comer, no canto final do poema – prevalecem soberanamente (pois, enquanto mortal, Aquiles só pode se esquivar a elas temporariamente e com a ajuda extraordinária da deusa Atena que lhe concede a imortalizadora *ἀμβροσία*). Conterria, então, a *Iliada* algo já de odisséico, ou seria mais prudente rever a demasiado esquemática antinomia – tal como sugerida, por exemplo, por Pietro Pucci (cf. o comentário cuidadoso desta cena em “Soucieux de la nourriture: oubliex de souffrances”, em PUCCI, 1995, p. 232-241) – entre o poema do trágico sublime ou da glória transcendente (*Iliada*) e o poema dos instintos vitais e da sobrevivência (*Odisséia*)?

<sup>8</sup> O texto grego da *Odisséia* adotado é o da edição de ALLEN, Thomas W. (Ed.) *Homeri Opera*. 14th ed. Oxford: Oxford University Press, 1987. t. 3; e ALLEN, Thomas W. (Ed.). *Homeri Opera*. 15th ed. Oxford: Oxford University Press, 1987. t. 4. Foi também cotejado o texto grego estabelecido por VAN THIEL, Helmut (Ed.). *Homeri Odyssea*. Hildesheim: Olms Verlag, 1991.



*nem na estatura nem no talhe, mas com os perecíveis mortais;  
aqueles que vós conheceis, portadores da máxima lamentação  
entre humanos, a estes posso me igualar nas dores.  
E eu posso também ainda relatar muitos males,  
todos quantos penei pela vontade dos deuses.  
Mas deixai-me cear, mesmo estando afligido;  
pois do que o odioso estômago nenhuma outra coisa é mais cachorra,  
o qual ordena lembrar-se dele por meio da força  
mesmo àquele muito esgotado e que no senso suporta o sofrimento,  
como também eu suporto no senso o sofrimento, mas ele sempre  
ordena comer e beber, e a mim de todas as coisas  
que sofri me faz esquecer, e impõe ser preenchido”.*<sup>9</sup>

Neste discurso, Ulisses, que se apresentara como necessitado suplicante à rainha Arete, desfaz de uma maneira direta e prosaica a hipótese de Alcino de que ele, Ulisses, possa ser um imortal (ou seja: um desses deuses que freqüentam os banquetes dos Feácios). Numa série demasiado realista e de progressiva diminuição, sua primeira e mais genérica afirmação – que toda a história do seu retorno (νόστος) confirma – é a da sua mortalidade, desdobrada em dois adjetivos semanticamente afins: θνητοῖσι “perecíveis” e βροτοῖσιν “mortais”, que servem aqui para definir a sua aparência (a “estatura” δέμας e o “talhe” φυήν) em oposição à dos imortais (οὐ ἀθανάτοισιν ἔοικα). Sua segunda proposição delimita primeiramente algo que caracteriza genericamente o humano mortal (também em oposição aos deuses): a “lamentação” ou “miséria” (acus. sing.) οἰζύον, as “dores” (dat. pl.) ἄλγεσιν e os “muitos males” (neut. nom./acus. pl.) πλείονα κακά que ele “penou” (aoristo de μογέω que traz a idéia do esforço) e pode relatar, mas – e aqui a segunda delimitação – que ele sofreu como os que, entre humanos, mais sofrem ou, nos próprios termos da *Odisséia*, como “os portadores da máxima miséria”. É, portanto, alguém que se define basicamente pela “inquietação” ou “aflição” (κηρόμενον περ “mesmo estando afligido”) que pede aqui aos Feácios que o deixem comer sua ceia (δορπηῖσαι ἑάσατε), introduzindo então inopinadamente o terceiro elemento – conectado com a mortalidade e com o sofrimento – que permite distingui-lo dos deuses: a “necessidade de comer”, expressa aqui pelo termo (no dat. sing.) γαστέρι, ou seja: “o estômago”.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> HOMERO. *Odisséia*, VII, 208-221.

<sup>10</sup> Eis o comentário de Kevin Crotty em *The Poetics of Supplication*: “Odysseus’ response to Alcino is structured as a series of sequential diminutions: 1) I am not a god; 2) I am a wretched mortal; and 3) I am a creature of fleshly appetites, and therefore unable to dwell in memory on my wretchedness. The first of these statements sets forth a view not unlike that which Sarpedon described in his famous

A primeira caracterização do em grego feminino γαστήρ (“estômago”) é explicitamente negativa: primeiramente pelo adjetivo στυγερή “odioso” (cf. *Il.* XXIII, 23 e 48 στυγερή δαίς “odioso banquete” do qual toma parte o obsessivamente enlutado Aquiles) e depois pelo seguinte predicado superlativo: “do que ele nenhuma outra coisa é mais cachorra” (ὄν [...] τι [...] κύντερον ἄλλο), ou seja: “ele é a mais cachorra de todas as coisas”.

A representação mais direta do cachorro como animal doméstico na *Odisséia* não é intrinsecamente negativa como o indicam as figuras de Argos, o (outro) “rápido” cão de Ulisses, dos cães de guarda de Eumeu e dos cães de ouro da entrada do palácio de Alcínoo. Por outro lado, seria, em um poema não-guerreiro como a *Odisséia*, algo forçada a reiterada referência iliádica ao cão como animal que, juntamente com os pássaros, ultraja o cadáver e que, na antecipação horrorífica de Príamo, uma vez morto, o despedaçará, beberá seu sangue e ultrajará o seu rosto e a sua genitália<sup>11</sup>. Na outra única ocorrência do termo κύντερον na *Odisséia*<sup>12</sup>, também com ἄλλο, ele indica “outra coisa mais cachorra” – do que ouvir a esbórnia das escravas que vão dormir com os pretendentes – que Ulisses suportou no dia em que o Ciclope devorou seus companheiros<sup>13</sup>, apontando, pois, ultranegativamente para a animalidade criminosa da antropofagia e indiretamente para a animalidade lúbrica de uniões sexuais fora do quadro normativo do casamento<sup>14</sup>. No presente contexto do canto VII, a animalidade

speech in *Iliad* 12: Odysseus is neither immortal nor unageing; he is not a god. Odysseus’ emphasis on his wretchedness, in the second of the above statements, recalls the pity Zeus feels for Achilles’ divine horses and his comments on the wretchedness of mortals: “There is nothing more woeful than man, of all things that breathe and move across the earth” (*Il.* 17.446-447). The third statement, however, is distinctive of the *Odyssey*, for it describes an aspect of human wretchedness virtually unknown in the *Iliad* – namely, that it cannot aspire to tragic grandeur and is rooted in the vulgar and unremitting demands of the body.” CROTTY, Kevin. *Morality and the Belly*. In: \_\_\_\_\_. *The Poetics of Supplication: Homer’s Iliad and Odyssey*. New York: Cornell University Press, 1994 (p. 135). Que as primeiras duas características genéricas apresentadas por Ulisses em sua autodefinição (a mortalidade e o sofrimento) sejam também iliádicas não é algo que possa ser posto em questão, mas que a terceira (a necessidade de comer) seja apenas odisséica é algo que não só os discursos de Ulisses contra o enlutado Aquiles no canto XIX da *Iliada* desautorizam (fazendo ver que o pretense sublime trágico da *Iliada* expressa, na verdade, o ponto de vista de apenas um tipo de herói), mas que também os próprios discursos de Aquiles para o enlutado Príamo no último canto da *Iliada* voltam a pôr em questão, chamando a atenção para a impossibilidade de mimetizar indefinidamente o morto por meio do jejum (cf. meu artigo ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Luto e comida no último canto da *Iliada*. *Classica*, São Paulo, v. 17/18, p. 49-58, 2004/2005).

<sup>11</sup> HOMERO. *Iliada*, XXII, 66-71, 74-75.

<sup>12</sup> HOMERO. *Odisséia*, XX, 18.

<sup>13</sup> HOMERO. *Odisséia*, XX, 19-20.

<sup>14</sup> Neste mesmo quadro, a ausência de pudor (ἄναιδέα), em relação ao marido e à família, é o que faz na *Iliada* uma Helena adúltera e ainda com Páris chamar-se a si mesma culposa e criticamente de “cadela”, κύνος, ou “de-olhar-canino”, κυνώπιδος (respectivamente *Il.* VI, 344, 356 e *Il.* III, 180).

que κύντερον sugere parece radicalizar a oposição com os deuses imortais no momento mesmo em que, por meio dela, o homem é definido como mortal cujo lote é o sofrimento e a necessidade sempre renascente de comer. Mas a própria seqüência esclarece o sentido desta animalidade, pois o γαστήρ (o “estômago”) é definido então como “o que ordena lembrar-se dele por meio da força (ἀνάγκη)”, “o que sempre ordena comer e beber” e “o que impõe ser preenchido”, algo, pois, como uma necessidade natural insistente e implacável (diríamos, como J.-P. Vernant e P. Pucci, “bestial”<sup>15</sup>) que não deixa outra escolha ao homem que quer continuar vivo. O último elemento desta caracterização é o que justapõe a ordem do γαστήρ de “lembrar-se dele” (ἔο μνήσασθαι) – mesmo a alguém que sofre – e o esquecimento (ληθάνει), causado por ele, “de todas as coisas que sofri” (πάντων ὅσ’ ἔπαθον), ou seja: do πένθος, “sofrimento”, que caracteriza precisamente o homem mortal. Ora, a memória do “sofrimento” (πένθος), das “dores” (ἄλγεα) e das “preocupações” (κίδεα) – maneira como a épica homérica designa tradicionalmente, enfatizando a quantidade, o seu material narrativo<sup>16</sup> – é não só o que o próprio Ulisses fará no relato das suas viagens maravilhosas para os Feácios (cantos IX a XII), mas também o que eventualmente faz o aedo Demódoco ao cantar eventos da guerra de Tróia e ainda o que faz o próprio aedo narrador da *Odisséia* ao contar o retorno (νόστος) acidentado de Ulisses. Mas se a memória do sofrimento se dá através da palavra ritmada ou do canto, sabemos, pelas cenas de canto da *Odisséia* mesma, que sua ocasião e ambiente tradicional é o “banquete” (δαίς, literalmente “partilha”) ou, mais precisamente, o momento em que no banquete a fome e a sede foram saciadas, o que justifica, portanto, a definição odisséica do canto como “ornamento do banquete” e

<sup>15</sup> Em “À la table des hommes”, Jean-Pierre Vernant diz: “Le *gastér* représente dans l’homme cet élément ardent, bestial et sauvage, cette chiennerie interne qui nous enchaîne au besoin de manger.” VERNANT, Jean-Pierre. À la table des hommes: Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode. In: DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. (Org.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979. p. 37-132. Para a citação, p. 95. Por sua vez, em *Ulysse polutropos*, Pietro Pucci dirá: “Le *gastér* est présenté comme [...] un principe vital qui impose aux hommes ses besoins implacables. Comme une entité vivante, bestiale, il habite l’homme, avec ses propres exigences: il faut être attentif à lui, le nourrir et l’écouter.” (PUCCI, 1995, p. 244).

<sup>16</sup> Lembremo-nos apenas, como exemplos emblemáticos nos proêmios da *Iliada* e da *Odisséia*, dos “milhares de dores aos Aqueus” (μυρί’ Ἀχαιοῖς ἄλγεα) (*Il.* I, 2) causadas pela cólera de Aquiles, e das “muitas dores no mar” (πολλὰ ἐν πόντῳ ἄλγεα) (*Od.* I, 4) sofridas em seu ânimo por Ulisses. Cf. Hermann Fränkel em *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentum*: “Erstens also wird eine Fülle von Stoff angekündigt; so spricht der Eingang der Ilias von ‘tausend Leiden’ und ‘vielen Seelen’, und der Vorspruch der Odyssee vom ‘viel umhergetriebenen Mann’, ‘vieler Menschen Städten und Sinn’, und ‘vielen Leiden auf dem Meer’. Und zweitens gibt der Sänger und Erzähler, im Eingang und sonst, nur selten seinem Stoff neutrale Namen wie: Kunde, Ruhm oder Taten; in der Regel bezeichnet er sie als Leiden, peinvolle Schmerzen, und ähnlich.” FRÄNKEL, Hermann. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentum*. München: C. H. Beck, 1993. Para a citação, p. 15.

prelucida o espaço análogo ocupado em uma tradição mais tardia – cf. Platão e Plutarco, segundo o recorte e os comentários feitos por Luciana Romeri nos dois primeiros capítulos de *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*<sup>17</sup> – pela filosofia (ou conversa filosófica), incompatível simultaneamente com o ato mesmo de alimentar-se e que só poderá ter lugar no momento da digestão<sup>18</sup>. É o que o próprio Ulisses explicita – lembrando de algum modo que apenas após ter comido e bebido ele poderá começar a contar sua história – quando faz preceder o início de suas narrativas para os Feácios por um elogio ao banquete onde os participantes ou “partilhantes” ouvem sentados em ordem o aedo, junto a mesas repletas de pão e de carne, recebendo em taças o vinho vertido pelo escanção<sup>19</sup>. A satisfação temporária da fome e da sede, assim como a posição confortável de mero auditor da estória do sofrimento alheio, aproxima – ainda que precariamente – o conviva de um banquete e o deus despreocupado e de vida fácil.

No entanto, se a necessidade imperiosa e sempre renascente de comer (ausente entre os deuses) aproxima o homem do animal, seria preciso lembrar (algo apenas implícito nesta passagem) que o alimento do γαστήρ humano (assim como sua maneira sacrificial e socializada de comer) não é como o de outros animais ou seres inumanos, tema cuidadosamente desenvolvido na *Odisséia*. Assim, se Ulisses pede aqui aos Feácios que o deixem comer, é porque esta ceia – assim como o citado elogio ao banquete deixa entrever – é composta dos alimentos humanos tradicionais em Homero: o pão, a carne grelhada e o vinho. Como mostra a última refeição de Ulisses com Calipso, a recusa por Ulisses da imortalidade (e eterna juventude) oferecida pela ninfa coincide com uma recusa dos “alimentos” divinos (consumidos apenas por prazer) cujos nomes sugerem, de algum modo, a idéia mesma de imortalidade: a ἀμβροσία e o νέκταρ. O episódio dos Lotófagos indica, por sua vez, que o alimento de Ulisses e de seus companheiros não poderia ser uma planta crua (cujo consumo libera não a memória, mas o esquecimento), assim como os episódios do Ciclope e dos Lestrigões indicam, por seu óbvio horror, que o alimento humano jamais poderia ser carne humana crua. É todo um modo de vida em sociedade (com suas

<sup>17</sup> ROMERI, Luciana. *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

<sup>18</sup> No entanto, nos banquetes homéricos, se há também incompatibilidade estrita entre comer e discursar a uma só vez, nada exclui que, após já ter comido e depois discursado (sempre ritmadamente) uma primeira vez, volte-se a comer e beber para depois mais uma vez discursar, misturando-se – ainda que não confundindo-os na simultaneidade – estes dois momentos essenciais do banquete.

<sup>19</sup> Cf. HOMERO. *Odisséia*, IX, 5-10.

técnicas específicas) que está implícito nos elementos que constituem a alimentação humana segundo Homero (e que aparecem também no mito hesiódico de Prometeu): o pão supõe a cultura do trigo e o fogo culinário, a carne supõe a criação de animais (sobretudo o boi, mas também o carneiro, o porco e a cabra), o sacrifício e o fogo culinário, e – enfim – o vinho supõe a cultura da uva (a técnica da fermentação), a libação e a mistura com a água.<sup>20</sup> Jesper Svenbro, em sua análise do valor semântico de γαστήρ na *Odisséia*, lembra que “[...] a carne de boi pressupõe normalmente uma organização social que pode fornecê-la. Ora, como mostraram as pesquisas de M. Detienne, a carne de boi, no interior do sistema alimentar dos Gregos, está investida de um sentido preciso: comê-la é aceitar a ordem social que se exprime na refeição ritual do sacrifício assim como a condição humana – os deuses, eles, não fazem senão cheirar a fumaça da refeição”<sup>21</sup>.

A esta humanidade assim definida se contrapõem, pois, modelos alimentares não-civilizados ou bestiais que, em um plano mais genérico, ignoram a cocção, ou seja: são omofágicos (“os que comem cru”), mas que, em relação à carne cozida, podem se definir por duas formas de negação: ou pela abstenção de comer carne animal (isto é: pelo “vegetarianismo” em sentido lato), como é o caso dos Lotófagos, ou pela manducação de carne humana ou antropofagia, como é o caso dos Ciclopes e dos Lestrigões, em que poderíamos no limite falar de “canibalismo”. Ora, na *Odisséia*, esta dupla e diferenciada negação do eixo alimentar definido pela carne cozida do animal doméstico sacrificado antecipa de algum modo, ainda que não a recobrando de maneira exata, a dupla e inversa negação, pelo alto e pelo baixo, deste mesmo eixo alimentar pelas seitas religiosas

<sup>20</sup> Malcolm Davies lembra – retomando algo já observado pelos escoliastas – o quão estilizada e pouco comprometida com a verossimilhança estrita é a dieta dos heróis homéricos que, com o acompanhamento do vinho, comem três vezes ao dia enormes pedaços de carne assada de boi, carneiro ou porco, jamais (senão em circunstâncias excepcionais) se alimentando de peixes, aves, vegetais, leite ou queijo (“They eat enormous slices of roast ox or sheep or boar, and that three times a day. They do not condescend to boiled meat, much less to fish, fowl or vegetable, milk or cheese...” DAVIES, Malcom. *Feasting and Food in Homer: Realism and Stylisation. Prometheus*, Firenze, anno 13, fasc. 1, p. 97-107, 1996. Para a citação, p. 99). Contrariamente, nos símiles, que representariam mais proximamente o mundo cotidiano dos auditores dos poemas, come-se no máximo duas vezes por dia de um cardápio mais variado que pode incluir pesca, caça e laticínios. Não iremos discutir agora as possíveis razões destas surpreendentes exclusões, mas apenas lembrar o essencial corte antropológico da alimentação homérica básica (pão, vinho e carne de animais domésticos sacrificados) assim como do reconhecimento – este sim, “realista” – da necessidade orgânica sempre renascente de comer (expressa de modo direto e contundente pelo termo γαστήρ).

<sup>21</sup> “Or, comme l’ont montré les recherches de M. Detienne, la viande de boeuf, à l’intérieur du système alimentaire des Grecs, est investie d’un sens précis: la manger, c’est accepter l’ordre social qui s’exprime dans le repas rituel du sacrifice ainsi que la condition humaine – les dieux, eux, ne font que sentir la fumée du repas.” (SVENBRO, 1976, p. 51-52).

ou filosóficas no quadro da *pólis*, tal como sugerido por Marcel Detienne em “Ronger la tête de ses parents”<sup>22</sup>: de um lado, o “vegetarianismo” dos pitagóricos e dos órficos que aspiram, por sua pureza, a se aproximar da divindade; de outro, o canibalismo dos dionisiacos e dos cínicos que, em sua negação do humano, aspiram selvagem mas deliberada e alegremente à animalidade.<sup>23</sup>

Mas se nos voltássemos agora para o contexto mais imediato desta fala de Ulisses, ou seja: o reino dos Feácios, apesar de os alimentos oferecidos a Ulisses (os mesmos pão, carne e vinho) poderem saciar seu γαστήρ humano, existem algumas diferenças sensíveis – que também implicam o γαστήρ – tanto no sacrifício ou no modo de comunicação com os deuses quanto no modo como a terra produz, diferenças que antes aproximam os Feácios dos deuses (ou da Raça de Ouro hesiódica) do que dos humanos odisséicos, com os quais, porém, em sua vida social altamente civilizada (e mesmo luxuosa) eles compartilham elementos de todo ausentes entre, por exemplo, os selvagens Ciclopes, o que – como bem viu Charles Segal em “The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus’ Return” – faz do reino dos Feácios, última estadia de Ulisses antes de seu retorno a Ítaca, um espaço intermediário e de transição entre o inumano e o humano<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> DETIENNE, Marcel. Ronger la tête de ses parents. In: \_\_\_\_\_. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1977. p. 133-160.

<sup>23</sup> Seria preciso, no entanto, acrescentar ainda dois casos decisivos de transgressão às normas civilizadas da alimentação humana na *Odisseia*, ambos punidos exemplarmente e constituindo eixos estruturais na trama do poema. O primeiro envolve um alimento interdito (as vacas sagradas – e não domesticadas – do Sol) e um sacrifício anômalo realizado pelos companheiros famintos de Ulisses retidos na ilha de Trinácia (cf. VERNANT, Jean-Pierre. Manger au pays du Soleil. In: DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. (Org.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979. p. 239-249); o segundo diz respeito não mais ao alimento em si (sempre animais domésticos: bois, cabras, carneiros e porcos) mas à maneira de prepará-lo e comê-lo, ou seja: sem sacrifícios e sem o respeito às regras da hospitalidade, como é o caso freqüente e múltiplo dos banquetes dos pretendentes no palácio de Ulisses (cf. SAÏD, Suzanne. Les crimes des prétendants, la maison d’Ulysse et les festins de l’*Odyssée*. In: SAÏD, S. et al. *Études de Littérature Ancienne*. Paris: Presses de l’École Normale Supérieure, 1979. p. 9-49; e meu artigo ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Os banquetes transgressivos dos pretendentes na *Odisseia*. In: SIMPÓSIO DE ESTUDOS CLÁSSICOS DA USP, 1., 2005, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Humanitas, 2006. p. 31-52). Também no mundo humano, os modelos odisséicos de piedade contrapostos à impiedade sacrificial e alimentar dos pretendentes serão, na primeira parte do poema mas fora de Ítaca, os Pílios e os Espartanos, e, na segunda parte e já em Ítaca, Eumeu e seus ajudantes. Poderíamos, assim, dizer da alimentação homérica o que P. Vidal-Naquet diz do sacrifício (que é uma de suas condições): “...le sacrifice joue deux fois dans l’*Odyssée* un rôle de critère: entre les humains et les non-humains, il est critère d’humanité; entre les humains, il est un critère social et moral”. VIDAL-NAQUET, Pierre. Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l’*Odyssée*. In: \_\_\_\_\_. *Le chasseur noir*. Paris: François Maspero, 1981. p. 39-68. Para a citação, p. 59.

<sup>24</sup> “The Phaeacians, therefore, while the instrument of Odysseus’ return to the world of reality, are also the last afterglow of the phantasy realm he is leaving. This ambiguity is the source not only of their transitional function, as described earlier, but also of the clashes that occur between them and Odysseus, between the waning of the imaginary and the return of the real.” SEGAL, Charles. The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus’ Return. *Arion*, Boston, n. 1, p. 17-64, 1962. Para a citação, p. 27.

A primeira diferença é formulada por Alcino no momento mesmo – imediatamente anterior à fala de Ulisses sobre o γαστήρ ultra-cão – em que ele sugere a hipótese de que Ulisses possa ser um imortal (disfarçado). Alcínoo diz então dos imortais:

*“Pois desde sempre os deuses se mostram bem visíveis  
para nós, quando sacrificamos gloriosas hecatombes,  
e se banqueteiam junto a nós, sentados no mesmo lugar em que nós.  
E se algum [de nós] viajante, indo sozinho, encontra um deles,  
de modo algum eles se escondem, pois somos próximos deles,  
como os Ciclopes e as raças selvagens dos Gigantes.”<sup>25</sup>*

Apesar dos sacrifícios e da piedade em relação aos deuses – que os distinguem nitidamente dos selvagens Ciclopes –, os Feácios se banqueteiam com os deuses, quando no sacrifício humano normal (que antecede ritualmente todo consumo de carne animal cozida) – e tal como o formula o mito hesiódico prometeico de fundação do sacrifício – a comunicação com os deuses (através da oferta dos ossos e da fumaça, já que eles não comem carne) se dá no instante mesmo em que a separação entre as duas raças de seres (mortais e imortais) é confirmada.<sup>26</sup>

A segunda diferença diz respeito ao modo como a terra no jardim de Alcínoo produz seus frutos. Mesmo que saibamos por Nausícaa da existência entre os Feácios de terras cultivadas (“campos e trabalhos, ἔργα, dos homens”<sup>27</sup>) – assim como o narrador nos lembra que as domésticas (δμῳαί) “moem sobre a mó o fruto amarelo”, ou seja: o trigo para fazer pão – a terra no pomar de Alcínoo lembra, por sua abundância que parece prescindir do trabalho (de semeadura e colheita), a terra (ἄρουρα) da raça de ouro hesiódica que “produz por ela mesma (αὐτομάτη) um fruto abundante e generoso”<sup>28</sup>:

*“Aí grandes árvores crescem florescentes,  
pereiras, romãzeiras, macieiras de frutos brilhantes,  
figueiras doces e oliveiras vigorosas.  
Destas jamais o fruto morre ou falta  
no inverno ou no verão, [elas dão] o ano inteiro [επετήσιος]; mas sempre*

<sup>25</sup> HOMERO. *Odisséia*, VII, 201-206.

<sup>26</sup> Este elemento é bem indicado por Pierre Vidal-Naquet em “Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l’*Odyssee*” (VIDAL-NAQUET, 1981, p. 62-64).

<sup>27</sup> HOMERO. *Odisséia*, VI, 259.

<sup>28</sup> HESÍODO. *Trabalhos e dias*, 117-118.

*a brisa do Zéfiro soprando faz brotar umas e amadurecer outras.  
A pêra amadurece depois da pêra, a maçã depois da maçã,  
o cacho de uvas depois do cacho de uvas, e o figo depois do figo.”<sup>29</sup>*

É certo que também entre os Ciclopes – próximos dos deuses como os Feácios, segundo Alcínoo – encontramos uma semelhante disposição paradisíaca da terra, pois eles

*“com os braços nem plantam plantações nem aram,  
mas tudo brota sem semente e sem arado,  
trigo, cevada e vinhas, que produzem  
o vinho de cachos pesados, que para eles a chuva de Zeus faz crescer.”<sup>30</sup>*

É uma tal situação – em que o trabalho da terra é dispensável – o que parece justificar a despreocupada disponibilidade ao menos dos chefes feácios que na sala do palácio, “se assentam bebendo e comendo durante o ano todo [ἐπιηταρόν]”<sup>31</sup>. Aceitar, portanto, casar-se com a mortal Nausícaa (tal como lhe propõe Alcínoo) seria para Ulisses aceitar viver em contínuos banquetes, banhos quentes e jogos e sem ter de enfrentar os duros trabalhos da guerra ou do campo.

Também os filhos e filhas incestuosos de Éolo parecem dispor de uma tal situação edênica, ainda que não saibamos como eles obtêm os alimentos da terra e a carne de gado:

*“E eles, junto do caro pai e da venerável mãe, sempre  
se banqueteiavam e junto deles estão dispostos milhares de bons pratos  
e o palácio enfumaçado de carne ressoa no pátio  
durante o dia; e durante a noite [por sua vez], junto das pudicas esposas,  
eles dormem sobre tapetes e leitos perfumados.”<sup>32</sup>*

E, enfim, também na ilha de Circe – onde curiosamente Ulisses não avistou nenhum traço de trabalho humano sobre a terra – Ulisses e seus companheiros podem, segundo um convite “generoso” de Circe para que eles recuperassem suas forças após tantos sofrimentos, passar um ano inteiro apenas se banquetando: “Ali todos os dias, durante um ano inteiro/ nós nos assentamos,

<sup>29</sup> HOMERO. *Odisséia*, VII, 114-121.

<sup>30</sup> HOMERO. *Odisséia*, IX, 108-111.

<sup>31</sup> HOMERO. *Odisséia*, VII, 98-99.

<sup>32</sup> HOMERO. *Odisséia*, X, 8-12.



partilhando carnes inumeráveis e agradável vinho.<sup>33</sup>” Permanecer na ilha de Circe seria, pois, para Ulisses não apenas se esquecer de sua pátria, mas aceitar também um modo de vida não de todo humano em que banquetes contínuos não pressupõem nenhum tipo de esforço ou trabalho.<sup>34</sup>

É apenas na segunda parte da *Odisséia*, já em Ítaca e – mais particularmente – quando Ulisses disfarçado experimenta a condição de mendigo, que será explicitada a relação entre o γαστήρ “o estômago” (ou “a necessidade de comer”) e a necessidade de obter comida por meio do trabalho, da guerra ou da mendicância. É certo que na maioria dos casos o γαστήρ (“estômago”) aparece negativamente associado à figura marginal do mendigo (πτοχός) que, não trabalhando, depende do beneplácito de alguém com recursos para alimentá-lo, e que os pretendentes, jovens nobres que, sem nenhum esforço, consomem em banquetes o patrimônio de um outro, jamais são chamados de γαστέρες, apesar de uma posição análoga à dos mendigos<sup>35</sup>. Assim, no canto XVIII 2-3, o mendigo é caracterizado por seu “estômago ávido” (γαστέρι μάργη) que o leva a “comer e beber continuamente” (ἀζήχες φαγέμεν καὶ πείμεν), e o velho “mendigo” Ulisses, desafiado por Iro, justifica sua decisão de lutar contra ele por um “estômago” (γαστήρ) de cabra recheado de gordura e de sangue, invocando precisamente o γαστήρ:

*“ó amigos, de modo nenhum é possível lutar contra um homem [ἄνδρα] mais novo  
um homem [ἄνδρα] velho, esgotado pela miséria; mas o estômago  
maléfico [γαστήρ κακοεργός] me incita, para que seja subjugado pelos golpes”.*<sup>36</sup>

No canto XVII o cabreiro Melântio insulta o mendigo Ulisses imaginando primeiro que ele teria o que comer se trabalhasse como peão de fazenda, guardando o estábulo das cabras. Melântio, no entanto, continua assim:

<sup>33</sup> HOMERO. *Odisséia*, X, 467-468.

<sup>34</sup> Tanto entre os Feácios quanto entre os que habitam a ilha de Éolo parece faltar também um decisivo fato social que justifica o poder que o rei ou a aristocracia tem de se apropriar do produto do trabalho de camponeses ou artesãos (a classe produtiva): a guerra, da qual a proteção é trocada por bens de consumo. John Rundin sugere os seguintes nexos sociais em torno da sustentação material, em domínio humano, dos banquetes homéricos: “It is apparent that the separate communities of the Homeric world are tied together in a network of exchange, of which a dominant element is feasting. Moreover, it is clear that the network relies on the ability of people of high status to appropriate the products of those who are subordinate to them. Why would subordinates tolerate the appropriation of the products of their labor? The simplest answer is that in exchange for their special honors, those of high status offered military services [...]” RUNDIN, John. A Politics of Eating: Feasting in Early Greek Society. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 117, n. 2, p. 179-215, 1996. Para a citação, p. 199.

<sup>35</sup> Cf. PUCCI, 1995, p. 248-249.

<sup>36</sup> HOMERO. *Odisséia*, XVIII, 52-54.

“Mas uma vez que ele só aprendeu trabalhos ruins, ele não vai querer/ se lançar ao trabalho, mas mendigando pela região/ ele quer ir pedindo para alimentar seu ventre insaciável [**γαστέρ’ ἀναλτων**]”<sup>37</sup>. Estes mesmos três versos, com ligeiras alterações, são – no fim do canto XVIII<sup>38</sup> – ditos por Eurímaco diretamente para Ulisses, quando ele propõe que Ulisses trabalhe para ele como peão de fazenda (**θητευέμεν**) em troca de um salário (**μισθός**) suficiente para ele (Ulisses mendigo) se alimentar, vestir e calçar<sup>39</sup>. Em sua surpreendente e ativa resposta, Ulisses focaliza duas atividades ou funções sociais tradicionais e nem sempre associáveis: a agricultura e a guerra (a terceira e a segunda função no esquema indo-europeu dumeziliano), que ele desejaria praticar para obter os meios de se alimentar e não ser mais criticado em público por seu estômago (**μοι τὴν γαστέρ’ ὄνειδίζων ἀγορεύεις**)<sup>40</sup>. Sabemos também, por uma resposta de Eumeu a Antínoo, quais outras atividades ou funções sociais – em oposição à inutilidade voraz do mendigo – permitem neste mundo grego arcaico a obtenção de meios de vida. São as dos chamados **δημιοεργόι**: o adivinho, o médico, o carpinteiro e o aedo.

Mas uma fala de Ulisses mendigo para Eumeu no canto XVII, pouco antes de eles entrarem no palácio do rei de Ítaca, deixa porém entrever uma generalização que a *Odisséia* ordinariamente evita: a de que o **γαστήρ** (a “necessidade de comer”) poderia ser a demasiado prosaica origem de qualquer atividade humana, mesmo das pretensamente heróicas. Ulisses diz então a Eumeu o seguinte:

*“De modo nenhum é possível dissimular o estômago ansioso,  
funesto, que fornece muitos males aos humanos,  
por causa do qual até as naus bem-construídas se armam  
sobre o mar infecundo, portadoras de males para os inimigos.”*<sup>41</sup>

Pietro Pucci<sup>42</sup> observou com muita argúcia que o verso 287 do canto XVII da *Odisséia* – que qualifica o em grego feminino **γαστήρ** (no acus. sing.) – é sintática e semanticamente muito semelhante ao segundo verso do 1º canto da *Ilíada* – que qualifica a **μῆνις** (“cólera”) de Aquiles – ambos abertos pelo adjetivo feminino (no acus. sing.) **ὄλομένην** “destrutiva”, “funesta”, seguido de uma oração relativa introduzida pelo pronome **ἣ** (a qual) – ainda que não haja exatamente a retomada de fórmulas:

<sup>37</sup> HOMERO. *Odisséia*, XVII, 226-228.

<sup>38</sup> vv. 362-364.

<sup>39</sup> HOMERO. *Odisséia*, XVIII, 357-361.

<sup>40</sup> Cf. HOMERO. *Odisséia*, XVIII, 366-380.

<sup>41</sup> HOMERO. *Odisséia*, XVII, 286-289.

<sup>42</sup> Cf. PUCCI, 1995, p. 245.

οὐλομένην, ἣ πολλὰ κακὰ ἀνθρώποισι δίδωσι  
 “funesto, o qual fornece muitos males aos humanos”<sup>43</sup>

οὐλομένην, ἣ μυρὶ ἄχαιῶς ἄλγε ἔθηκε  
 “funesta, a qual causou milhares de dores aos Aqueus”<sup>44</sup>

A referência, que parece realmente intencional, teria, segundo Pucci, um sentido crítico: a *Odisséia* estaria substituindo a μῆνις (“cólera”) iliádica pelo prosaico γαστήρ (“estômago”) como origem das ações heróicas. Mas o destaque que, por sua posição no próemio, o segundo verso da *Iliáda* tem (um verso sabido de cor por muitos gregos) não encontra nenhuma equivalência na posição meio escondida ocupada pelo verso 287 do canto XVII da *Odisséia*. O conteúdo desta passagem da fala de Ulisses – que, segundo Pucci, “se refere explicitamente aos ataques dos piratas” – pode, porém, facilmente (ainda que não nomeadamente) estar descrevendo uma expedição guerreira como a dos Aqueus contra Tróia (Pucci sendo um pouco tímido quando diz apenas que “a expedição contra Tróia em seu conjunto não está excluída”). Nesta nova versão odisséica o objetivo desta guerra não seria nem recuperar Helena e vingar a afronta cometida contra Menelau, nem, muito menos, realizar grandes feitos heróicos que pudessem, transcendendo precariamente a mortalidade do agente, ser cantados e lembrados pelas gerações futuras (ou seja: o sublime e ilusório κλέος “glória”), mas apenas e materialisticamente obter através do saque bens que pudessem ser convertidos em comida para saciar generosamente o sempre exigente estômago e dar continuidade à vida.

O episódio dos Cícones, reconhecidamente o primeiro e único da série contada por Ulisses no palácio de Alcínoo a pertencer ainda ao “mundo real”, talvez possa servir de exemplo à leitura materialista que a *Odisséia* faz do fenômeno da guerra sob o prisma do γαστήρ. É certo que esta aventura ainda demasiado humana prefigura o desastre final dos companheiros de Ulisses por sua própria inadvertência e descontrole quando da matança das vacas do Sol, assim como explícita, na reação imprevisível dos aliados dos Cícones e em sua reviravoltante vitória na última batalha, o cumprimento (como nos episódios do mundo inumano) da αἴσα (do “destino”) de Zeus, combinando assim, bem à maneira da *Odisséia*, responsabilidade humana e realização da vontade de Zeus<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> HOMERO. *Odisséia*, XVII, 287.

<sup>44</sup> HOMERO. *Iliáda*, I, 2.

<sup>45</sup> Cf. Heubeck em HEUBECK, Alfred; HOEKSTRA, Arie. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 1989. v. 2.: “[...] just as now, so throughout the following nine years the will

Mas, como bem observou A. Heubeck, não só “[...] o combate é descrito na linguagem da *Iliada*, reforçando assim a conexão com os eventos em torno de Tróia [...]”, como também os próprios Cícones “[...] são nomeados na *Iliada* (II, 846 e XVII, 73) como aliados dos Troianos”<sup>46</sup>. Ora, o primeiro momento do ataque é um brevíssimo resumo dos eventos essenciais de uma guerra: “[...] e ali eu saqueei a cidade, e destruí os homens;/ e da cidade tendo tomado as esposas e muitos bens,/ nós os partilhamos, para que ninguém saísse privado de sua parte igual.<sup>47</sup>” Neste momento, Ulisses intervém, ordenando que eles “com um pé ágil” fugissem, mas “os grandes tolos (μέγα νήπιοι) não se deixaram persuadir (οὐκ ἐπίθοντο)”<sup>48</sup>. Ora, o excesso fatal que constitui então a sua falha é um desregramento (por desconsiderar a ocasião e pela quantidade) no “beber e comer”, que aparece, depois da partilha, como uma forma de consumo imediato de alguns (os comestíveis) dos “muitos bens” (κτήματα πολλά) apropriados, sugerindo de algum modo, neste segundo momento, a finalidade básica (além do sexo eventual com as mulheres cativas) de uma qualquer apropriação de bens por meio da violência guerreira: a satisfação prazerosa e socializada da necessidade orgânica de comer e beber.<sup>49</sup>

## RESUMO

Este artigo visa – através de uma discussão detida de duas ocorrências do termo *gastér* na *Odisseia* (VII, 216 e XVII, 286) – a compreender o quanto neste poema a “necessidade de comer” pode, junto com a mortalidade e o sofrimento, definir básica e negativamente o homem, e como ela pode até mesmo ser pensada

of Zeus is fulfilled; the hero's sufferings are inflicted by fate. This theme, however, is intertwined with another: by their folly men make themselves the victims of fate; men bring their appointed fate on themselves by their own deeds.” (p. 15-16). E também K. Reinhardt: “But simultaneously the Kikonian adventure functions as a dire prelude, a warning of what is to come because of the disobedience of the companions.” REINHARDT, Karl. *The Adventures in the Odyssey*. Transl. by H. I. Flower. In: SCHEIN, S. (Org.). *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 63-132. Para a citação, p. 69.

<sup>46</sup> “On leaving Troy Odysseus encounters first the Cicones, who are named in the *Iliad* (ii 846, xvii 73) as allies of the Trojans. [...] The fighting is described in the language of the *Iliad*, thereby reinforcing the link with the events around Troy [...]” (Heubeck em HEUBECK; ARIE, 1989, p. 15).

<sup>47</sup> HOMERO. *Odisseia*, IX, 40-42.

<sup>48</sup> HOMERO. *Odisseia*, IX, 43-44.

<sup>49</sup> Os versos descrevem um tradicional e festivo banquete de praia: “E aí muito vinho era bebido, e a muitos carneiros e cabras/ e bois de andar sinuoso eles degolavam junto à praia.” (*Od.* IX, 45-46). Reencontramos, pois, reduzido ao mínimo (em que falta o pão), o repertório tradicional da alimentação homérica: a bebida alcoólica (μέθυ), habitualmente o vinho, e a carne de animais domésticos sacrificados (carneiros, cabras e bois), repertório bem marcado aqui pela quantidade expressa duas vezes (um neutro singular e um plural) pelo adjetivo πολλός “muito”.

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

como a causa mais elementar de toda e qualquer ação humana (inclusive das “heróicas” descritas na *Iliada*). Palavras-chave: *Gastér*. Funesto. Ultra-cão. *Odisséia*.

#### RÉSUMÉ

Cet article cherche à comprendre – par le moyen d’une discussion attentive de deux occurrences du terme *gastér* dans l’*Odysée* (VII, 216 et XVII, 286) – combien dans ce poème le “besoin de manger” peut, avec la mortalité et la souffrance, définir l’homme d’une manière fondamentale et négative. Ce “besoin de manger” peut encore être pensé comme la cause la plus élémentaire de toute action humaine (même de celles “héroïques” décrites dans l’*Iliade*). Mots-clés: *Gastér*. Funesto. Ultra-chien. *Odysée*.



# ESBOZO DE UNA DISCREPANCIA PLATÓN Y LA POESÍA TRADICIONAL

LUCAS SOARES

*Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*“La poesía pone al lenguaje en estado de emergencia”  
Bachelard<sup>1</sup>*

La relación de Platón con la poesía tradicional puede ser leída como la historia de una discrepancia. En principio, la de una “antigua discrepancia” entre la filosofía y la poesía, reconocida por el mismo Platón en un célebre pasaje del libro X de *República*<sup>2</sup>. En segundo lugar, la de una discrepancia entre los puntos de vista mediante los cuales él enfoca a lo largo de su obra la tradición poética griega y, fundamentalmente, el tema de su hegemonía e influencia educativa sobre las jóvenes generaciones. Se trata, en un nivel más profundo, de una discrepancia entre las dimensiones filosófica y poética que coexisten en Platón, cuya tensión origina en parte las lecturas contrapuestas sobre la poesía tradicional que se desprenden de su obra.

Es frecuente en el *corpus* platónico la discrepancia entre puntos de vista acerca de una misma cuestión. Ello se debe al carácter dinámico, asistemático y autocrítico que reviste su filosofía, cuyos tópicos centrales (como la teoría de las Ideas, del *éros* o de la *manía*, por citar sólo algunos) suelen ser sometidos por Platón a una continua revisión, principalmente en los diálogos maduros y tardíos. Lo mismo vale para el caso del rol que la poesía tradicional cumple en su filosofía. “Si recorremos”, como bien observa Heidegger,

*con la mirada la totalidad de la filosofía de Platón, en ninguna parte se encuentra un ‘sistema’ en el sentido de una construcción proyectada y desarrollada de modo unitario que*

<sup>1</sup> BACHELARD, G. *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 19.

<sup>2</sup> “Y he aquí cuál será, al volver a hablar de la poesía, nuestra justificación por haberla desterrado de nuestra ciudad, siendo como es: la razón [*lógos*] nos lo imponía. Digámosle a ella además, para que no nos acuse de dureza y rusticidad, que es ya antigua la discrepancia [*diaphorá*] entre la filosofía y la poesía.” PLATÓN. *República* X, 607b1-6.

*abarque equilibradamente todas las cuestiones y asuntos esenciales. Las más diversas cuestiones se plantean desde diferentes puntos de partida y a diferentes niveles, se las despliega con diferente amplitud y se las responde con diferente amplitud*<sup>3</sup>.

Bajo esta perspectiva, cabe preguntarse en qué sentido el problema de las lecturas contrapuestas que Platón arroja sobre la poesía tradicional se inscribe y cobra sentido de acuerdo con el propósito que orienta cada diálogo.

El vínculo que Platón establece con la tradición poética es un tanto más complejo que lo que supone el simple gesto de su exclusión de la *pólis* ideal. Si bien implica tal gesto, supone también – y esto es lo que generalmente suele pasar desapercibido o no es del todo resaltado – la configuración de un nuevo paradigma poético de tipo platónico, cuyo perfil se recorta con mayor nitidez en dos diálogos pertenecientes al mismo período de madurez de su obra: *República* y *Fedro*. Lejos de una concepción unívoca o fórmula sumaria acerca de la poesía tradicional (postura que impide una adecuada aproximación al problema en tanto no puede ver más allá del gesto de condenación que se desprende de una primera lectura de *República*<sup>4</sup>), un análisis de las actitudes que Platón asume frente a la poesía tradicional en diversos diálogos y según su respectivo registro contextual termina por revelar más bien dos concepciones acerca de la misma: una negativa, formulada de forma paradigmática en *República* (y retomada más tarde en algunos libros de *Leyes*), y otra concepción positiva, expresada en *Fedro* (aun cuando ya dejaba vislumbrarse en algunos diálogos de juventud, transición y madurez previos, como *Apología*, *Ion*, *Lisis*, *Menón* y *Banquete*). Examinar el rol que la poesía tradicional detenta en tales diálogos implica atender principalmente a las diversas justificaciones mediante las cuales Platón la censura y condena en *República*, así

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche* I. Barcelona: Destino, 2000. p. 181-182.

<sup>4</sup> Uno de los intentos por encontrar este tipo de valoración unívoca respecto de la poesía (y del arte en general) puede verse, entre otros intérpretes, en MURDOCH, I. *El fuego y el sol*: Por qué Platón desterró a los artistas. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. Cf. p. 38, 63 y 156, quien precisamente por partir de esa premisa y prescindiendo de pasajes centrales formulados en *Banquete* y *Fedro* (por citar sólo dos casos), concluye sorprendentemente que “Platón quiere excluir el arte de la belleza, porque la belleza le parece un asunto demasiado serio como para ser requisado por el arte. [...] La belleza como agente espiritual, en Platón, excluye el arte [...] Platón nunca le hizo justicia a la capacidad única que tiene el arte de comunicar la verdad”. En el mismo intento cabe encuadrar la lectura de Zambrano: “La condenación [de la poesía] es taxativa, no admite escapatoria. Porque la poesía va contra la justicia; es el agente de la destrucción. [...] Ahora se comprende por qué renunció a la poesía, por qué se declaró su enemigo irreconciliable” (ZAMBRANO, M. *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. Cf. p. 39 y 58). En una línea contraria, y poniendo sobre todo el énfasis en la diversidad de juicios que suscita la cuestión de la poesía en Platón, VICAIRE, P. *Platon: Critique littéraire*. Paris: Klincksieck, 1960 (cf. p. 76, 261) y HEIDEGGER, 2000, p. 181 señalan acertadamente que la apreciación platónica sobre la poesía en general no puede volcarse en una fórmula sumaria.



como también las razones que lo llevan a rehabilitarla en *Fedro* tras asignarle allí un lugar de privilegio en tanto fuente de los mayores bienes para la humanidad.

Platón asume en *República* una postura negativa respecto de la poesía tradicional, cuyo eje pasa por una firme recusación de la base religiosa<sup>5</sup>, ético-política<sup>6</sup>, ontológico-epistemológica y psicológica<sup>7</sup> sobre la que descansaba la *paidéia* vigente de los niños y jóvenes. Havelock destaca como trasfondo latente del examen platónico que

*tanto el papel de enciclopedista de la sociedad que desempeña el poeta, como la función de vehículo de la tradición cultural que cumple su lenguaje formulario, siguen estando vigentes y teniendo importancia*<sup>8</sup>.

Precisamente por ejercer ese poderoso influjo normativo-educativo, tal tipo de poesía se revela a los ojos de Platón como uno de los principales obstáculos para el establecimiento de la *pólis* ideal que en ese contexto proyectaba como paradigma regulativo a seguir. De allí la razón de su ya célebre sentencia de exclusión de los poetas tradicionales (y no de la poesía *como tal*<sup>9</sup>) del cuadro filosófico-político trazado en *República*. Esta misma línea crítico-negativa abierta en *República* reaparece (con revisiones y complementos) en *Leyes*, en cuyos libros II, VII y IX Platón resignifica su paradigma poético a través de la incorporación de la figura y obra del poeta legislador.

Para Platón no se trata, como refleja la opinión predominante, de que en la *pólis* ideal de *República* (o lo mismo para la colonia esbozada en *Leyes*) no exista la poesía como tal. El tema no pasa por excluir de la *pólis* ideal cualquier tipo de poeta o de desterrar toda clase de *mimesis*. A pesar de la ambigüedad y de los múltiples usos que denota este término a lo largo de su obra, Platón deja siempre en pie la posibilidad de una buena *mimesis* como base de sustentación para un nuevo tipo de poesía<sup>10</sup>. Esta cara del problema es la que justamente queda opacada en las lecturas corrientes que encuadran la relación de Platón con la poesía tradicional bajo los términos simplistas de censura y exclusión, propios

<sup>5</sup> PLATÓN. *República* II, 375e9-383c7.

<sup>6</sup> PLATÓN. *República* III, 386a1-398b9.

<sup>7</sup> PLATÓN. *República* X, 595a1-608b10.

<sup>8</sup> HAVELOCK, E. A. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor, 1994. p. 99.

<sup>9</sup> Véase nota 4.

<sup>10</sup> Entre los numerosos pasajes existentes al respecto, recordemos aquel de PLATÓN. *República* V, 459e5-460a2: “Será, pues, preciso instituir fiestas en las cuales unamos a las novias y novios y hacer sacrificios, y que nuestros poetas [*hēmetērnis poetáís*] compongan himnos adecuados a las bodas que se celebren”.

de una visión unilateral y reduccionista del asunto. Desterrar, por lo demás, toda clase de *mimesis* comprometería en última instancia la dimensión ontológica de su propia teoría de las Ideas desarrollada en los diálogos de madurez, en tanto que la misma se basa en el dualismo modelo (Ideas) - copia (imitaciones imperfectas)<sup>11</sup>. Se trata más bien, como en el caso de *República*, de plantear una estrategia argumentativa ante un paradigma poético tradicional que, a los ojos de Platón, se revela en ese contexto como un embrujo altamente perjudicial a la vez que *seductor*. (“Sería más acertado”, como apunta Levinas respecto de esta seducción propia de la imagen, “hablar de interés que de desinterés respecto a la imagen. La imagen es interesante, sin ningún ánimo de utilidad, en el sentido de ‘seductora’”<sup>12</sup>). Tal estrategia implica un doble objetivo en mutua correlación: al mismo tiempo que persigue el desplazamiento de la poesía tradicional del lugar hegemónico que detentaba en materia educativa, contribuye por contraposición a la emergencia de un nuevo paradigma poético con pautas propias. Lejos de la imagen cristalizada de un Platón hiperracionalista opuesto a toda forma de poesía, una de las claves de lectura de *República* pasa justamente por la operación de sustitución del paradigma poético tradicional por el de sello platónico.

¿Cuáles son los rasgos principales de los paradigmas poéticos contrapuestos en *República*? El paradigma poético tradicional implica básicamente para Platón una *mimesis* de caracteres y conductas malas tanto del orden humano como del divino. “Imágenes del vicio” (*kakías eikóns*) que terminan por sembrar en las almas de los niños y jóvenes disvalores como la cobardía, la intemperancia, la mezquindad, la blandura y avidez de riquezas. Además de detentar una presunta omnisciencia acerca de todos los oficios, el poeta tradicional busca reflejar en sus obras el lenguaje del hombre ordinario, apelando para ello a la dimensión *cosmética* del lenguaje<sup>13</sup>. Es decir: a un estilo pictórico, ornamentado y puramente imitativo (de allí las reiteradas analogías y desplazamientos entre la figura del pintor y la del

<sup>11</sup> Sobre la importancia fundamental que reviste para Platón la noción de *mimesis* a la hora de pretender explicar la naturaleza y función del plano visual y discursivo (propio, entre otros, de la poesía y de la filosofía), cf. entre muchos pasajes, PLATÓN. *Critias*, 107b5-c6: “Todo lo que decimos es, necesariamente, pienso, una imitación y representación. Consideremos la representación pictórica de cuerpos divinos y humanos desde la perspectiva de su facilidad o dificultad para dar a los espectadores la impresión de una imitación correcta y veremos que en el caso de la tierra, las montañas, los ríos, el bosque, todo el cielo y todo lo que se encuentra y se mueve en él, en primer lugar, nos agrada si alguien es capaz de imitar algo con un poco de exactitud”.

<sup>12</sup> LEVINAS, E. *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta, 2001. p. 48-49. (Debo a Ricardo Herrera el descubrimiento de este texto.)

<sup>13</sup> Ya desde el libro II de *República* se advierte una relación entre artes miméticas, lujo y cosmética. En el marco de su investigación sobre el origen de la *pólis* (369b5-374d7) y, más precisamente, en la

poeta tradicional o, en términos del *Sofista*, entre fabricantes de simulacros visuales y verbales), cuyo poder *bechizá* las almas de las jóvenes generaciones, amarrándolas al terreno de lo visible, sensitivo y emotivo, e impidiendo así su elevación al plano racional. Todo ello es lo que de alguna manera puede englobarse bajo el concepto de mala *mimesis*.

En contraste, el nuevo paradigma poético delineado por Platón en *República* apunta más bien a una *mimesis* del carácter y costumbres del hombre de bien, o de los tipos generales de *areté* que él encarna (en términos de *Leyes*, una *mimesis* de la vida bella y buena), a fin de fomentar en las almas de los niños y jóvenes valores como la prudencia, la justicia, la valentía y la piedad. Un paradigma poético cuyo objetivo es mantener en pie el ideal de la *kalokagathía* (“bello y bueno” o “bondad bella de ver”)<sup>14</sup>, reflejando el lenguaje del hombre noble mediante un estilo sencillo, austero y equilibrado, casi enteramente descriptivo (aun cuando pueda conservar un resto de imitación: estilo mixto). Una poesía austera, bella y saludable<sup>15</sup> cuya representación de un patrón positivo de hombre y de divinidad busca producir un mejoramiento en las almas de sus destinatarios, logrando infundir en éstos un tipo de vida ordenada y feliz. De todo ello da cuenta el concepto de buena *mimesis*<sup>16</sup>.

A la luz de las dimensiones (religiosa, ético-política, ontológico-epistemológica y psicológica) alrededor de las cuales gira la crítica al paradigma poético tradicional, se observan mejor los lineamientos principales que deberá respetar y plasmar en sus obras el nuevo tipo de poeta platónico configurado a lo largo de *República*. En términos *religiosos*, deberá imitar la divinidad<sup>17</sup> como esencialmente buena (sólo causa del bien), simple, inmutable y veraz en palabras y obras; alabar en sus composiciones el Hades; suprimir quejas, lamentos, risas exageradas y todo tipo de debilidades en boca de dioses, héroes y hombres de bien, y dejar de representar a los injustos como felices y a los justos como

---

contraposición que establece entre la ciudad sana y la del lujo (o enferma), donde se trascienden los deseos necesarios (ligados a la mera provisión de alimentos, vivienda y vestimenta), Platón introduce en esta última, entre otros oficios *no indispensables*, la figura de la multitud de imitadores (*i.e.* pintores, poetas, rapsodos, actores, danzantes y empresarios).

<sup>14</sup> Sobre el ideal de la *kalokagathía* propio de la antigua educación ateniense, véase especialmente MARROU, H.-I. *Historia de la educación en la Antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 76-79.

<sup>15</sup> PLATÓN. *República* III, 401c4-d3.

<sup>16</sup> Esta significación dual (buena y mala) de la *mimesis* platónica fue destacada principalmente por Tate en dos trabajos claves sobre la materia: TATE, J. Imitation in Plato's *Republic*. *Classical Quarterly*, Oxford, v. 22, p. 16-23, 1928; y Plato and Imitation. *Classical Quarterly*, Oxford, v. 26, p. 161-169, 1932.

<sup>17</sup> En *Teeteto* 176b1 Platón llega a definir la vida filosófica como una “imitación de la divinidad”.

desgraciados. En términos *ético-políticos*, imitar los modelos de carácter y conducta de los hombres de bien; componer un tipo de poesía austera que atienda, más que a su carácter agradable o seductor (valor o corrección estética), a lo útil o provechoso (valor o corrección ético-política) en función de un mejoramiento de los regímenes políticos y la vida humana (*pólis* exterior e interior). En términos *ontológico-epistemológicos*, realizar una imitación de una verdad (más que de una apariencia). Es decir: una *mimesis* con conocimiento de los caracteres virtuosos (buena *mimesis*) o, en todo caso, con una recta opinión que implique algún tipo de comunicación con el filósofo guardián, cuya *epistémé* de las Ideas garantiza la buena *utilización* de las obras poéticas con fines pedagógico-políticos<sup>18</sup>. En términos *psicológicos*, imitar el elemento calculador (*logistikón*) del alma para promover la regulación y moderación de los impulsos irracionales ligados al deseo y la ira, privilegiando un modelo de conocimiento que procura ir más allá del mero testimonio de los sentidos, dando lugar a la unidad y dominio de sí. Por último, en términos *formales* o *estilísticos*, expresarse a través de un estilo austero, menos agradable o seductor que el puramente imitativo (tragedia y comedia): el estilo narrativo mixto (simple e imitativo, es decir, en el que la imitación ocupe una pequeña parte con respecto a largos trozos de narración). Respetar, en una palabra, el marco establecido por el género de los himnos a los dioses y los encomios de los héroes. El modelo dialógico-filosófico (y ello aparece claramente explicitado en *Leyes*<sup>19</sup>) constituye el mejor ejemplo de *mimesis* de la vida más bella y mejor. Una “cierta poesía”<sup>20</sup> filosófica que Platón erige finalmente como *parádeigma* para las futuras generaciones de poetas y maestros de niños y jóvenes. El diálogo platónico, como creía Nietzsche, deviene así el prototipo de una nueva forma de arte:

*Si la tragedia había absorbido en sí todos los géneros artísticos precedentes, lo mismo cabe decir a su vez [...] del diálogo platónico, que, nacido de una mezcla de todos los estilos y formas existentes, oscila entre la narración, la lírica y el drama, entre la prosa y la poesía*<sup>21</sup>.

Sobre tal base se apoya, pues, el nuevo manifiesto poético esbozado por Platón en *República*.

<sup>18</sup> Dentro del marco de su análisis de la dimensión ontológica de la imagen y, sobre todo, de su ambigüedad, Levinas, retomando en parte supuestos platónicos, entiende la imagen como un oscurecimiento o una sombra del ser: “El valor de la imagen reside para la filosofía en su situación entre dos tiempos y en su ambigüedad”. La obra de arte es vista en este sentido por él como un “acaecer del oscurecimiento del ser” (LEVINAS, 2001, p. 51, 56, 59 y 65).

<sup>19</sup> PLATÓN. *Leyes* VII, 817a2-e3.

<sup>20</sup> PLATÓN. *Leyes* VII, 811c 9.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1973. p. 120-121.

Teniendo en cuenta que fueron concebidas por Platón dentro del mismo período de madurez de su obra, ¿cómo resolver la tensión que se desata entre tales concepciones (negativa y positiva) acerca de la tradición poética? Dicho de otra manera: ¿cómo compatibilizar el firme gesto de condena y exclusión de los poetas tradicionales en *República* con la concepción de éstos como “padres y guías del saber”<sup>22</sup> cristalizada en *Fedro*? Para responder esta pregunta es preciso explicitar los puntos de vista contrapuestos a partir de los cuales Platón enfoca la poesía tradicional en dichos diálogos. En un sentido más general: recordar que todo problema en Platón se inscribe y cobra sentido siempre en función de un determinado contexto dramático-filosófico, es decir, según el diálogo en cuestión y el período de redacción del mismo. El caso de la poesía tradicional no es una excepción al respecto, pues lejos de una concepción unívoca, se observan en torno a ella distintas valoraciones cuyas particularidades cabe reunir en dos clases.

En principio, debemos indagar qué tipo de relación establece Platón entre la poesía tradicional y su proyecto de reforma filosófico-política de la *paideía* vigente. (Cuando hablamos de reforma filosófico-política hacemos referencia al hecho puntual de que en *República* la garantía de felicidad pública y privada de los ciudadanos depende de la aristocracia moral e intelectual de los filósofos, ya que nadie mejor que ellos puede determinar lo que es bueno para la *pólis*.) En una palabra, la relación entre poesía tradicional, filosofía y política. Cuando Platón concibe en *República* la poesía tradicional a la luz de tal proyecto de reforma, la concepción que resulta de la misma es marcadamente *negativa*, pues en la praxis dicho proyecto desemboca en la función de supervisión y de censura de las obras de los poetas tradicionales por parte del filósofo guardián de *República* (o del legislador de *Leyes*). “Se puede”, como señala Heidegger respecto de este punto de vista “teórico” o filosófico-político del arte en general,

*llamar política a la pregunta de Platón por el arte en la medida en que surge en conexión con la politeía, pero entonces, en primer lugar, hay que saber y, en segundo lugar, hay que decir qué significa “político”. [...] Esto resulta tanto más necesario cuanto que toda la construcción y el desarrollo del gran diálogo apunta a mostrar que el fundamento que sostiene y la esencia que determina todo ser político consiste en nada menos que en lo “teórico”, es decir en el saber esencial acerca de la díke y la dikaiosúne. [...] Pero díke es un concepto metafísico, y no originariamente moral [...]. El saber de la díke [...] es la filosofía. [...] Así pues, si se quiere decir que Platón pregunta aquí por el arte de modo político, esto sólo puede significar que evalúa el arte respecto de su puesto en el estado en referencia a la esencia y fundamento*

<sup>22</sup> PLATÓN. *Lisis*, 214a1-2.

*que sostiene a este último, es decir al saber de la “verdad”. Este preguntar por el arte es “teórico” en grado sumo. La distinción entre un preguntar político y un preguntar teórico pierde aquí todo sentido*<sup>23</sup>.

Partiendo así del hecho consumado de que la tradición poética ejercía la dirección pedagógica de las jóvenes generaciones, la pregunta que Platón se hace en *República* es quién, teniendo en cuenta los efectos religiosos, ético-políticos, ontológicos, epistemológicos y psicológicos, detenta las mejores condiciones para ocupar ese lugar privilegiado de guías del saber. Frente a las dos alternativas que arroja la respuesta (los poetas tradicionales o los filósofos guardianes), la solución de *República* es clara y contundente: o bien los poetas tradicionales terminan por aceptar y adaptarse sin reparos a las pautas de estilo y contenido fijadas por Platón en su nuevo paradigma poético, o bien ceden su lugar de guías del saber al guardián imitador, en cuya figura convergen las funciones censora y compositiva en materia educativa<sup>24</sup>.

El clima de tensión respecto de la poesía tradicional que recorre *República* le sirve a Platón para ir perfilando, por contraposición a ella, las primeras normas generales de su nuevo paradigma poético, cristalizado allí en la figura del guardián imitador. Deja entreabierto así la puerta de su *pólis* ideal para un paradigma que no se agota en tal guardián ni pretende reducirse a la figura de Platón (en tanto fundador *en palabras* de esa *pólis*), sino que apunta en el fondo a la conformación de una nueva tradición poética que, ajustándose a dichas normas generales, sea coherente y funcional a su proyecto filosófico-político. Si no hubiese sido, como confiesa en *República*, por el reconocimiento tardío de que el amor profesado en su juventud hacia la poesía tradicional era perjudicial<sup>25</sup>, Platón nunca hubiera podido llegar a delinear su propio paradigma poético, el antídoto más eficaz contra el *encantamiento* que ejerce la tradición poética sobre los niños y jóvenes. Un antídoto configurado al calor de la antigua discrepancia (*diaphorá*) entre la filosofía y la poesía, y cuya prescripción debe hacerse efectiva antes de que los mitos versionados por los poetas tradicionales lleguen a echar raíces en las almas de las jóvenes generaciones.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, 2000, p. 161-162.

<sup>24</sup> “Pues bien, considera, Adimanto, lo siguiente: ¿Deben ser imitadores nuestros guardianes o no? [...] Pero, si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad.” PLATÓN. *República* III, 394e1-2; 395c3-d1.

<sup>25</sup> PLATÓN. *República* X, 607e4-608a5.

Al ocuparse de los problemas planteados por la repercusión o resonancia de la imagen poética sobre las almas, Platón pone en práctica en *República X* una fenomenología de la imagen poética. Porque el poeta tradicional no apunta a imitar lo que es (*tò ón*) según se da, sino a imitar lo aparente tal como aparece. En una palabra, a producir una imitación de una apariencia (*phantásmatos mímesis*) y no de una verdad (*aletheías mímesis*)<sup>26</sup>. Tal *imitación de lo aparente* desde el punto de vista de lo aparente funda una engañosa “estética del punto de vista”<sup>27</sup>, cuyo resultado es una imagen escindida o *cortada* de su original (que a su vez es imagen de una Idea). Un producto ontológicamente degradado por estar alejado en tres grados o niveles de la verdadera realidad (la Idea)<sup>28</sup>. La imagen poética, apunta Bachelard, es un resaltar súbito del psiquismo,

*por el resplandor de una imagen, resuenan los ecos del pasado lejano, sin que se vea hasta qué profundidad van a repercutir y extinguirse. En su novedad, en su actividad, la imagen poética tiene un ser propio, un dinamismo propio. Procede de una ontología directa [...] En esa resonancia, la imagen poética tendrá una sonoridad de ser. El poeta habla en el umbral del ser*<sup>29</sup>.

¿Qué es lo que hay en juego en ese espacio de tensión abierto entre la poesía tradicional y la filosofía? “La existencia misma de una disputa entre la poesía y la filosofía constituye una prueba de que había un campo común que ambas partes reclamaban para sí”<sup>30</sup>. El desenamoramiento platónico respecto de tal poesía se produce en términos violentos y siempre bajo un criterio de legitimación de tipo racional (“la razón nos lo imponía”<sup>31</sup>) y utilitarista (vinculado al los efectos ético-políticos de la obra). Cuando Platón no busca esa clase de legitimación, el amor por esa tradición poética (“que nos ha hecho nacer dentro la educación de nuestras hermosas repúblicas”<sup>32</sup>) se conserva, como en el caso de *Fedro*, vivo e intacto, y por tanto no es concebido allí como un amor propio de niños y de la

<sup>26</sup> PLATÓN. *República X*, 598b1-4.

<sup>27</sup> RODRIGO, P. Platon et l'art austère de la distanciation. In: FATTAL, M. (Ed.). *La philosophie de Platon*. París: L'Harmattan, 2001. p. 139-165. p. 164-165.

<sup>28</sup> “Bien lejos, pues, de lo verdadero está el arte imitativo; y según parece, la razón de que lo produzca todo está en que no alcanza sino muy poco de cada cosa y en que esto poco es una imagen (*eidolon*). [...] Hemos quedado totalmente de acuerdo en esto: en que el imitador no sabe nada que valga la pena acerca de las cosas que imita; en que, por tanto, la imitación no es cosa seria, sino un juego de niños.”

<sup>29</sup> PLATÓN. *República X*, 598b6-8; 602b6-8.

<sup>30</sup> BACHELARD, 1965, p. 7-8.

<sup>31</sup> CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae*: Los orígenes del pensamiento filosófico griego. Madrid: Visor, 1987. p. 176.

<sup>32</sup> PLATÓN. *República X*, 607b3.

<sup>33</sup> PLATÓN. *República X*, 607e7-608a1.

multitud, sino como un legado altamente positivo.

Contrariamente al enfoque de *República*, en *Fedro* encontramos la sistematización de una concepción positiva acerca de la poesía tradicional, cuya presencia ya dejaba vislumbrarse en algunos diálogos de juventud (como *Apología*, *Ion* y *Lisís*), de transición (*Menón*) y madurez (*Banquete*). Según esta concepción positiva, la poesía tradicional se revela como una fuente de obras bellas e inmortales que, además de expresar muchas verdades, traen aparejados los mayores bienes para la humanidad:

*Pero hay un tercer estado de posesión y de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la llena de un báquico transporte tanto en los cantos como en los restantes géneros poéticos, y que, celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir*<sup>33</sup>.

Porque que en *Fedro* el punto de vista desde el cual Platón enfoca la tradición poética es distinto al aplicado en *República*. De allí el gesto de alabanza hacia ella, como la reivindicación de su valor positivo en términos pedagógicos. Cuando la poesía tradicional deja de pensarse en función de un proyecto global de reforma filosófico-política de la *paideía* tradicional, y pasa a ser reevaluada dentro del marco de la relación existente entre *manía* divina, belleza e inmortalidad, la concepción que se deriva de tal poesía es positiva. Platón deja claro en *Fedro* que sólo el poeta auténticamente poseído por tal *manía* puede llegar a crear obras perfectas, bellas e inmortales, y a educar mediante éstas a la posteridad. El poeta carente de esa locura sólo creará un tipo de poesía cuerda e imperfecta. La imagen, observa Bachelard refiriéndose a las dialécticas de la inspiración y del talento,

*en su simplicidad, no necesita un saber. Es propiedad de una conciencia ingenua. En su expresión es lenguaje joven. El poeta, en la novedad de sus imágenes es siempre origen del lenguaje. [...] la imagen es antes que el pensamiento [...] En los poemas se manifiestan fuerzas que no pasan por los circuitos de un saber. [...] En poesía, el no-saber es una condición primera; si hay oficio en el poeta es en la tarea subalterna de asociar imágenes. Pero la vida de la imagen está toda en su fulguración, en el hecho de que la imagen sea una superación de todos los datos de la sensibilidad*<sup>34</sup>.

La *manía* duramente criticada en los dos primeros discursos del *Fedro* (el de Lisias y el de Sócrates, así como también en algunos pasajes de *República* y

<sup>33</sup> PLATÓN. *Fedro*, 245a1-5.

<sup>34</sup> BACHELARD, 1965, p. 11-13, 26.



de otros diálogos previos) termina siendo concebida, desde la perspectiva de su faceta divina, como una condición imprescindible para la verdadera creación poética, por cuya razón pasa a ocupar un rol fundamental en el desarrollo pedagógico de las jóvenes generaciones. Platón vuelve en *Fedro* sobre un camino que ya había vislumbrado de forma tentativa en diálogos previos, a fin de repensar la poesía tradicional en función del impulso maniático-poético que moviliza al poeta inspirado. Mediante este rol positivo asignado a la poesía tradicional, Platón deja de poner el acento en el criterio de legitimación utilitarista para colocarlo de forma más preeminente en el estético. Bajo tales puntos de vista contrapuestos respecto de cómo pensar la poesía tradicional (ya sea desde un proyecto de reforma filosófico-política o desde la relación entre *manía* divina, belleza e inmortalidad), puede comprenderse mejor la razón de estas dos concepciones que Platón formula acerca de ella en *República* y *Fedro*.

La historia de Platón con la poesía se halla en el fondo signada por la relación entre los paradigmas poéticos (tradicional y platónico) en juego. Los planteos de *República* y *Fedro* no hacen sino desarrollar esa relación en direcciones contrapuestas: en el primer caso, una relación de incompatibilidad (cuyo corolario más obvio es el gesto de condenación y, en última instancia, de sustitución de un paradigma por otro); en el segundo, una relación de compatibilidad entre tales paradigmas. Ello explica por qué, al mismo tiempo que declara su profundo respeto por el legado de la tradición poética (en los términos de bellas e inmortales obras para la humanidad, además de otros atributos positivos), Platón puede postular en *Fedro* una forma de filosofía con tintes poéticos. Un nuevo paradigma filosófico que, en palabras de *Leyes*, viene a ser “una cierta poesía”<sup>35</sup>.

El *Fedro* constituye el mejor ejemplo de convivencia entre los paradigmas poéticos platónico y tradicional. En efecto: al igual que en *República*, en la palinodia o retractación socrática del *Fedro* hallamos también la posibilidad de un paradigma platónico de poesía filosófica que, al tener ahora un acceso privilegiado al ámbito inteligible, puede describir una región a cuyo seno jamás habrán de llegar los poetas tradicionales con su palabra. Fuera del marco del segundo discurso socrático, volvemos a encontrar expresado tal paradigma poético en el célebre mito de las cigarras, donde Platón, refiriéndose al don que éstas pueden conceder a los hombres, caracteriza al filósofo como un “amante de las Musas” (*philomouso*). Pero que nunca haya habido en el pasado ni llegue a haber en el futuro poetas

<sup>35</sup> PLATÓN. *Leyes* VII, 811c 9.

tradicionales que describan el ámbito inteligible no implica necesariamente en *Fedro* que sus obras sean concebidas en sentido negativo. A diferencia de *República*, el paradigma poético platónico postulado en *Fedro* no entra en tensión con el tradicional, tipificado aquí de forma positiva en tanto fuente de instrucción para la posteridad. La relación positiva entre tales paradigmas se apoya en dos pasajes puntuales: por un lado, en el relativo a la “ley de Adrastea”, donde Platón se ocupa del lugar que detenta el poeta maniático y el cuerdo en la escala jerárquica de los nueve modos de vida posibles para las almas; y por otro, en la anécdota del sueño del *Fedón*, en la que Sócrates reconoce haberse abocado a la composición de ambos tipos de música (filosófica y popular) con el fin de purificarse.

Llegado un punto del *Fedro*, el Sócrates platónico se erige como un tipo de filósofo que va *más allá* o que puede adentrarse en el ámbito inteligible que hay por encima del cielo, terreno al que nunca pudieron (ni podrán) arribar los poetas tradicionales con su palabra:

*En cuanto a ese lugar que hay por encima del cielo, jamás hubo poeta de los de aquí que lo celebrara de una manera digna, ni tampoco lo habrá. Pero, puesto que nos hemos de atrever a decir la verdad, especialmente cuando hablamos de la verdad, he aquí su condición<sup>36</sup>.*

Leemos aquí un nuevo esbozo de paradigma poético platónico. En efecto: al hacer referencia a la posibilidad de un poeta no tradicional que describa en su obra el ámbito propio de las Ideas, o de un filósofo que se exprese en términos poéticos sobre temáticas de corte filosófico, Platón procura establecer en *Fedro* una estrecha vinculación (ya insinuada en el argumento ontológico de las camas de *República X*) entre la poesía y el ámbito inteligible propio del saber filosófico (o al que accede el filósofo mediante captación sinóptico-dialéctica). Tal tipo de poesía filosófica aparece ilustrada a la perfección en la propia palinodia socrática, la cual erige a Sócrates (y en última instancia a Platón) como paradigma de filósofo poeta: “Aquí tienes, oh querido Eros, la más bella y mejor palinodia que hemos podido ofrecerte en desagravio, y que entre otras cosas ha sido obligada a pronunciarse con ciertos términos poéticos a causa de Fedro”<sup>37</sup>. Partiendo así de la palinodia socrática como modelo, Platón se propone abordar el tema del *éros* con discursos filosóficos que se nutran de términos poéticos, cuyo ejemplo más claro no es otro que el *Fedro* en su conjunto o, estrictamente hablando, el

<sup>36</sup> PLATÓN. *Fedro*, 247c3-6.

<sup>37</sup> PLATÓN. *Fedro*, 257a3-6.

género dialógico platónico en tanto implica tal interacción de elementos filosóficos y poéticos<sup>38</sup>. A través de este género Platón pudo hacer, como reza aquella frase autobiográfica de Wilde, “del arte una filosofía y de la filosofía un arte”<sup>39</sup>.

Fuera del marco del segundo discurso socrático del *Fedro*, volvemos a encontrar expresado el paradigma poético platónico en el célebre mito de las cigarras, pasaje en el que refiriéndose al don que éstas pueden conceder a los hombres, el filósofo aparece presentado como un “amante de las Musas”. ¿Pero en qué sentido cabe caracterizar así al filósofo cuando la filosofía como área del pensamiento no tenía asignada entre los griegos una Musa determinada? Justamente en ese mito se advierte la operación platónica de atribuir al dominio filosófico una Musa respectiva o “Musa filosófica”<sup>40</sup>. Ahora el filósofo, al igual que los demás artistas tradicionales que cultivan su respectiva Musa (poetas épicos, líricos, trágicos y cómicos, músicos, bailarines, etc.), también podrá ser caracterizado como “un varón amante de las Musas”<sup>41</sup>. Platón no quiere expresar con ello que el filósofo sea un amante de *todas* las Musas que presiden el pensamiento en todas sus formas<sup>42</sup>. Sino que, en tanto abocado al cultivo de la filosofía, sería más bien un amante de la Musa filosófica, cuya mención aparece circunscripta a las áreas de competencia de dos Musas (Calíope y Urania). Según este mito platónico, la raza de las cigarras surgió de los hombres que hubo antes de que nacieran las Musas, los que, al nacer éstas y aparecer el canto, quedaron tan transportados de placer que cantando se descuidaron de comer y de beber, muriendo finalmente sin advertirlo. Dicha raza recibió así como don de las Musas el de no necesitar alimento, el de cantar desde el momento en que nacen hasta que mueren sin comer ni beber, y el de ir tras su muerte a notificarles cuál de los hombres de este mundo les rinde culto, y a cuál de todas ellas<sup>43</sup>. De las nueve Musas existentes<sup>44</sup>, Platón sólo menciona en este mito cuatro y, sobre todo (con vistas a asignarle una

<sup>38</sup> “Y si anteriormente dijimos Fedro y yo en nuestras palabras algo duro para ti, echando la culpa de ello a Lisias, el padre de la discusión, apártale de discursos semejantes, y dirígele, como se ha dirigido su hermano Polemarco, a la filosofía, a fin de que también este su amante no nade más, como ahora, entre dos aguas, y dedique de una vez su vida a ocuparse del Eros con discursos filosóficos.” PLATÓN. *Fedro*, 257b1-6.

<sup>39</sup> WILDE, O. *De Profundis*. Buenos Aires: Losada, 2005. p. 65.

<sup>40</sup> Para la asignación de una Musa específica a la filosofía (o “Musa filosófica”), cf. especialmente PLATÓN. *Filebo*, 67b6-7: “los discursos emitidos en cada caso en el oráculo de la Musa filosófica”.

<sup>41</sup> PLATÓN. *Fedro*, 259b5.

<sup>42</sup> GRIMAL, P. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1981. p. 367.

<sup>43</sup> PLATÓN. *Fedro*, 259c6-d7.

<sup>44</sup> Para el número de nueve asignado a las Musas, véase, entre otros, HOMERO. *Odisea* XXIV, 60-62; HESÍODO. *Teogonía*, 75-79; 915-917; EURÍPIDES. *Medea*, 830-832. Respecto de la posterior atribución de funciones para las Musas, cf. GRIMAL, op. cit., p. 368.

región de las Musas a la filosofía) a Calíope, cuyo dominio abarca la poesía épica y la elocuencia, y Urania, vinculada a la astronomía<sup>45</sup>. Además de precisar mejor en qué sentido la filosofía era vista en *Fedón* como la música más excelsa, este mito de las cigarras da cuenta de con cuál (o cuáles) de las nueve Musas existentes hay que vincular concretamente al filósofo. Éste aparece caracterizado en *Fedro* como un amante de *dos* Musas específicas, en cuyos discursos filosóficos pone en juego una interacción entre los dominios de la astronomía<sup>46</sup> y la elocuencia (o entre los discursos divinos y humanos). Nussbaum lee en el *Fedro* la primera materialización de la poesía filosófica que Platón tiene en mente:

*Ningún autor había servido antes a las dos Musas simultáneamente y adecuadamente, combinando el rigor de la argumentación especulativa con la sensibilidad a los particulares de la experiencia humana. [...] Platón dice que no podemos rechazar las imágenes y el drama como si de pura ornamentación se tratase, ni extraer los argumentos de su contexto "literario" para diseccionarlos fuera de él. [...] En conjunto, el Fedro es un discurso "músico" que demanda la plena participación de todas las partes de nuestra alma*<sup>47</sup>.

Abierta en *Fedro* la posibilidad del paradigma poético platónico (o de filósofo poeta), la pregunta que surge naturalmente es cómo se relaciona éste con el de tipo tradicional. Dijimos que Platón pone en juego allí una relación armónica entre tales paradigmas, cuya compatibilidad aparece reflejada en el pasaje sobre los nueve modos de vida posibles para las almas y en la anécdota del sueño de Sócrates del *Fedón*. Veamos el primer pasaje. Más allá del ropaje mítico-religioso que envuelve todo este tramo del segundo discurso de Sócrates dedicado al destino de las almas y a sus distintas generaciones y reencarnaciones, concentrémonos puntualmente en la denominada "ley de Adrastea"<sup>48</sup> que Platón introduce a fin de prescribir una escala jerárquica de nueve modos de vida según su grado de excelencia. Se trata de precisar en ella qué lugar corresponde al poeta tradicional inspirado (o maniático) y al no inspirado (o cuerdo), distinción que

<sup>45</sup> Derrida observa que el mito de las cigarras y el de la escritura del *Fedro* aparecen en la apertura de una pregunta sobre la cosa escrita: "Los dos mitos siguen a la misma pregunta y no están separados más que por un corto período, justo el tiempo de un rodeo. El primero no responde ciertamente a la pregunta, la suspende por el contrario, señala la pausa y tenemos que esperar a la vuelta que conducirá al segundo". DERRIDA, J. La farmacia de Platón. In: \_\_\_\_\_. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975. p. 91-261. p. 98-101.

<sup>46</sup> En *República* VII, 530d-532b, Platón afirma que el estudio simultáneo de la astronomía (Urania) y la armonía conduce al conocimiento de la Idea del Bien.

<sup>47</sup> NUSSBAUM, M. C. *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995. p. 302.

<sup>48</sup> PLATÓN. *Fedro*, 248c2.

Platón ya había establecido en *Fedro* (y antes en el *Ion*) al vincular la poesía con una de las cuatro clases de *manía* divina. Según dicha ley, toda alma que, tras haber entrado en el séquito de la divinidad, haya llegado a vislumbrar “alguna de las verdades”<sup>49</sup>, quedará siempre libre de sufrimiento. Cuando no las haya podido ver por haber sido incapaz de seguir el cortejo o a causa de haber padecido cualquier desgracia, perderá sus alas entorpecida por su carga de olvido y maldad, y caerá finalmente a tierra. La ley de Adrastea prescribe en ese caso que tal alma sea, en la primera generación, plantada en diversos modos de vida, según haya visto *más* o *menos* alguna de aquellas verdades. Recordemos sobre todo el primer y sexto lugar dispuestos por dicha ley:

[...] *aquella que haya visto más lo será en el feto de un varón que haya de ser amante de la sabiduría, o de la belleza, un cultivador de las Musas, o del éros* [...]. *A la sexta le irá bien la vida de un poeta, o la de cualquier otro dedicado al arte de la imitación*<sup>50</sup>.

Cada uno de los niveles establecidos en la ley de Adrastea abre distintos e ineludibles modelos de vida, articulados por una disyunción de tipo inclusiva. El alma que más haya vislumbrado alguna de las verdades en el séquito de lo divino deberá encarnar primeramente en los géneros de vida de un filósofo, de un amante de la belleza, de las Musas, o bien en un amante de los mancebos con filosofía<sup>51</sup>. El problema que suscita este pasaje es si Platón hace referencia aquí a una o a diversas personas en cada uno de esos géneros de vida, y principalmente en los relativos al primer y sexto lugar. Pueden abrirse al respecto dos líneas interpretativas. Según la primera, Platón establece en el primer nivel una clara *demarcación* entre los dominios expresados en cada uno de esos géneros de vida, o sea el filosófico, el relativo a la belleza, a las Musas y al erótico. En el caso del amante o servidor de las Musas deberíamos pensar así en todo aquel consagrado al cultivo de alguna de las nueve Musas que ejercen el patronazgo de las diversas áreas del pensamiento (la poesía épica, lírica, trágica y cómica, la historia, la astronomía, la elocuencia, la pantomima, la música y la danza). En tanto que *mousiké* era el término genérico con el que Platón designaba en *República* II y III la educación poético-musical recibida por las jóvenes generaciones (donde *mousiké* era a la formación del alma lo que *gymnastiké* a la del cuerpo), el *mousikós* estaría aludiendo aquí a un poeta o compositor, ya que por lo general ambas ocupaciones

<sup>49</sup> PLATÓN. *Fedro*, 248c3-4.

<sup>50</sup> PLATÓN. *Fedro*, 248d2-4; e1-2.

<sup>51</sup> PLATÓN. *Fedro*, 249a2.

iban unidas. Tendríamos según esta línea diversos géneros de vida comprometidos en el primer nivel de la escala. Para una segunda línea interpretativa, reflejo de la opinión predominante, Platón estaría haciendo referencia en este primer nivel a un solo varón que encarnase a la vez tales dominios, de forma tal que el amante de la sabiduría (*philosophos*) fuera al mismo tiempo un amante de lo bello (*philókalos*), de las Musas (*mousikós* o *philómousos*)<sup>52</sup> y del amor (*erotikós*). La palinodia socrática (o en última instancia este mismo diálogo compuesto por Platón) vendría a corroborar así tal posibilidad de síntesis entre dichas dimensiones. En este primer nivel se nos estaría hablando de una y la misma persona: el filósofo.

Pero si Platón hubiese querido destacar esta síntesis, habría puesto en cada uno de los niveles una partícula conjuntiva (en vez de una disyuntiva), cuya aparición habría aclarado sin más la relación entre los diferentes candidatos presentados en cada uno de los niveles de la caída. Por otra parte, si se tratara de tal síntesis, la misma debería justificarse también en los niveles subsiguientes y no pareciera ser necesario que, por ejemplo, un buen rey fuera al mismo tiempo un guerrero, como tampoco un político fuera a la vez un buen negociante, o un gimnasta un médico, sino más bien que el alma pudiese encarnar en uno u otro. Si optamos por leer los géneros de vida presentados en el primer nivel en sentido demarcativo (y no en el de un alma que englobe a la vez dichos dominios), cabe suponer que Platón incluye allí no sólo las obras de los buenos filósofos, sino también la de los maniáticamente enamorados, así como la de los amantes de todo lo relativo al arte de las Musas en general y, entre ellos, a los grandes nombres de la poesía tradicional como Homero, Hesíodo y Píndaro (amantes de las Musas ligadas a la poesía épica y lírica, respectivamente), y otros muchos poetas divinamente inspirados. Como en algunos diálogos previos (*Ion*, *Menón* y *Banquete*) y ahora en *Fedro*, sus obras, además de ser caracterizadas por Platón como buenas y bellas, expresan muchas verdades<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Para la relación entre música y belleza, cf. PLATÓN. *República* III, 403c6-7: “pues es preciso que la música encuentre su fin en el amor de la belleza”.

<sup>53</sup> Respecto de la caracterización de los poetas tradicionales como “buenos”, recordemos algunos pasajes claves del *Ion*, 533e3-534a4; 534b7-c5: “la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos. [...] así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, [...] sino por un don divino, según el cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone ditirambos, otro loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos [...]”; *Protágoras*, 325e5, 326a6-7: “los poemas de los buenos poetas”; *Menón*, 81a8-b2: “Algo verdadero, me parece, y también bello [dicen] Píndaro y muchos otros de los poetas, cuantos son divinos”; *Banquete*, 209c7-e4: “si dirige su mirada a Homero, a Hesíodo o a los demás buenos poetas y contempla con envidia qué

Queda pendiente el sexto lugar. Tras las otras encarnaciones degenerativas<sup>54</sup>, las almas revestirán en el sexto lugar el género de vida propio de un poeta o algún otro relacionado con la imitación. ¿Está englobando aquí Platón, como suscriben algunos intérpretes, a *toda* clase de poetas? Tal lugar no hace referencia al poeta tradicional sin más, sino a un tipo determinado de poeta que ya había sido mencionado en *Fedro*<sup>55</sup> (y antes en *Ion*<sup>56</sup>): el no inspirado por la divinidad. El poeta cuerdo que, mediante los recursos proporcionados por la *téchne poietiké*, cree poder traspasar las puertas de la gran poesía. Este poeta aparece caracterizado por un saber práctico cuya definición contrasta con la *manía* enviada por los dioses. Su pensamiento técnico estriba en la eficacia de sus fórmulas positivas, en las reglas del oficio obtenidas mediante aprendizaje, y no por don divino como en el caso del poeta inspirado. Bajo esta óptica, Platón suscribiría punto por punto lo que Freud dirá mucho más tarde sobre la diferencia entre el poeta inspirado y técnico:

*Los profanos sentimos desde siempre vivísima curiosidad por saber de dónde el poeta, personalidad singularísima, extrae sus temas -en el sentido de la pregunta que aquel cardenal dirigió a Ariosto- y cómo logra conmovernos con ellos tan intensamente y despertar en nosotros emociones de las que ni siquiera nos juzgábamos acaso capaces. Tal curiosidad se exagera aún ante el hecho de que el poeta mismo, cuando le interrogamos, no sepa respondernos, o sólo muy insatisfactoriamente, sin que tampoco le preocupe nuestra convicción de que el máximo conocimiento de las condiciones de la elección del tema poético y de la esencia del arte poético no habría de contribuir en lo más mínimo a hacernos poetas*<sup>57</sup>.

Si bien es cierto que Platón no explicita a qué tipo de poeta alude en este sexto nivel, cabe suponer, siguiendo la distinción del *Ion* y del *Fedro* entre dos clases de poetas (eminentes o en estado de *manía* divina e imperfectos o en estado de cordura), que se trata más bien de estos últimos, en cuyo caso el primer lugar de la escala quedaría reservado para el poeta inspirado (sea el filósofo poeta platónico o el de tipo tradicional), poeta clave en *Fedro* en tanto se vincula con una de las cuatro formas de *manía* divina (la poética). Puede parecer que Platón, observa Tatarikiewicz

descendencia han dejado de sí mismos, que les procura inmortal fama y recuerdo por ser ella también famosa e inmortal; [...] por haber mostrado muchas y bellas obras y haber engendrado toda clase de virtud?"; y *Fedro*, 245a1-8.

<sup>54</sup> PLATÓN. *Fedro*, 248d4-e1.

<sup>55</sup> PLATÓN. *Fedro*, 245a5-8.

<sup>56</sup> PLATÓN. *Ion*, 534b3-7.

<sup>57</sup> FREUD, S. El poeta y los sueños diurnos. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972. t. 4, p. 1343-1348. p. 1343.

sobre esta distinción entre dos tipos de poesía (“inspirada” y “artesanal”),

*no se ponía de acuerdo consigo mismo fácilmente, que no tenía ideas firmes sobre la poesía y las relaciones que mantenía con el arte. Pero ésta es una impresión errónea que se produce por descuidar una consideración que es fundamental: existe poesía y poesía. Existe una poesía inspirada, y otra poesía artesanal*<sup>58</sup>.

Es interesante contrastar esta creencia en la inspiración artística desarrollada por Platón en *Fedro*, y, más concretamente, su predilección por el poeta inspirado, con la que brinda Nietzsche, quien desconfiando de “la conocida ilusión” o gracia de la inspiración inmediata en cuya defensa están interesados todos los artistas, se inclina por el poeta ejercitado, serio y laborioso:

*Los artistas tienen interés en que se crea en los estros súbitos, las llamadas inspiraciones; como si la idea de la obra de arte, de la poesía, del pensamiento fundamental de una filosofía, irradiase del cielo cual resplandor de la gracia. En verdad la fantasía del buen artista o pensador produce constantemente cosas buenas, mediocres y malas, pero su juicio, sumamente aguzado y ejercitado, desecha, elige, compila [...]; pero la improvisación artística está en un nivel muy bajo en comparación con el pensamiento artístico serio y arduamente elaborado. Todos los grandes han sido grandes trabajadores, infatigables no sólo en el inventar, sino también en el desechar, tamizar, modificar, ordenar*<sup>59</sup>.

Por otra parte, si al ubicar la poesía mimética en el sexto lugar Platón estuviera haciendo, como suele creer gran parte de la crítica especializada, una referencia negativa sobre *todo* el conjunto de los poetas tradicionales, no se entiende por qué se empeña a toda costa en *Fedro* por resaltar la relevancia propia de la *manía* poética. Recordemos al respecto aquel pasaje en el que Platón trazaba una distinción central entre dos clases de poetas:

*Pues aquel que sin la locura de las Musas llegue a las puertas de la poesía convencido de que por arte habrá de ser un poeta eminente, será uno imperfecto, y su creación poética, estando cuerdo, quedará oscurecida por la de los enloquecidos*<sup>60</sup>.

En el *Fedro* la poesía, tal como establece Stevens en su credo poético-

<sup>58</sup> TATARKIEWICZ, W. *Historia de seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos, 1986. p. 129.

<sup>59</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal, 1996. v. 1. p. 122-123.

<sup>60</sup> PLATÓN. *Fedro*, 245a5-8.



filosófico, “debe ser irracional” y “resistir la inteligencia casi victoriosamente”<sup>61</sup>.

Tendríamos en el primer nivel de la ley de Adrastea al poeta inspirado (ya sea el de tipo platónico o tradicional), y en el sexto al no inspirado o cuerdo. Tras el sexto lugar, en el séptimo seguiría en el orden de la caída de las almas el modo de vida propio de un artesano o labrador; en el octavo el de un sofista o demagogo, y en el noveno y último el de un tirano<sup>62</sup>. Digamos, por lo demás, que el tema de la ubicación jerárquica de los géneros de vida comprometidos en esta ley de Adrastea no constituye para Platón el punto central, puesto que desde un principio deja en claro que la cuestión pasa más bien por el tipo de comportamiento (justo o injusto) que las almas detenten en cada una de sus encarnaciones<sup>63</sup>.

En la anécdota del sueño del *Fedón* encontramos un segundo ejemplo que anticipa de alguna manera esta idea de compatibilidad entre los paradigmas poéticos tradicional y platónico que leemos en *Fedro*. En dicha anécdota Sócrates confiesa ante Simmias y Cebes haber compuesto algunos poemas desde su encierro en la cárcel. Siguiendo la inquietud del poeta y sofista Eveno de Paros acerca del motivo que impulsó esos poemas, Cebes retoma la cuestión para más tarde poder ofrecerle a éste una respuesta firme cuando nuevamente lo interroga sobre el asunto. Sócrates aclara que no compuso tales poemas para rivalizar con los de Eveno, sino a fin de descifrar el significado de ciertos sueños que se le aparecían con frecuencia en el transcurso de su vida, y sobre todo para confirmar si era ésa realmente la música que el mensaje onírico le ordenaba componer. Mediante la composición de esa clase de música popular lograría purificarse, pues estaría cumpliendo con una obligación religiosa. En la explicación<sup>64</sup> que brinda acerca de aquella célebre exhortación onírica (“compone música y practícala”), Sócrates reconoce haber concebido puntualmente dos poemas: uno en honor a Apolo, dios a quien correspondía la fiesta que se estaba celebrando y, tras haber caído más tarde en la cuenta de que el poeta debe tratar en sus poemas mitos y no razonamientos y que él mismo no era mitólogo, otro basado en una

<sup>61</sup> STEVENS, W. *Adagia*. Barcelona: Península, 1987. p. 24 y 34.

<sup>62</sup> PLATÓN. *Fedro*, 248e2-3.

<sup>63</sup> PLATÓN. *Fedro*, 248e3-5.

<sup>64</sup> “Yo entendí que me exhortaba y animaba a hacer precisamente lo que venía haciendo [...], es decir, de hacer música, porque tenía yo la idea de que la filosofía, que era de lo que me ocupaba, era la música más excelsa. Pero ahora, después de que se celebró el juicio y la fiesta del dios me impidió morir, estimé que, por si acaso era esta música popular la que me ordenaba el sueño hacer, no debía desobedecerle, sino, al contrario, hacer poesía; pues era para mí más seguro no marcharme de esta vida antes de haber cumplido con este deber religioso, componiendo poemas y obedeciendo al ensueño.” PLATÓN. *Fedón*, 60e7-61b1.

versificación de los mitos de Esopo que en ese momento recordaba<sup>65</sup>.

Sócrates siempre entendió el mandato onírico en un solo sentido: como un estímulo divino para seguir purificándose mediante el ejercicio de la filosofía. Como una instancia a seguir cultivando la música filosófica, que era lo que justamente venía haciendo hasta entonces. Pero al recordar ese sueño en sus últimos momentos, descubre un nuevo sentido, como si aquel mandato le ordenara literalmente abocarse a la composición de música popular. Por su carácter alegórico, dramático y su intención moral, las fábulas esópicas eran las que mejor se prestaban para una puesta en verso. Más allá de su veracidad histórica, esta anécdota del sueño de Sócrates brinda otro ejemplo en el *corpus* platónico de compatibilidad entre los dos paradigmas poéticos en juego (el platónico y el tradicional-popular). La anécdota revela cómo Sócrates puede, sin que ello implique tensión o rivalidad, dedicarse tanto a la práctica de esa “música más excelsa” que es la filosofía (o al cultivo de la Musa filosófica como dirá más tarde en el mito de las cigarras del *Fedro*), como a la versificación de mitos poéticos tradicionales (fábulas esópicas), tipificados allí de forma positiva. Es más: Sócrates resalta a lo largo del *Fedón*<sup>66</sup> el valor purificador que detenta tal clase de música (ya sea la filosófica o la popular), cuya práctica pone orden y concordia en el alma que, como dirá en el *Timeo*<sup>67</sup>, se sirva de ella con inteligencia. Podemos asimismo vincular esta purificación del *Fedón* con la palinodia del segundo discurso socrático del *Fedro*. En ambos casos se trata de una purificación en la medida en que se estaría dando cumplimiento a un precepto religioso: en el caso del *Fedón* a través del cultivo de la música filosófica o de la composición de música popular; en el del *Fedro* mediante la composición de una palinodia cuyo fin era la expiación de la calumnia perpetrada contra el Eros en el primer discurso socrático. Nietzsche encuentra en esta famosa aparición onírica (“¡Sócrates, cultiva la música!”) o experiencia vital de Sócrates elementos para sostener que, a pesar de su tendencia antitrágica, éste tenía a veces frente a la música popular (que frecuentemente despreciaba) el sentimiento de una laguna, perplejidad o de un deber acaso desatendido:

*Nosotros sabemos cuál fue el único género del arte poético que fue comprendido por él [Sócrates], la fábula esópica [...]. Y aun cuando es muy cierto que el efecto más inmediato del instinto socrático perseguía una descomposición de la tragedia dionisiaca,*

<sup>65</sup> PLATÓN. *Fedón*, 61b2-7.

<sup>66</sup> Entre otros muchos pasajes, véase PLATÓN. *Fedón*, 114c2-6.

<sup>67</sup> PLATÓN. *Timeo*, 47c7-d7.

*sin embargo una profunda experiencia vital de Sócrates nos fuerza a preguntar si entre el socratismo y el arte existe necesariamente tan sólo una relación antipódica, y si el nacimiento de un “Sócrates artístico” es en absoluto algo contradictorio en sí mismo. [...] Aquella frase dicha por la aparición onírica socrática es el único signo de una perplejidad acerca de los límites de la naturaleza lógica: ¿acaso ocurre – así tenía él que preguntarse – que lo incomprensible para mí no es ya también lo ininteligible sin más? ¿Acaso hay un reino de sabiduría del cual está desterrado el lógico? ¿Acaso el arte es incluso un correlato y un suplemento necesarios de la ciencia<sup>68</sup>?*

A diferencia del planteo de *República*, la postulación en *Fedro* de un paradigma de poesía filosófica no entra en tensión con la caracterización positiva que Platón hace allí acerca de las obras de los grandes poetas tradicionales, cuyo valor exalta como fuente de instrucción para la posteridad. De aquí que pueda hablarse en *Fedro* de una compatibilidad entre ambos paradigmas, como se observa en el caso de la ley de Adrastea (en la que Platón ubica en el primer nivel de la jerarquía al poeta inspirado – sea el de tipo platónico o tradicional, en tanto ambos componen bajo el poderoso influjo de la *manía* divina – y en el sexto lugar al cuerdo y laborioso) y, de forma embrionaria, en la anécdota del sueño del *Fedón* (en la que Sócrates reconoce haberse abocado a la composición de ambos tipos de música – filosófica y popular – con el fin de purificarse). Tal ausencia de rivalidad entre dichos paradigmas poéticos se explica en tanto que la poesía tradicional no está pensada en *Fedro* desde la perspectiva de un proyecto de reforma filosófico-política como en *República*, sino más bien a partir de la relación positiva que Platón establece allí entre *manía* divina, poesía, belleza e inmortalidad.

Independientemente de la discusión acerca del lugar que debe ocupar el poeta inspirado, en *Fedro* no aparece formulada (en los términos de la *Apología*, *Ion* y *Menón*) la crítica epistémica al poeta como alguien carente de conocimiento o de comprensión de sus propias actividades, ni *República*, por otro lado, se halla signada por el tópico de la inspiración. Es más: si tuviéramos que trazar un paralelo entre ambos diálogos (inscritos en coordenadas problemáticas diferentes) en lo que toca a la elección del poeta más apropiado para la *pólis* ideal de *República*, cabe suponer, a la luz de la distinción ofrecida en *Fedro*, que Platón optaría por el poeta cuerdo. Porque así como en *República* ponderaba el placer proveniente del amor “sensato” y “moderado” por oposición al “enloquecido” o “incontinente”<sup>69</sup>, lo mismo vale para el caso del tipo de poeta ideal proyectado, el cual bajo

<sup>68</sup> NIETZSCHE, 1973, p. 119-124.

<sup>69</sup> “¿Y no es el verdadero amor un amor sensato y concertado de lo moderado y hermoso? Efectivamente.

la óptica de este diálogo no sería otro que el cuerdo.

No es exagerado afirmar que el tópico del hechizo o embrujo que ejerce la tradición poética sobre las almas de las jóvenes generaciones constituye para Platón una obsesión sobre la que regresa una y otra vez a lo largo de su obra (desde la *Apología* hasta *Leyes*). Visto a la luz de *República*, un embrujo altamente negativo, cuyo antídoto más eficaz es su nuevo paradigma poético. Pues las almas de las futuras generaciones no podrán beneficiarse del alimento (*trophè*) proveniente de tal paradigma hasta no haber expulsado de sí aquella educación poética tradicional que las indisponía. Desde la perspectiva del *Fedro*, un embrujo claramente positivo, de cuyo seno cabe esperar obras bellas e inmortales, fuente de los mayores bienes para la humanidad. Los diversos tratamientos que Platón adopta para resistir el encantamiento de la poesía tradicional no sólo varían según el diálogo, sino que dan cuenta asimismo de la disconformidad que suele asaltarlos respecto de sus propias soluciones. Aun con sus apreciaciones en gran medida hostiles hacia la tradición poética, Platón nunca deja de manifestar un elevado respeto por ella. Sólo partiendo de tal respeto puede explicarse la enorme entidad y el considerable espacio (tres libros de la *República* y otros tantos de las *Leyes*, así como destacados tramos del *Fedro* y de algunos diálogos tempranos y de transición) que le concede en su obra al análisis del valor (negativo o positivo) de la poesía tradicional.

Si, parafraseando lo que Platón afirmaba en el *Fedro* respecto del *éros*, la poesía es justamente una de las cosas que se prestan a discusión<sup>70</sup>; o si, como reconocía al término de *República*, entre ella y la filosofía existe desde siempre un campo de tensión<sup>71</sup>, debemos encuadrar su actitud en un punto de intersección entre los dos paradigmas poéticos en juego (tradicional y platónico). La tensión que entre ellos se desata no es sino el reflejo de su evidente conflicto interno (en tanto persona educada y cautivada alguna vez por la tradición poética<sup>72</sup>), cuya resolución cobra en *República* un cariz negativo (o de abierta hostilidad hacia esa tradición), mientras que en *Fedro* uno positivo, en tanto confeso admirador de la misma (alabanza, por lo demás, compatible con la dimensión poético-filosófica

[...] ¿Entonces no hay que mezclar con el verdadero amor nada relacionado con la locura o incontinencia? No hay que mezclarlo.” PLATÓN. *República* III, 403a7-11.

<sup>70</sup> PLATÓN. *Fedro*, 263c7-12.

<sup>71</sup> PLATÓN. *República* X, 607b1-6.

<sup>72</sup> “Habrá que decirlo; aunque un cierto cariño y reverencia que desde niño siento por Homero me embaraza en lo que voy a decir, porque, a no dudarlo, él ha sido el primer maestro y guía de todos esos gloriosos poetas trágicos.” PLATÓN. *República* X, 595b9-c2.

que exhibe su propio paradigma cristalizado allí en la palinodia socrática). Platón ha sido uno de los filósofos que, paradójicamente, más ha contribuido a fomentar el descrédito de la poesía tradicional (en tanto factor de desestabilización religioso, ético-político y psicológico de las almas de las jóvenes generaciones), al mismo tiempo que la ponderación de su legado. Exclusión y alabanza. Gestos en tensión, cuya coexistencia se ilumina a partir de las dos concepciones contrapuestas que se desprenden de su obra.

#### RESUMO

O vínculo que Platão estabelece com a tradição poética grega supõe algo mais que sua mera expulsão da *pólis* ideal. Implica, sobretudo, a postulação de um paradigma poético alternativo, cujo perfil se vislumbra claramente em *República* e *Fedro*. Distante de uma concepção unívoca, uma análise das atitudes que Platão assume frente à poesia tradicional em diversos diálogos revela, de fato, duas concepções acerca da mesma: uma negativa, formulada de maneira paradigmática em *República*, e outra concepção positiva, expressa em *Fedro*. Este artigo examina o papel que a poesia tradicional desempenha em tais diálogos, atendo-se principalmente às diversas justificações mediante as quais Platão a censura em *República*, assim como às razões que o levam a reabilitá-la em *Fedro*, depois de designar-lhe ali um lugar central como a fonte dos maiores bens para a humanidade. Palavras-chave: Poesia. Filosofia. Discrepância. Paradigmas. Exclusão. Elogio.

#### ABSTRACT

The relation that Plato establishes with Greek poetic tradition implies more than its mere expulsion from the ideal *polis*. It implies especially the postulation of an alternative poetic paradigm, whose profile can clearly be seen in *Republic* and *Phaedrus*. Far from a single conception of traditional poetry, an analysis of the attitudes that Plato assumes in several dialogues regarding this reveals in fact two conceptions of this tradition: one negative conception, formulated paradigmatically in *Republic*, and a positive conception, in *Phaedrus*. The purpose of this article is to examine the role that traditional poetry plays in these dialogues, focusing especially on the different justifications with which Plato censures this tradition in *Republic*, as well as the reasons that lead him to reconsider it in *Phaedrus*, where he assigns it a central place as the source of the greater good for humanity. Key-words: Poetry. Philosophy. Discrepancy. Paradigms. Exclusion. Praise.



**ARQUIVO**





## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

*“Enquanto se passa por ela<sup>2</sup>, vivendo-se uma metáfora da própria existência humana, pode-se olhar para baixo e se ver sobre a água do lago, entre as imagens das raízes do universo, também o reflexo de um rosto, o próprio rosto – o rosto que se reconhece duplicado no meio de nenúfares, num sempre inacabado auto-retrato, como o deixado na tela por Monet.”*

José Américo Motta Pessanha. *Bachelard e Monet: do olhar à reflexão.*

### 1. *A filosofia do historiador da filosofia*<sup>3</sup>

#### 1.1 *A tese na história*

José Américo Motta Pessanha nasceu em 16 de setembro de 1932 em Campos dos Goytacazes, no estado do Rio de Janeiro, onde fez seus estudos ginásial e secundário no Liceu de Humanidades de Campos.

Em 1952 ingressou no curso de Filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia, FNFfi, da Universidade do Brasil, onde concluiu o Bacharelado e a Licenciatura em 1955, tendo sido convidado em 1956 pelos Professores Pe. Maurílio Teixeira Leite Penido e Álvaro Vieira Pinto a integrar o quadro de professores do Departamento de Filosofia da FNFfi, na condição de Auxiliar de Ensino da cadeira de História da Filosofia. Posteriormente, com o licenciamento do catedrático de História da Filosofia, o Professor Álvaro Vieira Pinto, que assumiu a direção do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), o Professor José Américo passou a dividir juntamente com a Professora Wanda Soares, também Auxiliar de Ensino, os trabalhos da cadeira nos cursos de Filosofia, Pedagogia e Ciências Sociais.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> A edição deste texto do Professor José Américo Motta Pessanha só foi possível pela atenção e autorização que nos foram dadas pela família Motta Pessanha, à qual expressamos nossos agradecimentos, em especial à Sra. Diva Pessanha e Maria Beatriz Pessanha Boeschstein, pela delicadeza com que sempre atenderam às nossas solicitações. Registramos, também, nossos agradecimentos a Virgínia Vassalo da Biblioteca Marina de São Paulo Vasconcellos do IFCS da UFRJ, que possibilitou-nos o acesso aos originais.

<sup>2</sup> A ponte japonesa no jardim da casa de Claude Monet em Giverny. [n. eds.]

<sup>3</sup> PESSANHA, J. A. M. A filosofia do historiador da filosofia. *Boletim de História da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, jan./jun. 1961.

<sup>4</sup> PESSANHA, J. A. M. [Carta encaminhada ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do IFCS da UFRJ – Prof.ª Creusa Capalbo]. Rio de Janeiro, 24 maio 1981. p. 1; AUGUSTO, M. das G. de M.; BRITO, M.

A tese que ora apresentamos foi escrita em 1965 – e redigida em “tempo exíguo”<sup>5</sup>, no intervalo entre o “início de 1965”<sup>6</sup> e a data de depósito da tese, em 2 de agosto de 1965, juntamente com o requerimento solicitando a inscrição no concurso para provimento de cátedra<sup>7</sup> – diante de um delicado cenário político institucional e nacional, já que, no ano anterior, o Professor Álvaro Vieira Pinto fora aposentado compulsoriamente, por ato do governo federal, deixando a cadeira de História da Filosofia inesperadamente sem titular.

Por um certo período, os trabalhos docentes continuaram a se desenvolver com regularidade, até que, no início de 1965, o Professor Antonio Gomes Pena, titular da cadeira de Psicologia e integrante do Departamento de Filosofia, informou ao Professor José Américo que fora marcado um concurso para preenchimento da cátedra de História da Filosofia.<sup>8</sup>

O concurso, que parecia estar envolvido em brumas de caráter político, permaneceu intencionalmente sem divulgação, já contando, inclusive, com um candidato externo à FNF<sup>i</sup> – e que deveria concorrer como candidato único –, de tal modo que, instado pelo Professor Antonio Gomes Pena e por outros colegas, o Professor José Américo foi persuadido a candidatar-se ao concurso, na tentativa de impossibilitar que a cátedra de História da Filosofia fosse “entregue”<sup>9</sup>, “por razões políticas” e “sem nenhuma resistência”, a um candidato externo e único.<sup>10</sup>

Foi assim que, por sugestão do Professor Pena, começou a preparar a tese, enquanto membros da Congregação solicitavam que lhe fosse concedido o

---

B. L. de; SEABRA, M. do P. [*Memorial apresentado pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ para a concessão do título de Notório Saber ao Professor José Américo Motta Pessanha*]. Rio de Janeiro, dez. 1986. p. 4. Este *Memorial* foi elaborado por uma Comissão constituída pelos Professores Maria do Prado Seabra, Marly Bulcão Lassance de Brito e Maria das Graças de Moraes Augusto, designada pelo Departamento de Filosofia em reunião plenária do dia 11 de dezembro de 1986. Na antiga FNF<sup>i</sup> o curso de Filosofia tinha a duração de quatro anos: no primeiro ano eram oferecidas 3 disciplinas: Introdução à Filosofia; Lógica e Psicologia (geral); no segundo ano, 4 disciplinas: Filosofia Geral (teoria do conhecimento), Psicologia (especial), História da Filosofia (antiga e medieval) e Sociologia; no terceiro ano, 4 disciplinas: Filosofia Geral (metafísica), Psicologia (especial), História da Filosofia (moderna) e Estética; no quarto ano, 2 disciplinas: Filosofia da natureza e Ética, acrescidas de 2 disciplinas eletivas: História da Filosofia (contemporânea) e Filosofia Social. As disciplinas História da Filosofia (1º ano) e Ética (2º ano) eram obrigatórias para o curso de Ciências Sociais; no curso de Pedagogia História da Filosofia era disciplina obrigatória no 1º ano do curso, incluindo-se no 3º ano do curso a disciplina Filosofia da Educação. Cf. UNIVERSIDADE DO BRASIL.

<sup>5</sup> *Digesto da Faculdade Nacional de Filosofia*. Rio de Janeiro, 1955. p. 33-47.

<sup>6</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2.

<sup>7</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 1-2; AUGUSTO; BRITO; SEABRA, 1986, p. 4-5.

<sup>8</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2. Se entendermos por “início de 1965” o mês de março, início do semestre letivo, podemos inferir que o prazo de redação da tese foi de, no máximo, 4 meses.

<sup>9</sup> Cf. AUGUSTO; BRITO; SEABRA, 1986, p. 4; PESSANHA, 1981, p. 1-2.

<sup>10</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2.

<sup>11</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2.

## INTRODUÇÃO

“notório saber”, condição indispensável para que um candidato, sem o título de Livre Docente ou Doutor, pudesse se inscrever no concurso de provimento de cátedra<sup>11</sup>. Uma vez a tese concluída, foi depositada na Direção da Faculdade com o pedido de inscrição no concurso, conforme nos conta o Professor José Américo, em carta enviada ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, em 24 de maio de 1981:

*[...] diante dessa situação, em nome do Departamento, o Prof. Antônio Gomes Pena apelou para que eu contribuísse para evitar que se efetivasse aquela trama altamente ofensiva para o Departamento e para a ética universitária. Sua sugestão: que eu me candidatasse – ou pelo menos pedisse inscrição – naquele concurso. Para tanto, deveria preparar uma tese, enquanto membros da Congregação tentariam obter que me fosse concedido “notório saber” – condição indispensável para que pudesse participar da disputa pela cátedra sem os pré-requisitos habituais (título de doutor e livre-docente). Apresentei a tese (“Empédocles e a Democracia”), juntamente com requerimento, datado 02/08/1965 e dirigido ao diretor da Faculdade, no qual solicitava o reconhecimento de “notório saber” e inscrição no concurso de provimento de cátedra.*<sup>12</sup>

As dificuldades que envolveram a decisão de acatar uma solicitação excepcional como o “notório saber”, e o encontro com o Professor Evaristo de Moraes Filho, no dia da entrega dos exemplares da tese, que também havia decidido inscrever-se no concurso com o objetivo de impedir que a cátedra de História da Filosofia - outrora regida por intelectuais do porte do Pe. Maurílio Teixeira Leite Penido<sup>13</sup> e do Professor Álvaro Vieira Pinto<sup>14</sup> – “fosse ‘entregue’, sem resistência e sem combate acadêmico” a um candidato único, são também relatados na referida carta:

<sup>11</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2; AUGUSTO; BRITO; SEABRA, 1986, p. 5-6.

<sup>12</sup> PESSANHA, 1981, p. 1-2.

<sup>13</sup> Em seu depoimento acerca da FNF*i*, o Professor Evaristo de Moraes Filho nos fala do Pe. Penido: “Havia recém-chegado da Suíça, a pedido do Alceu [Alceu de Amoroso Lima, primeiro diretor da FNF*i*], um grande professor de Filosofia, o padre Maurílio Teixeira Leite Penido, professor da Universidade de Freiburg. [...]. Quando nos diplomamos, éramos três diplomados em Filosofia e ele tinha 15 assistentes na Europa. O Pe. Penido se decepcionou muito, porque tinha hábitos europeus de estudo, pensando que aqui era igual e se decepcionou muito, dizia em aula que “fazer filosofia no Brasil era o mesmo que plantar alface no Saara.” [...] O Pe. Penido era também ótimo professor [...]. Trazia as aulas todas escritas a lápis e nunca repetia a mesma aula no ano seguinte. [...] Despertou em nós um entusiasmo, uma vontade de estudar extraordinária. Foi o tempo áureo da FNF*i*.” (Evaristo de Moraes Filho); “Penido vinha da Europa, preso ainda aos hábitos europeus, era culto, inteligente, com aulas ‘conferências’ - ele chegava e abria aquelas anotações, caderno com mil anotações -, chegava e começava sua aula-conferência para aquela turma de ‘incientes’, como diria Anísio Teixeira.” (Jader de Medeiros Britto). Cf. FÁVERO, Maria de Lourdes de L. A. (Coord.). *Faculdade Nacional de Filosofia – Depoimentos*. Rio de Janeiro: PROEDES-UFRJ, FUJB, 1992. v. 5, p. 220; 247.

<sup>14</sup> “Quando voltei para o Rio, em 1946, retornei à FNF*i*, [...]. E no 2º ano de Filosofia, em 46, lecionavam o Pe. Penido - Teoria do Conhecimento -, História da Filosofia era dada pelo Vieira Pinto, no lugar do Poirier. Ele se especializou nos idealistas: Platão, Kant e Husserl, nos mundos antigos, modernos e

5. *É importante esclarecer que foi para mim extraordinariamente penoso tomar essa decisão, não apenas pelo esforço de escrever em tempo exíguo – uma tese, fora das condições normais em que um trabalho intelectual deve ser realizado, mas sobretudo por violentar meu próprio projeto pessoal, que era o de, na época, seguir naturalmente a seqüência natural da evolução acadêmica, pela realização do doutorado. Mais ainda, foi para mim extremamente penoso solicitar uma medida excepcional, passível de ser interpretada como presunçosa – qual seja, a solicitação de reconhecimento de “notório saber”. Minha resistência somente foi vencida, bastante a contragosto, diante da impossibilidade de o Departamento de Filosofia, naquele momento, encontrar outra forma de tentar impedir a “ocupação” da cadeira de História da Filosofia.*

6. *No dia da entrega dos exemplares da tese encontrei o Prof. Evaristo de Moraes Filho, que estava na Faculdade com o mesmo intuito: ex-integrante do Departamento de Filosofia (onde foi meu professor), também pedia inscrição no concurso, no propósito de impedir que a cátedra de História da Filosofia fosse “entregue”, sem resistência e em combate acadêmico, a candidato único, vindo de fora, por razões políticas. Passaram a existir, assim, três candidatos à cátedra, ficando meu caso pessoal dependendo da concessão prévia do “notório saber.”<sup>15</sup>*

Entretanto, antes que a comissão designada para estudar o pedido de inscrição do Professor José Américo se pronunciasse, o projeto de reforma da universidade – que a partir da Lei 4.851, de novembro de 1965, havia alterado o nome da Universidade do Brasil para Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ –, com a aprovação do Decreto-Lei nº 53 de 18 de novembro de 1966, que estabelecia os princípios e as normas das universidades federais, acrescido das normas complementares instauradas pelo Decreto-Lei nº 252, de 28 de fevereiro de 1967, a partir do Plano de Reestruturação da UFRJ, expedido pelo Decreto nº 60.455-A de 13 de março de 1967, será aprovado pelo Conselho Federal de Educação em 8 de fevereiro de 1968.<sup>16</sup> A cátedra será extinta pela Lei nº 5.540 de 1968<sup>17</sup> e a Faculdade Nacional de Filosofia, dividida em vários Ins-

---

contemporâneo, respectivamente. A tese dele para catedrático de Filosofia, foi sobre a dinâmica no *Timeu* de Platão.” (Evaristo de Moraes Filho); “Um bom curso de Filosofia pressupõe que você tenha conhecimento de alemão e francês, para não dizer, grego e latim, como o Vieira Pinto, nosso grande mestre, que tinha uma facilidade extraordinária para o estudo de línguas. [...] Vieira Pinto não ficava preso às notinhas. Vieira Pinto era aquela erudição e ele amava, vivia a Filosofia. Ele degustava o que estava transmitindo. A gente se transportava para Platão, passávamos três meses estudando Platão. Para se ter uma idéia, nós tivemos durante o Curso, dois anos de História da Filosofia e, nesses dois anos, nós não conseguimos ir além de Kant.” (Jader Medeiros de Britto). Cf. FÁVERO, 1992, p. 221; 245-247.

<sup>15</sup> PESSANHA, 1981, p. 2.

<sup>16</sup> Cf. FÁVERO, M. de L. de A. A universidade do Brasil. Um itinerário marcado de lutas. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 16-32, jan./abr. 1999.

<sup>17</sup> Cf. FÁVERO, 1999, p. 31 e FÁVERO, M. de L. A. *Universidade do Brasil: das origens à construção*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Inep, 2000. v. 1, p. 96.

## INTRODUÇÃO

titutos e Faculdades, ficando o Departamento de Filosofia agregado ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Desse modo, o Professor José Américo ficou integrado ao IFCS da UFRJ, sendo designado pelo “Vice-Diretor da Faculdade de Filosofia”<sup>18</sup> para reger a cátedra vaga de História da Filosofia pela portaria nº 126 de 13 de setembro de 1967, em consonância com “o art. 48, do Dec. 59.676, de 06/12/66, e do art. 36 e seu parágrafo 1º, do Estatuto do Magistério Superior. Proc. nº 27.054/67”.<sup>19</sup>

Em 1969 José Américo foi incluído na lista dos professores aposentados compulsoriamente pelo AI-5, junto com o Professor Evaristo de Moraes Filho, sendo afastado do magistério e da carreira universitária, afinal, se o concurso para provimento da cátedra de História da Filosofia já havia sido suprimido pela reforma estrutural da universidade, agora ficava também, definitivamente, comprometido pela supressão autoritária de dois dos seus candidatos.

### 1.2 *A cidadania do exílio*

Na famosa prosopopéia das leis no *Crítion* de Platão, os ouvidos de Sócrates ouvem, como os coribantes escutam o som das flautas, o zunido das leis lembrando-lhe:

*“[...] se deixares esta vida agora, ir-te-ás embora, tendo sido injustiçado, não por nós, as leis, mas pelos homens. E, se fugires, retribuindo assim o mal com o mal, e fazendo-o por tua vez, violando acordos e contratos que fizeste conosco, fazendo mal a esses a quem menos devias fazer, a ti próprio e aos amigos, à pátria e a nós, nós te tornaremos a vida dura e além, as nossas irmãs, no Hades, não te receberão bem, vendo que, por ti, intentaste destruir-nos. Mas não te deixes persuadir, fazendo o que Crítion diz, mais que o que nós dizemos!”*<sup>20</sup>

Ou seja, o exercício da filosofia, na versão platônica, não pode deixar de

<sup>18</sup> Cf. UFRJ. [*Certidão de Tempo de Serviço*]. Rio de Janeiro, 19 jun. 1987. Cópia do documento original arquivado na pasta do Professor no Departamento de Filosofia do IFCS da UFRJ. Na mesma pasta no arquivo do Departamento de Filosofia, está guardada uma cópia do original da Portaria nº 126 de 13 de set. de 1967, assinada pelo Vice-Diretor da Faculdade de Filosofia da UFRJ, Professor Raul Bittencourt, designando o Professor José Américo Regente da Cátedra de História da Filosofia.

<sup>19</sup> Cf. UFRJ, 1987.

<sup>20</sup> PLATÃO. *Crítion*, 54c. (Tradução de José Trindade Santos, com modificações; Cf. SANTOS, José Trindade. *Éutífron, Apologia de Sócrates, Crítion*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.)

ser justo, o que equivale a dizer que ele não pode abrir mão de sua condição política.

É, pois, com essa escuta platônica que o professor José Américo irá alargar a dimensão de sua experiência paidêutica: após trabalhar de 1966 a 1969 como redator de verbetes na área de Filosofia e História do Brasil, na Enciclopédia Delta Larousse, assumirá, a partir de 1970, o cargo de diretor-editorial da Abril S.A. - Cultural e Industrial, onde permanecerá até 1984.

Na Editora Abril, foi o responsável pela edição de várias séries de livros e fascículos, dentre elas: *Imortais da Literatura Universal* (1970), *Clássicos da Literatura Juvenil* (1971), *Mitologia* (1973), *Clássicos Modernos* (1973), *Nova História da Música Popular Brasileira* (1976), *Teatro Vivo* (1976), *Mestres da Música* (1979), além de duas grandes coleções cuja importância intelectual foram fundamentais para os estudos na área de Ciências Humanas no Brasil: *Os Economistas* e a mais famosa de todas, *Os Pensadores*, que disponibilizaram ao grande público obras seminais do pensamento e da cultura ocidentais, até então inacessíveis em Língua Portuguesa.

A *Coleção Os Pensadores* – talvez o mais importante evento editorial na área de Ciências Humanas, em geral, e na de Filosofia, em particular, no Brasil –, sendo vendida através de bancas de jornais e revistas com preços acessíveis, propiciou fácil acesso ao público de todo o território nacional às obras de grandes pensadores ocidentais, preenchendo uma grande lacuna na vida universitária e cultural brasileira, constituindo-se assim, num grande paradoxo: o professor de filosofia, aposentado e interdito no exercício da cátedra pelo regime militar, era o coordenador da coleção que, ao longo dos governos militares, traria a filosofia para o convívio de um público muitíssimo mais amplo do que o reduzido número de alunos e professores da antiga FNF<sup>21</sup>. A coleção composta por 68 volumes, dedicados em sua maioria a um pensador, contendo um ensaio introdutório, uma cronologia básica da vida e uma pequena bibliografia de comentários clássicos acerca de cada um dos autores apresentados em cada volume, acrescidos de uma seleção de textos e de

<sup>21</sup> A questão da produção cultural durante os anos do regime militar no Brasil vem sendo estudada por vários pesquisadores, que têm, muitas vezes, assinalado o paradoxo gnosiológico na década de 70: “Vivíamos um paradoxo: nunca se proibiu e nunca se produziu tanta cultura como nos anos do regime militar” (PAIXÃO, Fernando; MIRA, Maria Celeste (Ed.). *Momentos do livro no Brasil*. São Paulo: Ática, 1998. p. 143. A Abril Cultural produziu “[...] uma certa democracia do conhecimento”, onde a população menos favorecida, os “brasileiros de baixo poder aquisitivo passaram a encontrar nas bancas assuntos antes restritos a bibliotecas e livrarias”. (ABRIL: os primeiros 50 anos. São Paulo: Abril, 2000. p. 14). Sobre essa questão cf. MARCONI, Paolo. *A censura política na imprensa brasileira – 1968-1978*. São Paulo: Global, 1980; MIRA, Maria Celeste. *O leitor e a banca de revista: a segmentação da cultura no século XX*. São Paulo: Olho d’Água, Fapesp, 2001, e FERREIRA, Mateus H. F. *A trajetória da Abril Cultural (1968-1982)*. *Em Questão*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 239-258, jul./dez. 2005.

## INTRODUÇÃO

traduções preparadas por especialistas de diferentes universidades brasileiras.

A primeira edição de *Os Pensadores* foi iniciada em 1972<sup>22</sup>, a segunda edição em 1978<sup>23</sup> e a terceira em 1982<sup>24</sup>, sendo que a edição iniciada em 1972 vendeu 4 milhões de exemplares, e o primeiro volume lançado em 1972, dedicado a Platão, com ensaio introdutório, seleção de textos, cronologia e bibliografia, elaborados por José Américo, vendeu, em apenas 2 semanas, 100 mil exemplares<sup>25</sup>.

José Américo será também o responsável pelo ensaio introdutório dos volumes referentes aos Filósofos Pré-Socráticos; a Sócrates; Platão; Aristóteles; Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio; Santo Agostinho; Bruno, Galileu e Campanella; Descartes; J. Bentham e J. Stuart Mill; H. Bergson; G. Bachelard; Jean Piaget e Skinner.

Em 1980, após a anistia, será reintegrado ao Departamento de Filosofia do IFCS da UFRJ, passando, então, a ministrar curso de pós-graduação *lato sensu*, voltado para a análise dos diálogos de Platão: *Raízes do Platonismo*, em 1982, *Platão, entre a matemática e a política*, em 1983 e *Bachelard e a imaginação*, em 1984, responsabilizando-se, a partir de 1985, pela disciplina referente à Filosofia Antiga, no curso de Aperfeiçoamento em Filosofia.

Em 1985, com a implementação no departamento de filosofia dos centros de pesquisa, pelo então chefe de departamento, Professor Olinto Pegoraro, José Américo passa a integrar o *Centro de Estudos em Filosofia Antiga*, que em 1989, com o reconhecimento da Congregação do IFCS, passa a denominar-se *Programa de Estudos em Filosofia Antiga*.

Após a concessão do “notório saber” pelo CEPG da UFRJ, em 1986, José Américo passará a oferecer cursos regulares na graduação e na pós-graduação em Filosofia, orientando alunos no nível de graduação e pós-graduação, vindo a aposentar-se em 1990.

A contribuição de José Américo no âmbito da vida cultural brasileira nas décadas de 80 e 90 pode ser avaliada pela importância dos projetos que assessorou ou coordenou junto à Diretoria Executiva da FUNARTE, em 1985-1986; ao Núcleo de Editoração da Fundação Pró-Memória, em 1986-1989, e na Direção do Centro Cultural São Paulo, na gestão de Marilena Chauí na Secretaria de Cultura do governo Luisa Erundina na Prefeitura de São Paulo, de 1989-1992.

<sup>22</sup> Publicação seriada iniciada em 1972 e concluída em 1975.

<sup>23</sup> Iniciada em 1978 e concluída em 1980.

<sup>24</sup> Iniciada em 1982 e concluída em 1985.

<sup>25</sup> Cf. PAIXÃO; MIRA, 1998, p. 164-165 e FERREIRA, 2005, p. 242.

Em 1993, retorna ao Rio de Janeiro, vindo a falecer em 5 de maio de 1993, em decorrência de um enfarte súbito e fulminante.

## 2. Publicações

A obra do Professor José Américo Motta Pessanha está difundida em diferentes meios de comunicação, da tese aos projetos acadêmicos mais amplos, dos periódicos especializados aos jornais e revistas culturais. O que apresentamos a seguir é um levantamento, ainda incompleto, de suas principais publicações, recenseadas pelo ano de edição.

### 2.1 1961 a 1969

A filosofia do historiador da filosofia. *Boletim de História da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, jan./jun. 1961.

Aristotelismo e Historicidade. *Boletim de História da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 7, ago. 1963.

O itinerário da paixão: análise filosófica da obra de Clarice Lispector. *Cadernos brasileiros*, Rio de Janeiro, n. 29, maio/jun. 1965.

Camus: o absurdo na paisagem. *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, n. 31, set./out. 1965.

### 2.2 1970 a 1979

PLATÃO. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1972.<sup>26</sup>

SÓCRATES. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SANTO AGOSTINHO. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BACHELARD. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BENTHAM; STUART MILL. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

PIAGET; SKINNER. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

PLATÃO. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

<sup>26</sup> Recenseamos aqui apenas as três edições da Coleção *Os Pensadores* editadas sob a responsabilidade do Professor José Américo.



## INTRODUÇÃO

- ARISTÓTELES. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 2 v. Primeira edição do 2º volume.
- BRUNO; GALILEU; CAMPANELLA. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BENTHAM; STUART MILL. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BERGSON. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Marx e os atomistas gregos. In: MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Introdução por José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Global, 1979.

### 2.3 1980 a 1989

- SÓCRATES. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SANTO AGOSTINHO. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Razão humana, razão divina: os limites internos e externos do formalismo. *Revista filosófica brasileira*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 0, dez. 1981.
- PLATÃO. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ARISTÓTELES. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. v. 1.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Introdução. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- BRUNO; GALILEU; CAMPANELLA. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- BACHELARD. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PIAGET; SKINNER. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ARISTÓTELES. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. v. 2.
- SANTO AGOSTINHO. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BENTHAM; STUART MILL. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BERGSON. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BACHELARD. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- Bachelard e Monet: do olhar à reflexão. *Caderno cinza*. Rio de Janeiro: Rio Arte, 1984.
- Arte e Renascimento: humanismo e pintura. Rio de Janeiro; MEC/FUNARTE, 1984. (Coleção Doze Questões sobre Cultura e Arte, v. 4).
- SÓCRATES. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. Introdução. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

- Filosofia e teologia numa epopéia policial da idade média: O nome da Rosa de Umberto Eco. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 13, p. 8-21, mar. 1985.
- Bachelard: as asas da imaginação. In: BACHELARD, G. *O direito de sonhar*. São Paulo: Difel, 1985. Ensaio introdutório.
- BACHELARD, G. *O direito de sonhar*. Tradução de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Difel, 1985.
- Platão e as idéias. In: REZENDE, A. (Org.) *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 43-57.
- A imagem do corpo. In: *A imagem do corpo nu*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional de Fotografia, 1986. p. 5-15. Ensaio de apresentação do catálogo sobre a exposição de fotografias realizada em 25 de setembro a 7 de novembro de 1986, na FUNARTE.
- Platão: as várias faces do amor. In: NOVAES, A. (Org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 77-103.
- Bachelard e Monet: o olho e a mão. In: NOVAES, A. (Org.) *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 149-165.
- Dialética platônica e dialética hegeliana. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 123-152, dez. 1988.
- A Teoria da Argumentação segundo Perelman. In: CARVALHO, M. (Org.) *Paradigmas Filosóficos da Atualidade*. Campinas: Papyrus, 1989. p. 221-247.

#### 2.4 1990 a 1997

- A água e o mel. In: NOVAES, A. (Org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Funarte, 1990. p. 91-93.
- As delícias do jardim. In: NOVAES, A. (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 57-85.
- Prefácio. In: BRAZIL, H. V. *Dois ensaios entre psicanálise e literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- O sono e a vigília. In: NOVAES, A. (Org.) *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 33-55.
- Humanismo e pintura. In: NOVAES, A. (Org.) *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- A presença do outro na arte. *Revista de psicologia USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, 1994.
- Razão dialógica. In: HÜHNE, L. M. (Org.) *Razões*. Rio de Janeiro: Uapê, SEAF, 1994. p. 67-100. Texto preparado por Maria da Conceição Vianna, a partir da conferência gravada na Casa de Cultura Laura Alvim, em evento organizado pela SEAF em 1993. O volume *in memoriam* a José Américo Motta Pessanha.
- Platão: o teatro das idéias. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 7-35, 1997. Texto preparado a partir de gravação feita no ciclo de conferências no Departamento de Filosofia da PUC-Rio.
- Cultura como ruptura. In: NOVAES, A. (Org.) *Cultura brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Publicação póstuma da conferência proferida em 28 de ago. 1985, no curso *Cultura Brasileira: Tradição e Contradição*, realizado pela FUNARTE, MINC, no período de 5 de agosto a 2 de dezembro de 1985.

3. O texto e os critérios de edição

O texto, que ora apresentamos, sofreu pequenas alterações visando à atualização ortográfica da Língua Portuguesa e de parte das normas para referenciar a bibliografia citada, onde substituímos todas as ocorrências de “pág:” por “p.”, com exceção das fontes primárias. Os termos gregos transliterados, originalmente apresentados entre aspas, foram substituídos por itálico e alterados em sua transliteração para as regras utilizadas pela revista *Kléos*.

No corpo do texto mantivemos a disposição original sem atentar para as normas atuais de citação de textos: as citações em recuo são feitas apenas para as fontes primárias; as citações de comentadores, independentemente de seu tamanho, estão integradas ao corpo do texto, refletindo, assim, uma compreensão valorativa entre as fontes primárias e secundárias, onde os comentadores estão integrados ao projeto de “comentário” aos poemas de Empédocles, objeto da tese.

As referências bibliográficas às fontes primárias foram mantidas tal como apresentadas originalmente nas notas de rodapé. Em alguns casos, acrescentamos, entre colchetes, a referência exata da passagem mencionada, seguida da indicação “n. eds.” (nota dos editores), como por exemplo:

(1) – “Politique d’Aristote” – texto francês apresentado e anotado por Marcel Prélot: Presses Universitaires de France, Paris, 1950, pag. 6. [ARISTÓTELES. *Política*, I, 1253a2-3. [n. eds.]

As fontes secundárias tiveram seu modo de referenciamento atualizados pelas Normas de Referências Bibliográficas e citações da ABNT.

O exemplar da tese utilizado faz parte da *Coleção Professor Eduardo Prado de Mendonça*, da Biblioteca Marina de São Paulo Vasconcellos, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com o número de registro: 22.537 – compra UFRJ – 10-04-79.

Maria das Graças de Moraes Augusto  
Alice Bitencourt Haddad  
Carolina Araújo  
*Instituto de Filosofia e Ciências Sociais*  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

---

*À direita, fac-símile da capa original da tese Empédocles e a Democracia, em cartolina cinza.*

**KLÉOS N. 7/8: 97-182, 2003/4**

JOSÉ AMÉRICO MOTTA PESSANHA

EMPÉDOCLES  
E A  
DEMOCRACIA

TESE APRESENTADA PARA O CONCURSO  
DE PROFESSOR CATEDRÁTICO DE  
HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA  
FACULDADE NACIONAL DE FILOSOFIA  
DA UNIVERSIDADE DO BRASIL

RIO DE JANEIRO

—1965—



JOSÉ AMÉRICO MOTTA PESSANHA

Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Faculdade Nacional de Filosofia  
da Universidade do Brasil  
Professor de História da Filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia da U. B.  
e da Faculdade de Filosofia de Campos

**EMPÉDOCLES E A DEMOCRACIA**

Tese apresentada para o concurso de Professor  
Catedrático de História da Filosofia da  
Faculdade Nacional de Filosofia  
da Universidade do Brasil

RIO DE JANEIRO  
1965

KLÉOS N. 7/8: 97-182, 2003/4





EMPÉDOCLES E A DEMOCRACIA

A MEU PAI

A MEUS ALUNOS DA  
FACULDADE NACIONAL DE FILOSOFIA

À MEMÓRIA DE LYGIA  
– que acreditava no diálogo.

KLÉOS N. 7/8: 97-182, 2003/4



– “EU NUNCA SOUBE AGIR SÓ.  
AGIR SÓ, É AGIR COMO TIRANO.”\*

\*RAYMOND GUÉRIN: “EMPÉDOCLE”, mythe - Gallimard, Paris, 1950, pag. 184.



EMPÉDOCLES E A DEMOCRACIA

Apresentação .....	119	
I. FILOSOFIA E PÓLIS		
1. O filósofo na Pólis .....	122	
2. A Pólis na Linguagem .....	127	
II. EMPÉDOCLES: O HOMEM .....		134
III. A VERDADE HABITA NO DIÁLOGO		
1. Alter Ego .....	139	
2. Consensus .....	148	
3. Mens Sana In Corpore Sano .....	154	
IV. <i>ISONOMÍA</i> NO <i>KÓSMOS</i>		
1. A igualdade das Raízes .....	160	
2. <i>Philia</i> e <i>Neikos</i> .....	165	
3. A Ordem no Progresso .....	169	
Bibliografia utilizada .....	178	





## APRESENTAÇÃO

O pensamento dos antigos filósofos gregos permanece um desafio. Em todas as épocas pensar filosoficamente tem sido um constante diálogo com aqueles que primeiro tentaram aprisionar a realidade em quadros de compreensão teórica. Mas são principalmente os integrantes do “Olimpo pré-socrático” que tornam mais violento o desafio e mais decisivo o diálogo. De tal modo que o legado que eles deixaram não representa apenas a “aurora da filosofia” no Ocidente: é também a melhor ocasião para que seu intérprete se desvele a si mesmo através do esforço de compreendê-lo.

Ao historiador da filosofia os pré-socráticos se apresentam como oportunidade incomparável para ele pôr em uso seu instrumental de trabalho e manifestar os fundamentos teóricos de seu historicismo. Distantes no tempo envolvidos por lendas ou camadas de sucessivas interpretações, os pré-socráticos exigem do historiador a multiplicação de recursos explicativos numa tentativa de “tradução” que ultrapassa de muito o puro âmbito da linguagem. E acaba por tornar mais explícita e consciente a perspectiva filosófica do próprio historiador, que neste esforço se traduz. Porque deixaram mensagem freqüentemente enigmática e lacunar, os pré-socráticos exercem papel estimulante para a consciência do historiador, exigindo-lhe a abdicação da cômoda posição de observador ou colecionador de doutrinas alheias para assumir toda a estrutura e todo o risco de seu trabalho. Risco de se colocar abertamente em jogo – no “jogo sério” que é o da filosofia, segundo Platão – risco de se des-cobrir, de se ex-pôr.

Pois este o papel que os pré-socráticos definitivamente conquistaram dentro da filosofia: o de oráculo para a própria filosofia. De oráculo que, exigindo decifração, desencadeia o processo de autocompreensão na consciência que o enfrenta. De oráculo – que, também para o historiador, é o ponto de partida

para o socrático “conhece-te a ti mesmo”. De oráculo – sobre o qual a consciência reflete e, como espelho, devolve a consciência à consciência, conduzindo-a à auto-especulação. De oráculo – esta forma de se permanecer contemporâneo de todos os tempos, de se ser perene.

Empédocles de Agrigento vive de forma excepcionalmente intensa a função oracular. Porque é extremamente rico de aspectos, seu pensamento suscita controvérsia e pede contínua revisão. E porque em seus poemas filosóficos ressoam todos os acordes de seu momento histórico e se entrecruzam todas as linhas de sua cultura, tentar compreendê-lo é, de algum modo, tentar compreender a alma daquela Grécia do século V a.C., sem se poder negligenciar nenhuma faceta de sua desconcertante riqueza.

\*

\*

\*

Nosso trabalho tem objetivo bastante limitado. Dois pressupostos principais o sustentam:

1. o de que não podemos compreender corretamente o pensamento filosófico desvinculando o filósofo do seu tempo, das peculiaridades de sua circunstância histórica, do contexto de sua cultura;

2. o de que a linguagem do filósofo importa decisivamente para a apreensão do sentido de sua filosofia: e através da “imagerie” do filósofo que devemos começar a abordagem e tentar a conquista de seu pensamento.

A aplicação desses dois pressupostos metodológicos à interpretação da obra de Empédocles levou-nos, com o apoio na autoridade de vários especialistas, a estabelecer as bases de nosso trabalho nos capítulos I – “Filosofia e Pólis” e II – “Empédocles: o Homem”.

Partindo daí – e sempre preocupados em deixar o filósofo envolvido na atmosfera de sua cultura – acreditamos ter conseguido extrair novas dimensões de seu pensamento. Empédocles resultou filosoficamente bem mais próximo de Sócrates e do próprio Platão do que costumam considerar as histórias de filosofia. Nele conseguimos descobrir o surgimento do diálogo democrático, não propriamente no mero caráter formal e extrínseco, mas naquilo mesmo que este diálogo não dispensa para existir: 1º – a consideração do “outro” como outra consciência, como inter-locutor, como “alter ego”; 2º – a construção da compreensão humana a partir das experiências comuns. Esta é a conclusão principal das partes 1 e 2 do capítulo III: “A verdade habita no diálogo”.



A terceira parte do capítulo III (“Mens sana in corpore sano”) e o capítulo IV – “A *Isonomia* no *Kósmos*” – procuram mostrar os alicerces biológicos e cosmológicos que Empédocles apresenta para o diálogo filosófico e, ao mesmo tempo, para a luta de democratização da pólis. Aplicando o princípio democrático de *isonomia* à explicação de todos os setores do real, Empédocles consegue descobrir fundamentos teóricos, “científicos”, para a sua posição política, fundamentos que se conjugam harmoniosamente com seus motivos religiosos.

Empédocles aparece então, como pretendemos mostrar, numa situação ímpar dentre os filósofos antigos. Como aquele que defendeu a aceção grega de democracia também com as armas da filosofia e da ciência.

## I. FILOSOFIA E PÓLIS

### 1. O filósofo na pólis

Não podemos compreender plenamente o sentido da filosofia grega se desligamos o filósofo da pólis. A filosofia na Grécia antiga, embora nem sempre de forma explícita, acompanha e reflete a evolução da cidade-estado. E o filósofo é freqüentemente homem de ação política, além de crítico, defensor ou reformador de instituições sociais. O filósofo político e o filósofo legislador são expressões desse modo helênico de filosofar que, por mais se amplie em cosmologia ou se rarefaça em metafísica, nunca perde de vista o universo humano imediato: a pólis, constante ponto de referência, ocasião para a ação do filósofo ao mesmo tempo que manancial de problemas e de imagens para a sua compreensão da realidade.

A essência da filosofia grega depende da pólis no mesmo sentido em que Aristóteles faz depender da pólis a própria essência do homem, ao defini-lo como animal civil, “naturalmente feito para a sociedade política”.<sup>1</sup> A integração no corpo da Cidade é que confere ao homem a sua humanidade plena e estabelece, segundo os próprios gregos, a principal distinção entre eles e os “bárbaros”. A integração no corpo da cidade é que situa a condição humana e marca a distância que separa os homens dos deuses e dos brutos.<sup>2</sup> É a integração no corpo vivo da

<sup>1</sup> -“Politique d’Aristote” – texto francês apresentado e anotado por Marcel Prélot: Presses Universitaires de France, Paris, 1950, pag. 6. [ARISTÓTELES. *Política*, I, 1253a2-3. n. eds.].

<sup>2</sup> “Les sociétés domestiques et les individus ne sont que les parties integrantes de la Cité, toutes subordonnées au corps entier, toutes distinctes par les puissances et leurs fonctions, et toutes inutiles si on les desassemble, pareilles aux mains et aux pieds qui, une fois séparés du corps n’en ont plus que le nom et l’apparence sans la réalité, ainsi qu’une main de pierre. Il en va de même des membres de la Cité; aucun ne peut se suffire à lui-même. Quiconque n’a pas besoin des autres hommes, ou ne peut résoudre à rester avec eux est un dieu ou une brute”. Aristóteles “Politique” idem pag. 7 [ARISTÓTELES. *Política*, 1253a18-29. n. eds.].

Cidade que deve também revelar o sentido completo das idéias do homem, desse homem grego que se concebe a si mesmo como ser-na-pólis.

O caso de Platão pode ser o mais expressivo, mas não é o único. Interferindo diretamente na vida política de Siracusa<sup>3</sup> e preocupado com a expansão cartaginesa na Sicília<sup>4</sup>, escrevendo a *República* e as *Leis* ao mesmo tempo que desenvolve profunda especulação meta-matemática que não é senão “a ação entravada que se renuncia para se realizar mais seguramente”<sup>5</sup>, Platão manifesta com toda força uma situação comum aos filósofos gregos: a de estarem freqüentemente envolvidos nas questões políticas.

O mundo grego é bem uma heraclítica unidade em permanente tensão. Nietzsche o mostrara<sup>6</sup> ao estabelecer a oposição entre o apolíneo e o dionisíaco e ao combater a visão da Grécia formada pelo classicismo, pintando “um helenismo que é essencialmente contraste, luta, desumanidade e, por isso, segundo ele, genialidade”<sup>7</sup>. Mas já o próprio Heráclito traçara o panorama geral da vida grega enquanto desvelava a raiz social de sua perspectiva filosófica ao afirmar: “A guerra é o pai de todas as coisas e o rei de todas as coisas; de alguns ela fez deuses, de alguns – homens, de uns fez escravos, de outros – homens livres”<sup>8</sup>.

Às tensões internas da pólis e às tensões entre as cidades-estado sobrepunham-se as tensões entre o mundo grego e os povos vizinhos. As tensões Grécia-Lídia<sup>9</sup>, Grécia-Pérsia, Grécia-Cartago, Grécia-Macedônia servem de fundo

<sup>3</sup> Platão: Carta VII, 326 b.

<sup>4</sup> “Plato’s object was not, as has been fancied, the ridiculous one of setting up in the most luxurious of Greek cities a pinchbeck imitation of the imaginary city of the Republic. It was the practical and statesmanlike object of trying to fit the young Dionysius for the immediate practical duty of checking the Carthaginians and, if possible, expelling them from Sicily, by making Syracuse the center of a strong constitutional monarchy to embrace the whole body of Greek communities in the west of the island” (TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. New York: Meridian Books, 1956, p. 7).

<sup>5</sup> DIÉS, A. Introduction. In: PLATON. *La République*. Paris: Les Belles Lettres, 1947. p. v. Opinião semelhante é manifestada por outros historiadores como MAGALHÃES-VILHENA, V. *Socrate et la légende platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952a, p. 132 e Jean Luccioni, que escreve: “Platon reste essentiellement un politique, même quand il semble mettre les problèmes de la philosophie au premier rang de ses préoccupations. La philosophie loin de l’éloigner de la politique l’y ramène plutôt et s’il est permis de s’exprimer ainsi, elle fournit à Platon des armes nouvelles pour le combat qu’il ne cesse de mener. (LUCCIONI, J. *La pensée politique de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, p. 106).

<sup>6</sup> NIETZSCHE, F. *L’origine de la tragédie*. Paris: Mercure, 1947.

<sup>7</sup> MONDOLFO, Rodolfo. *El genio helénico*. Buenos Aires: Columba, 1956, p. 18.

<sup>8</sup> Heráclito de Éfeso: aforisma 53 D. (“Ancilla to the pre-socratic philosophers”, tradução de “Fragmente der Vorsokratiker” de Diels por Kathleen Freeman; Oxford, 1956, pag. 28).

<sup>9</sup> O acordo entre Trasíbulo, tirano de Mileto, e o rei da Lídia, estabelecido no fim do século VII a.C., deu a Mileto segurança e tranqüilidade que concorreram inclusive para o desenvolvimento da escola milesiana. Veja-se BURNET, John. *L’aurore de la philosophie grecque*. Tradução de *Early Greek Philosophy*. Paris: Payot, 1952, p. 37.

ao desenrolar da cultura grega. Dentro desse campo de conflitos e no seio de tantos antagonismos, os filósofos procuram a clara e serena unidade da compreensão.<sup>10</sup> Unidade que surge da luta dos opostos, que nasce de “movimentos em sentidos contrários, como no arco e na lira”.<sup>11</sup> Unidade harmônica buscada pelo pensamento – mas que inevitavelmente transporta para a visão do *kosmos* as experiências colhidas no universo da pólis.

Nada há a estranhar no fato de que, desde o surgimento da ciência teórica e da filosofia na Mileto do século VI a.C., aí também tenha começado a longa tradição dos filósofos-políticos e dos filósofos-legisladores. O próprio Tales, com efeito, desempenhou, segundo Heródoto, importante papel na política de seu tempo, tentando induzir os gregos da Jônia a se unirem em um estado federativo tendo Teos por capital. Tudo indica que a ameaça persa já se fazia sentir e quem procura solução para este grave problema político é o mesmo homem que, segundo a tradição, inaugura a filosofia grega. Se para nós o nome de Tales lembra, sobretudo, o matemático e o primeiro filósofo do Ocidente, para os próprios gregos foi certamente outro o motivo de sua fama. Burnet é da opinião de que foi aquela ação política “que valeu ao fundador da escola milesiana seu lugar incontestado entre os Sete Sábios”.<sup>12</sup>

Todavia é importante ressaltar desde logo que o vínculo estreitíssimo que liga os filósofos gregos aos acontecimentos da pólis não resulta de uma atitude intelectual de engajamento à maneira moderna. O vínculo é tão mais forte quanto ele não é estabelecido apenas por uma opção intelectual. É, antes, condição imposta a qualquer cidadão grego pela própria organização política em que vive. Resulta principalmente daquele universo político helênico, feito da constelação de cidades-estado fortemente ciosas de sua fisionomia particular, de suas tradições, de seus deuses e heróis. E ciosas de sua autonomia, dessa autonomia que é sintoma do anseio de liberdade que parece animar os vários aspectos da cultura grega e que transparece nitidamente na vida política. Com efeito, “a mesma vontade de liberdade que havia dado aos gregos a força para repelir a dominação estrangeira se exercia no interior e levava cada pólis a preservar sua liberdade em todas as

<sup>10</sup> “L’oeuvre n’est claire et simple que lorsque l’homme souffre et se débat dans l’obscur et le compliqué; l’ordre et l’harmonie ne s’expriment que pour surmonter par la création les discordes et les desordres subis par l’être mais refusés dans l’intimité de cet être; la mesure et la raison ne règnent dans l’oeuvre que pour être mieux opposées et imposées aux excès et à la passion qui regneraient sans cela dans les faits: c’est toujours du sein du Multiple que surgissent et prennent forme les oeuvres à la gloire de l’Unité” (BASTIDE, Georges. *Le moment historique de Socrate*. Paris: Félix Alcan, 1939, p. 7-8).

<sup>11</sup> Heráclito: af. 51 D.

<sup>12</sup> BURNET, 1952, p. 46.

circunstâncias e a repelir todo ataque à sua própria autonomia”.<sup>13</sup>

No filósofo o estreito liame entre o homem e a pólis se torna apenas mais consciente. O que em qualquer cidadão grego é mera condição imposta pela organização política, no filósofo se transforma em elemento fundamental de sua visão-de-mundo. A estrutura e a dinâmica da pólis transparecem inevitavelmente em sua compreensão global da realidade.

Deste modo, para se interpretar corretamente a filosofia grega é preciso não esquecer que ela tem sempre um postulado social e político que antecede e esclarece suas próprias premissas ideológicas. Este postulado é a pólis com sua vida, suas tensões internas e externas, suas tradições e seus ideais. E com uma organização que prende intensamente o indivíduo ao Estado, de forma bem diferente da moderna. Que prende através de uma solidariedade tão estreita que, para os próprios pensadores gregos, aparece como de natureza fundamentalmente moral.<sup>14</sup>

Já se tem mostrado que a própria dimensão da cidade-estado impunha, de saída, essa solidariedade entre seus habitantes. Facilitando a ação coercitiva dos cânones de conduta, ao mesmo tempo propiciava à pólis a manifestação e o desenvolvimento de sua natureza peculiar, de sua “qüididade”, daquela essência que a tornava inconfundível e era o orgulho e o patrimônio comum de seus cidadãos.<sup>15</sup> O fenômeno geográfico e o fenômeno político aqui se associam. Esclarece M. Defourny: “Na língua grega, pólis é ao mesmo tempo uma expressão geográfica e uma expressão política; esta palavra designa indiferentemente tanto o lugar onde bate o coração da Cidade, quanto a população submetida à mesma soberania absoluta”.<sup>16</sup>

Compreende-se assim o enorme poder que a pólis exercia sobre seus habitantes. Compreende-se porque um grego se pensa a si mesmo antes de tudo como cidadão. Toda sua vida “está marcada por sua integração a esta série de

<sup>13</sup> POHLENZ, M. *La liberté grecque*. Paris: Payot, 1956, p. 30.

<sup>14</sup> “Starting from an ethical point of view, and from the conception of the state as a moral association, Greek thought always postulated a solidarity which is foreign to most modern thinking. The individual and the state were so much one in their moral purpose, that the state was able to exercise an amount of influence which seems to us strange”. (BARKER, Ernest. *Greek political theory*. London: Methuen, 1957, p. 7).

<sup>15</sup> “The very size of the city-state and the consequent intimacy of its life, encouraged the rise of a local opinion of decency and propriety. Each of these small cities had its ‘tone’: each had evolved in the course of its history a code of conduct peculiar to itself. Such a code found its sanction in the force of public opinion by which it had been created. Concentrated and intense that opinion bore up each individual with a weight which we can hardly imagine.” (BARKER, 1957, p. 5).

<sup>16</sup> DEFOURNY, M. *Aristote: étude sur la politique*. Paris: Beauschene, 1932, p. 467.

comunidades superpostas, fratrias ou outras, que são como que órgãos da Cidade. Toda sua atividade se inscreve neste quadro: obras de arte destinadas a embelezar ou a celebrar a Cidade, especulações filosóficas que visam a melhorá-la, obras literárias destinadas à praça pública ou às festividades teatrais; sempre e por toda parte a Cidade é primeira e o homem é de saída o que lhe impõe seu papel cívico”.<sup>17</sup>

Essa ligação do homem à pólis permite a elucidação de instantes capitais da filosofia grega. Mesmo doutrinas que aparentemente se distanciam da realidade imediata, em escaladas metafísicas, manifestam novas ressonâncias com o auxílio dessa referência ao universo social em que o filósofo vive e atua. O exemplo de Parmênides de Eléia é dos mais significativos. Na “Via da Verdade” de seu poema *Da Natureza*, Parmênides afirma o ser como único e imutável e intemporal. O descobrimento dessa verdade (*alétheia*) parece representar o abandono completo da temporalidade. Como se o papel do filósofo fosse o de pairar acima da historicidade, alheio às vicissitudes humanas. Como se Parmênides, levado pelo carro conduzido pelas filhas de Hélio<sup>18</sup>, fugisse da pólis para realizar a experiência filosófica. No entanto, apesar de contrapor a verdade (*alétheia*) à opinião (*dóxa*) e, apesar de propor o abandono do caminho em que “são levados daqui e dali os homens ignorantes de duas cabeças”<sup>19</sup>, Parmênides permanece no seio da pólis e no meio dos mortais. Informa Burnet: “Como a maioria dos antigos filósofos, ele tomou parte na política e Espeusipo contava que ele foi o legislador de sua cidade natal”.<sup>20</sup> Tal fato não parece sugerir que, para o próprio Parmênides, a visão da verdade não significa necessariamente fuga do mundo e desprezo pela temporalidade? O Parmênides-político e o Parmênides-legislador nos fazem reconsiderar o significado e o valor da “Via da Opinião”. Somos forçados a ler com outros olhos as passagens do poema em que o filósofo fala da incoercível necessidade do homem de nomear os objetos de sua sempre relativa experiência.<sup>21</sup> A *dóxa* surge com uma importância que à primeira vista podemos não perceber. Mas que justifica a ligação da Sofística ao eleatismo, ligação tão nítida para os antigos que Górgias, com todo o seu relativismo, foi colocado entre os eleatas.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> TOUCHARD, Jean. *Histoire des idées politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 10.

<sup>18</sup> Parmênides: “Da Natureza”, 1 (proêmio): “Les penseurs grecs avant Socrate” – textos traduzidos e comentados por Jean Voilquin; Paris, Garnier, pag. 76.

<sup>19</sup> “Da Natureza”, 6. (idem)

<sup>20</sup> BURNET, 1952, p. 198.

<sup>21</sup> “...Todas essas coisas são apenas nomes dados pelos mortais em sua credulidade” (“Da Natureza”: 8); “A cada uma dessas coisas os homens atribuíram um nome particular” (idem, 18).

<sup>22</sup> Um dos resumos do *Tratado do não-ser*, de Górgias, nos chegou através do escrito pseudo-aristotélico *De*

Mesmo que não se possa aceitar tal interpretação do retórico siciliano, parece irrecusável que o pensamento de Parmênides anuncia o momento em que, na evolução da cultura grega, a noção de convenção (*nómos*) começa a substituir a lei da pólis arcaica (*thémis*), tanto na fundamentação legal do universo político quanto na compreensão global da realidade. Pois talvez a mensagem mais fecunda de Parmênides, para os próprios gregos, tenha sido a de que a “medida humana” independe da natureza (*phýsis*). Para Parmênides “a medida pertence àquele que mede, não ao objeto medido, excluindo com o mesmo golpe a medida ideal e abstrata”.<sup>23</sup> Mais e mais a cultura grega se humaniza e reconhece seu núcleo antropocêntrico. A este sentido de crescente antropocentrismo, que prenuncia a Atenas de Sócrates, parece conduzir indiretamente a distinção parmenídica entre a verdade desumana e a “opinião dos mortais”. E tudo leva a crer que a experiência pessoal de Parmênides dentro da pólis – do Parmênides político e legislador – é fator decisivo para a caracterização do homem como ser que nomeia, que convencionava. A convenção da *dóxa* nada mais é que a “medida humana” progressivamente tomando consciência de sua autonomia, à proporção que a própria estrutura da pólis avança para a configuração democrática.

## 2. *A pólis na linguagem*

Mas não começa com a filosofia a projeção de experiências sociais sobre a visão global da realidade. Ao contrário, a origem dos vocábulos-chave da explicação filosófica e científica nos leva a remontar à visão mítica do mundo e aí mais forte ainda transparece a marca do social. A tal ponto que Mondolfo conclui: “Os problemas cósmicos, na reflexão mítica inicial, são concebidos essencialmente como problemas humanos, modelados sobre o exemplo dos mesmos. Isso significa, evidentemente, que ao contemplar e tratar de compreender a natureza, o pensamento mítico possui já os conceitos relativos ao mundo humano, e por isso mesmo pode empregá-los; em outras palavras, a reflexão sobre o mundo humano precedeu a reflexão sobre o mundo natural; e por isso esta pode apoiar-se sobre aquela, quando surge pela primeira vez”.<sup>24</sup>

Nas raízes das palavras sentimos atrás da visão mítica a vida da pólis primitiva. A noção de *moira* (destino) fundamental às mitologias homérica e

*Mélikso, Xenophane et Gorgia*, onde o sofista é situado na série dos seguidores de Parmênides. A propósito, ver: DUPRÉEL, E. *Les sophistes*. Neuchâtel: Griffon, 1948, p. 62 e ZAFIROPULO, Jean. *L'école éléate*. Paris: Les Belles Lettres, 1950, p. 46.

<sup>23</sup> ZAFIROPULO, 1950, p. 112.

<sup>24</sup> MONDOLFO, Rodolfo. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*. Buenos Aires: Hachette, 1960a, p. 18-19.

hesiódica tem acepção primariamente social, só depois sendo aplicada à natureza.<sup>25</sup> A *moira* é fundamentalmente “porção”, “província” – cada deus tem sua própria província – que é um certo departamento da natureza ou campo de atividade. É o que lhe confere *status* próprio e “lhe dá uma posição determinada num sistema social”. Por isso “a sua moira é também chamada algumas vezes o seu privilégio”.<sup>26</sup>

Também *kosmos* tem originalmente um sentido social, antes de ser empregado pelos filósofos para exprimir a regularidade e a ordem do universo.<sup>27</sup> Por sua vez a noção de “lei”, básica à construção de uma compreensão científica e filosófica da realidade denuncia, em sua raiz, a mesma origem de natureza social. A lei universal dos filósofos – seja expressa como *dike*, *thémis* ou mesmo *nomos* – conserva o sabor humano de seu nascedouro. Por isso é que, para os pensadores gregos, sobretudo os da fase pré-socrática, “a lei cósmica não tem o caráter determinista que tem a lei natural em seu sentido moderno, mas um caráter normativo como a lei da justiça na esfera do humano”.<sup>28</sup> De fato, a legalidade que os gregos reconhecem no universo nunca perde inteiramente a ressonância religiosa, ética e política de seu desabrochar dentro do universo social.<sup>29</sup> Em Anaximandro de Mileto é que encontramos a primeira afirmação da legalidade na natureza. Mas Jaeger mostra que a imagem que exprime essa legalidade – no único fragmento que nos chegou da obra do filósofo através de Simplicio – reproduz uma cena na sala de um tribunal.<sup>30</sup> “As coisas são castigadas e expiam, no tempo previamente fixado, suas recíprocas injustiças” – teria escrito Anaximandro.<sup>31</sup> Mondolfo – que adota a interpretação dada por Jaeger – comenta: “Anaximandro imagina um pleito entre as coisas, como entre os homens ante o

<sup>25</sup> “Moirā came to be supreme in Nature over all the subordinate wills of men and Gods, because she was first supreme in human society, which was continuous with Nature. Here too we find the ultimate reason why Destiny is moral: she defines the limit of ‘mores’, of social custom” (CORNFORD, F. M. *From religion to philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1957, p. 51).

<sup>26</sup> CORNFORD, 1957, p. 16.

<sup>27</sup> “The macrocosm was at first modelled up the microcosm; and the primitive microcosm is the tribe. We are reminded that the very word ‘cosmos’ was a political term among the Dorians, before it was borrowed by philosophy to denote the universal order” (CORNFORD, 1957, p. 53).

<sup>28</sup> MONDOLFO, 1960a, p. 33.

<sup>29</sup> “More than in ‘themis’ we have in ‘dike’ that union of religious, ethical, and political currents of thought which was so characteristic of the Greek conception of civic obligation and which is one reason why the Greeks seem never to have felt the need for any general Word like the Roman ‘ius’ – as opposed to ‘fas’ – to denote the law as an aggregate comprising the secular rules enforced by the state irrespectively of their ethical or religious content” (JONES, J. W. *The law and the legal theory of the Greeks*. Oxford: Clarendon, 1956, p. 33).

<sup>30</sup> JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 40.

<sup>31</sup> Simplicio: “Física”, 24, 13 (J. Voilquin, o.c. pag. 32).



tribunal: vemos em sua representação uma cidade jônica, vemos a praça onde se administra justiça; porém o juiz que está no estrado e pronuncia a sentença é o tempo, o juiz inexorável que já conhecemos no pensamento político de Sólon”.<sup>32</sup> A natureza é moral: esta a mensagem deixada por Anaximandro, ao apresentar uma noção de lei e de equilíbrio universal provenientes de experiência vividas no seio da pólis. Eis por que tem razão Thomson quando afirma que “a expressão lei natural nada mais é que uma metáfora extraída das relações sociais”.<sup>33</sup>

Ao lado dos acontecimentos sociais de natureza jurídica, as conquistas técnicas são outra grande fonte de imagens que a vida da pólis oferece à construção da visão científico-filosófica dos primeiros pensadores gregos. As imagens sugeridas pela técnica aparecem freqüentemente no vocabulário dos filósofos, acelerando o processo de racionalização que se vinha operando nos vários aspectos da cultura helênica.

É bem verdade que elevado índice de racionalização já encontramos nas epopéias homéricas e nos poemas de Hesíodo. Já aí sentimos a força da progressiva valorização da “medida humana”, da qual resultarão – primeiro na Grécia – ciência teórica e filosofia.

Incontestavelmente o antropomorfismo dos deuses de Homero é uma forma de racionalismo<sup>34</sup>, como o é a sua concepção de *psykhé* oposta à fé primitiva na imortalidade da alma.<sup>35</sup> É certo também que a evolução da noção de *areté* (virtude) – da *Iliada* para a *Odisséia* – reflete o crescente sentido de ordenação e de hierarquia que servirá de base à ética filosófica, permitindo a passagem do fato ao direito. Enfim, nos seus diversos aspectos a epopéia homérica mostra a expansão de um “pensamento filosófico relativo à natureza humana e às leis eternas do curso do mundo”.<sup>36</sup> René Schaerer consegue até mostrar que no esquema homérico de relacionamento entre os deuses e os homens e os deuses entre si já se acham implícitas noções que, somente com Platão, a filosofia apresentará em toda plenitude.<sup>37</sup> Realmente, a suserania de Zeus – completamente

<sup>32</sup> MONDOLFO, 1960a, p. 33.

<sup>33</sup> THOMSON, George. The first philosophers. In: \_\_\_\_\_. *Studies in ancient Greek society*. London: Lawrence & Wishart, 1955. v. 2, p. 160.

<sup>34</sup> CHANTRAINE, P. Le divin et les dieux chez Homère. In: ROSE, H. J. et al. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1952. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, v. 1), p. 63 et seq.

<sup>35</sup> É o que já mostrava Erwin Rohde no seu clássico *Psyche*.

<sup>36</sup> JAEGER, W. *Paidéia: los ideales de la cultura griega*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 60 et seq.

<sup>37</sup> SCHAERER, R. *L'homme antique et la structure du monde intérieur*. Paris: Payot, 1958.

conquistada na *Odisséia* – introduz maior unidade na ação do divino homérico, garantindo ao mundo maior estabilidade e justificando sua compreensão em termos de quase-ciência.

Em Hesíodo a logicização do mito vai além. Primeiro, porque irrompe o subjetivo com força que antes não havia tido. Na épica mais antiga o poeta era o simples veículo anônimo das musas e da tradição. Já Hesíodo “assina” sua obra e utiliza o próêmio da *Teogonia* para fazer um pouco de história pessoal.<sup>38</sup>

Segundo, porque as verdades sobre a origem dos deuses as Musas revelaram “um dia a Hesíodo, ao lhe ensinarem um belo canto, quando ele apascentava suas ovelhas ao pé do Hélicon divino”.<sup>39</sup> Ou seja: a valorização do subjetivo, aqui, significa realmente valorização das condições normais e cotidianas de existir e conhecer. Significa valorização da “medida humana” enquanto humana e presente, valorização por isso mesmo das exigências naturais de compreensão. A verdade sobre os deuses e os homens Hesíodo a descobre no plano humano – “ao pé do Hélicon divino” – e na sua condição humana normal de vida e trabalho: “quando apascentava suas ovelhas”. Não é de surpreender, portanto, que em seu conjunto o resultado da *Teogonia* seja uma visão-de-mundo altamente racionalizada, cuja coerência é garantida pela genealogia sistemática dos deuses.<sup>40</sup>

Mas a valorização das condições normais e cotidianas de existir e conhecer leva consigo e pressupõe a valorização das condições humanas de operar sobre a natureza. Ou seja, valorização do trabalho e da *tékhnē*, tema central da ética hesiódica, tema de *Os trabalhos e os dias*. Esta a verdade exaltada por Hesíodo ao inaugurar nova linha ética, “campesina”, oposta à ética aristocrática de Homero: o trabalho é o fundamento e a salvaguarda da justiça.<sup>41</sup>

Proclamando a importância da *tékhnē* e do trabalho, Hesíodo, porém, faz muito mais do que abrir uma nova linha ética – a “ética do esforço”, que terá no socratismo dos cínicos um de seus momentos mais lúcidos. Na verdade denuncia um dos condicionamentos mais decisivos para o surgir e o desenvolver da filosofia: a laicização e a expansão das técnicas dentro da pólis.

Em sua evolução, as atividades práticas cotidianas que ligam o homem à natureza dão surgimento a uma fonte de imagens distinta daquela que é representada pela ligação do homem com a pólis. As sugestões provenientes da

<sup>38</sup> JAEGER, 1952, p. 17.

<sup>39</sup> Hesíodo: “Teogonia”, Prelúdio, 20. Belles Lettres, Paris, 1951, pág. 32. [Na edição de MAZON, Paul (Éd.). *Théogonie; Les travaux et les jours; Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres, 1951, p. 32. n. eds.].

<sup>40</sup> JAEGER, 1952, p. 18.

<sup>41</sup> P. Mazon em nota introdutória a *Les travaux et les jours*, em MAZON, 1951. JAEGER, 1957, p. 67 et seq.

luta pelo controle da natureza vêm se somar às imagens de fundo social e político, tornam mais complexa a “imagerie” do filósofo, enriquecendo-lhe os instrumentos de compreensão do real.

A humanização da arte, a oferecer novas imagens para a compreensão da realidade, golpeia fundo a visão mítica arcaica, ao mesmo tempo que concorre para a dessacralização da linguagem. A linguagem filosófica desponta com imagens “prosaicas”, controláveis pelo homem porque muitas vezes sugeridas pelos processos técnicos de se atuar sobre a natureza, de se controlar o mundo. Essas imagens são do “domínio” do homem, dão ao homem clara visão de sua *moîra* e de sua liberdade, abrindo o caminho das hipóteses científicas, mutáveis e progressivas. Através das imagens colhidas nos processos técnicos que o homem inventa, aperfeiçoa e controla, a linguagem filosófica inicia a sucessão de metáforas que dará a sua dinâmica e garantirá o seu progresso. Tem razão Gusdorf, quando afirma que de certa maneira “a aventura do pensamento ocidental começa quando a reflexão grega põe à luz a autonomia da palavra humana”.<sup>42</sup> Mas é preciso lembrar que essa autonomia é propiciada pela adoção de imagens sugeridas pela atividade do homem na pólis. O uso dessas imagens permite à linguagem do filósofo ir se distanciando dos mitos primitivos, tautegóricos, de fixidez literal garantida pelos processos mnemônicos de conservação.<sup>43</sup>

Já se mostrou que a partir de Homero as noções de *tékhnē* e de *epistémē* – estreitamente vinculadas – evoluem num sentido de progressiva humanização. Enquanto nas epopéias homéricas não se encontra a expressão *epistémē* (aparece apenas na forma verbal e com a acepção de “ter prática”, “saber seu ofício”)<sup>44</sup>, *tékhnē* aí surge diversas vezes. Seu significado é: conhecimento justo e exato, conhecimento útil, atividade prática, ofício, presente divino. Em vista disso, conclui P. H. Michel que, antes do século VI a.C. a ciência ainda não se distinguiu da técnica que, por sua vez, se recorda de suas origens divinas. No entanto já a arte se humaniza. Ela permanece um presente dos deuses, mas um hino homérico exalta Hermes – deus mais humano – que não possui as artes de toda a eternidade, antes as descobre por meio da inteligência. Hermes as inventa como o faria um homem genial – e as transmite aos homens dirigindo-se à capacidade humana de compreender. Por outro lado o mito de Prometeu mostra também a arte como um roubo em prejuízo dos deuses, e essa maneira de concebê-la

<sup>42</sup> GUSDORF, G. *La parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, p. 11.

<sup>43</sup> PÉPIN, Jean. *Mythe et allégorie*. Paris: Aubier, 1958, p. 85 et seq.

<sup>44</sup> SCHAERER, R. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Paris: Mâcon, 1930.

determina, nos poemas homéricos e sobretudo em Hesíodo, Píndaro e Baquíides, sua crescente laicização.<sup>45</sup>

Compreende-se, pois, que o surgimento de uma visão-de-mundo mais exigentemente teórica – em Mileto, a partir do século VI a.C. – signifique, em grande parte, a utilização de imagens extraídas das técnicas (já humanizadas) para a compreensão racional da realidade.<sup>46</sup> Racional porque à medida do homem. Mas à medida do homem porque, em parte, o domínio do homem sobre a natureza lhe dá melhor seu próprio valor, sua própria medida.

O caso de Anaximandro é, também a este respeito, dos mais significativos. Além da sua noção de justiça por reparação – que reproduz a experiência, vivida no seio da pólis, de partes litigantes perante o tribunal – Anaximandro extrai da vida da pólis outra imagem para caracterizar o comportamento da *phýsis*, o *ápeiron*. Conjuga a imagem da punição jurídica com as de processos mecânicos sugeridos pelas técnicas. O *ápeiron* produz o universo por “separação”, por “sacudidelas” – à semelhança do processo de triagem de grãos.<sup>47</sup> A adoção de imagens mecânicas provenientes de processos técnicos corriqueiros ocasiona a maior estabilidade na visão do universo. A *moíra* se despersonaliza e ganha em equilíbrio. Com Anaximandro o mundo se apresenta como o *keósmos* do cientista. Sem dúvida, a ordem do mundo físico é guardada pelos mesmos poderes que punem a transgressão moral: as Eríneas, as *moírai*. Porém o que garante a regularidade do universo – e o que representa a inovação de Anaximandro – “é fazer da ordem primária, parcialmente, o efeito de uma

<sup>45</sup> MICHEL, P. H. *De Pythagore à Euclide*. Paris: Belles Lettres, 1950, p. 22 et seq.

<sup>46</sup> A respeito veja-se, principalmente: FARRINGTON, B. *Ciencia griega*. Buenos Aires: Hachette, 1957; SCHÜHL, P.-M. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949; SCHÜHL, P.-M. *Machinisme et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947; SCHÜHL, P.-M. Mythe et technologie. In: \_\_\_\_\_. *La fabulation platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960a; SCHÜHL, P.-M. Remarques sur Platon et la technologie. In: \_\_\_\_\_. *Études platoniciennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960b; MONDOLFO, R. Sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos. In: MONDOLFO, 1960a; MONDOLFO, R. La valoración del trabajo en la cultura clásica. In: \_\_\_\_\_. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán, 1955; MONDOLFO, R. Trabajo y conocimiento en las concepciones de la antigüedad clásica. In: \_\_\_\_\_. *Problemas de cultura y de educación*. Buenos Aires: Hachette, 1957.

<sup>47</sup> Veja-se, além de FARRINGTON, 1957; WIGENIEWSKI, Bohdan. Sur la signification de l'*apeiron* d'Anaximandre. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 70, p. 47-55, 1957. Escreve Wigeniewski: “L'idée que l'*apeiron* est un mélange avait pu naître aisément de l'observation. Anaximandre avait pu voir, par exemple, un mélange de grains de différentes grosseurs se séparant sous l'action d'un mouvement de rotation; les plus lourds restent au centre, tandis que, les plus légers sont rejetés vers l'extérieur. Cette simple expérience pouvait lui donner l'idée de la séparation d'éléments sous l'action de la rotation. C'est aussi probablement l'image qui lui a suggérée sa conception de la naissance du monde. (WIGENIEWSKI, 1957, p. 51).

causa mecânica”<sup>48</sup>. Elimina-se assim o arbítrio dos deuses. Na verdade, o divino – agora a *arkhé* para Anaximandro – se desantropomorfiza. Começa a perder sua comensurabilidade com a forma humana. Continuará, é certo, à medida do homem, mas à medida da exigência humana de compreender, unificando. À medida da razão do homem, não de sua mutável e instável imaginação. O pensamento filosófico prepara-se para os arrojados vãos de Xenófanes<sup>49</sup>, de Heráclito<sup>50</sup>, de Parmênides<sup>51</sup>. E de Empédocles.

Mas mesmo então não se pode esquecer que, por trás de todos os momentos do pensamento filosófico grego, permanece a pólis. A pólis que oferece renovadas imagens para a reformulação da compreensão da realidade. A pólis com sua vida tensa, a experimentar variados esquemas de organização social e de governo. A pólis grega dentro da qual pela primeira vez o ideal democrático se formula e luta por se impor, combatendo os remanescentes da antiga aristocracia gentílica e enfrentando oligarcas e tiranos.<sup>52</sup>

É no seio da pólis que se eleva o pensamento de Empédocles. Não de uma pólis qualquer: daquela Agrigento siciliana onde já desponta o ideal democrático. Como homem, Empédocles participa intensamente da luta pela implantação da democracia em sua cidade. Em Empédocles, o homem de ação política e o filósofo estão, como em geral acontece na Grécia, intimamente associados. Procuraremos provar que nele a própria visão filosófica do mundo está a serviço dos princípios democráticos. A estreita ligação entre o homem grego e sua pólis e entre o filósofo e os acontecimentos da Cidade, assume em Empédocles a feição de compromisso entre filosofia e democracia. Para Empédocles a democracia não é fruto da convenção, alicerçada apenas no arbítrio humano. O que dá a seu pensamento posição talvez ímpar dentro da evolução da filosofia grega é exatamente isso: defender a democracia mostrando que ela se fundamenta nas raízes mesmas da realidade. Reformulando idéias pitagóricas, Empédocles revela que democrático é o governo do *kosmos*. É missão do filósofo, portanto, lutar por democratizar a pólis, integrando-a na harmonia universal.

<sup>48</sup> CORNFORD, 1957, p. 19.

<sup>49</sup> “Não há senão um deus, senhor soberano dos deuses e dos homens, que não se assemelha aos mortais nem pelo corpo nem pelo pensamento”. Xenófanes de Colofônio (“Da Natureza”), 23 – trad. de J. Voilquin, o.c. pag. 45.

<sup>50</sup> “É sábio escutar não a mim mas a meu “logos” e confessar que todas as coisas são um”. Heráclito, ap. 50. D. (J. Voilquin, O.c. pag. 58).

<sup>51</sup> “Resta-nos um só caminho a percorrer: o que é – é”. Parmênides, “Da Natureza”, 8 (J. Voilquin, o.c. pag. 76).

<sup>52</sup> Ver particularmente o capítulo sobre a pólis democrática em GLOTZ, G. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1928.

## II. EMPÉDOCLES: O HOMEM

Já na antiguidade a vida de Empédocles suscitou relatos diversos e, à semelhança da de Pitágoras, se envolveu em atmosfera de lenda. Tal fato sugere que “na idade antiga Empédocles foi sem dúvida mais proeminente que em nossas atuais histórias da filosofia”.<sup>53</sup> Mas essa tradição biográfica, desenvolvida sobretudo em ambientes pitagóricos, perdeu-se quase toda.<sup>54</sup>

Sobre a vida de Empédocles o que hoje sabemos – como em geral sobre a vida dos demais filósofos pré-socráticos – provém principalmente de Diógenes Laércio.<sup>55</sup> Todavia não se pode lançar mão dos dados fornecidos por este biógrafo sem se estar prevenido quanto às limitações de sua perspectiva de trabalho, em parte justificadas pelas condições da época em que viveu. Tais condições resultaram da perda da liberdade política da Grécia e sua dominação pela Macedônia após o desastre de Queroneia.

A impossibilidade de continuar decidindo sobre os destinos da pólis levou o homem grego do período alexandrino ao acentuado individualismo que transparece claramente nas doutrinas filosóficas então surgidas. O conhecimento deixa de ser entendido como preparação para a vida política – como o fora nos sofistas ou em Platão – e tende a se converter em ilustração. O que antes nunca existira – o ideal da “ciência pela ciência” – agora se delineia como uma das manifestações desse homem grego impedido de participar das decisões de seu universo político. Daí o surgimento, nessa época, do erudito, do especialista.<sup>56</sup> Mas daí também o gosto generalizado pela informação e a intensa curiosidade sobre as personalidades ilustres que viveram nas fases da perda grandeza e da perda liberdade. Eis como se explica o aparecimento, então, da biografia como forma reconhecida de literatura.<sup>57</sup>

A *Vida dos filósofos* de Diógenes Laércio se enquadra e se justifica dentro de tal panorama cultural. Não é de admirar que resulte da utilização de relatos

<sup>53</sup>JAEGER, 1952, p. 132.

<sup>54</sup>Sobre a vida de Empédocles, a obra mais completa continua sendo – com exaustiva apreciação das fontes antigas – BIDEZ, J. *La biographie d'Empédocle*. Gand: Clemm, 1894.

<sup>55</sup>Diógenes Laércio [o texto de Diógenes Laércio é sempre citado sem indicação de edição. n. eds.].

<sup>56</sup>Neste período as “ciências particulares” se desenvolvem extraordinariamente e se vão desprendendo do tronco filosófico. O Museu de Alexandria se converte no principal núcleo da pesquisa científica.

<sup>57</sup>A esse respeito, veja-se FARRINGTON, 1957, p. 198 et seq.

“Biography as a recognized form of literature only appears among the Greeks in the third century B.C. (300-200 B.C.) as a characteristic of the Alexandrian age. Philosophers like poets, had by that time become objects of curiosity to a reading public, and more than one writer set himself to gratify this curiosity” (TAYLOR, A. E. *Socrates: the man and his thought*. New York: Anchor Books, 1954, p. 14).

biográficos anteriores, mas sem exigência crítica ou escrúpulos de fidelidade histórica.<sup>58</sup>

Mas, de qualquer modo, é a Diógenes Laércio que principalmente se tem de recorrer para obtenção de dados sobre a vida de Empédocles. As indicações diretas contidas na obra do filósofo sobre sua própria pessoa são escassas. Quase que tão só nos permitem situá-lo no tempo, confirmar sua Cidade de origem, indicar seu prestígio de taumaturgo, além de esboçar sua impressionante figura a suscitar admiração: “como um deus imortal”, caminhando entre os homens, “coroados de fitas e flores”.<sup>59</sup>

Se vamos então a Diógenes Laércio verificamos que as informações que ele nos oferece sobre a pessoa de Empédocles na maioria dizem respeito ou às atividades políticas ou à morte do filósofo. Estas últimas constituem remanescentes de antigas lendas que circulavam nos meios pitagóricos.<sup>60</sup> Diógenes Laércio as conserva, certamente para atender ao gosto de seus leitores e em função do sentido que a biografia tem no período alexandrino. Quanto às informações referentes à atividade política de Empédocles são, segundo Kirk e Raven, as únicas “que parecem conter um germe de verdade”.<sup>61</sup>

Assim, o que ficamos sabendo de mais seguro sobre a vida de Empédocles, a partir dos dados colhidos em Diógenes Laércio, é o seguinte: Empédocles nasceu em Agrigento (Magna Grécia, Sicília), cerca de 490 a.C.<sup>62</sup> e viveu aproximadamente 60 anos.<sup>63</sup> A tradição lhe atribui convicções democráticas e fala de sua intensa participação na vida política de Agrigento. Quanto a sua morte o mais provável é que tenha sido banido de sua Cidade, devido a suas idéias políticas, indo acabar seus dias no Peloponeso.<sup>64</sup>

Ao fazer o levantamento mais minucioso dos informes fornecidos

<sup>58</sup> “The critical standard of the biographers of the Alexandrian age was not high. Their public demanded not so much accuracy as piquant anecdote, scandal, and repartee, and the writer had to study the taste of his public”. (TAYLOR, 1954, p. 15).

<sup>59</sup> “Katharmoi”, 112. [DK B 112. n. eds.].

<sup>60</sup> Segundo Heráclito, Empédocles, após uma festa, teria ouvido uma voz que o chamava. E foi levado ao céu, em direção a uma luz que se acendera, no meio da noite. Segundo Hermipo e Hipoboto, Empédocles ter-se-ia lançado na cratera do Etna, “querendo consolidar sua reputação de deus”. O fato teria ficado evidente porque o vulcão devolveu intacta uma de suas sandálias de bronzes. (Diógenes Laércio, VIII, 67/68/69/70). É provável que essa versão da morte de Empédocles tenha sido forjada por seus inimigos (políticos?) para comprometer o caráter do filósofo. Burnet chega a observar que “esta história é sempre contada com uma intenção hostil” (BURNET, 1952, p. 238).

<sup>61</sup> KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *The presocratic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, p. 321.

<sup>62</sup> Seu *akmé* (40 anos) situa-se acerca da LXXXIV Olimpíada (Diógenes Laércio VIII, 74).

<sup>63</sup> Diógenes Laércio, VIII, 52.

<sup>64</sup> ZAFIROPULO, Jean. *Empédocle d'Agrigente*. Paris: Les Belles Lettres, 1953, p. 32.

por Diógenes Laércio sobre aquela participação de Empédocles na vida política de Agrigento, ficamos sabendo:

1. Empédocles recusou a realeza e era, segundo Aristóteles, muito liberal e pouco interessado em comandar.<sup>65</sup>

2. Certa vez o médico Acron reclamava um lugar na pólis onde pudesse elevar um monumento a seu pai, sob o pretexto de que ele fora um dos mais eminentes médicos da cidade. Empédocles subiu à tribuna e a isso se opôs, “falando longamente sobre igualdade”.<sup>66</sup>

3. Noutra ocasião, “Empédocles dissolveu o Conselho dos Mil que funcionava há três anos, querendo fazer não mais um conselho dos ricos, mas de todos os verdadeiros democratas”.<sup>67</sup>

4. E na época em que “apareceram os primeiros sinais de tirania, Empédocles persuadiu os agrigentinos a cessarem suas divergências e a seguirem uma política de igualdade”.<sup>68</sup>

Tais notícias trazidas por Diógenes Laércio – “as que parecem conter um germe de verdade” – permitiram o seguinte julgamento de Yves Battistini sobre a pessoa do filósofo: “Como Heráclito, como Parmênides, seus iguais na audaciosa investigação do universo, ele desempenhou um papel preponderante na sua Cidade. Chefe democrata, quebrou sem hesitar todas as tentativas de tirania: foi da raça daqueles que não traem a liberdade pondo-se de acordo com os inimigos da liberdade”.<sup>69</sup>

Evidentemente não podemos concluir de forma tão categórica com base apenas nos dados da tradição recolhidos por Diógenes Laércio. Já estamos alertados quanto ao precário senso de fidelidade histórica que preside à sua *Vida dos filósofos*. Podemos até concordar com Zafiropulo, quando este afirma: “Nenhum edifício sólido pode ser construído no estado atual de nossa documentação, porque o homem, tanto psicologicamente quanto do ponto de vista histórico, não nos é conhecido com certeza senão através dos restos de sua obra que chegaram até nós”.<sup>70</sup>

É exatamente o caminho que vamos seguir. Mostraremos que,

<sup>65</sup> Diógenes Laércio; VIII, 63.

<sup>66</sup> Diógenes Laércio; VIII, 65.

<sup>67</sup> Diógenes Laércio; VIII, 66.

<sup>68</sup> Diógenes Laércio; VIII, 72.

<sup>69</sup> BATTISTINI, Y. *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*. Textos completos traduzidos, comentados e acompanhados dos complementos doxográficos segundo Diels-Kranz. Paris: Gallimard, 1955, p. 119.

<sup>70</sup> ZAFIROPULO, 1953, p. 33.



confirmando a tradição que atribui a Empédocles atividade política à testa do movimento democrático em Agrigento, sua obra manifesta uma compreensão do mundo em termos de democracia. É claro – na acepção de democracia conhecida pelos gregos. Poucos historiadores da filosofia antiga utilizam os princípios democráticos para interpretar o pensamento de Empédocles. Quando o fazem é de forma restrita, não aproveitando toda a riqueza desse filão, talvez aquele que permite a melhor e mais completa abordagem dos vários aspectos da visão-de-mundo do filósofo.<sup>71</sup> Nossa intenção é mostrar que os princípios democráticos servem para iluminar a compreensão de *toda* a mensagem científica e filosófica de Empédocles. Ele não é apenas o pensador que, ao lado de diversificada atividade intelectual, atua politicamente como líder democrático de Agrigento. Seu modo mesmo de pensar – e até de comunicar seu pensamento – os alicerces de sua visão-de-mundo, os princípios de sua cosmologia: são todos aspectos de uma concepção democrática. Que não se referia somente à vida social e política do homem, mas que devia ser a forma de governo da pólis porque era a própria maneira pela qual o homem e o universo estavam estruturados. Empédocles pensa a realidade enquanto democrata. Vê o cosmos à imagem da pólis regida pela *isonomía*.

Não importa que ele não tenha escrito os tratados políticos que certa tradição lhe atribui.<sup>72</sup> Talvez mesmo essa tradição tenha se gerado em função do espírito democrático dos poemas que ele deixou. Ainda que somente tenha escrito os dois poemas – *Da Natureza e Purificações* – o sentido democrático de sua mensagem poderia parecer bem mais evidente ao leitor antigo do que à maioria dos modernos historiadores da filosofia. Não apenas porque aquele estava bem mais integrado na acepção grega de democracia e podia ler integralmente uma obra que nos chegou enormemente mutilada<sup>73</sup>, mas também porque os historiadores freqüentemente modernizam em excesso a visão-de-mundo dos

<sup>71</sup> É o caso de JAEGER, 1952, p. 129 et seq.

<sup>72</sup> Diógenes Laércio, VIII, 58. Negando que Empédocles tenha escrito as obras que lhe são atribuídas, além de dois poemas de que temos fragmentos, argumenta Zafiropulo: “Si les deux poèmes que nous connaissons ne formaient qu’une petite partie de son heritage, ils seraient tout a fait étonnant qu’aucune de nos cent et cinquante citations n’ait été tirée de quelque autre oeuvre empédocléene, si d’autres écrits de l’agrigentais avaient réellement existé. Quand on prend en consideration le grand nombre d’auteurs qui citent notre philosophe, une pareille coincidence devient même hautement improbable.” (ZAFIROPULO, 1953, p. 68-69).

<sup>73</sup> “Si nous pouvons nous fier aux manuscrits de Diogène et de Suidas, les bibliothécaires d’Alexandrie évaluaient le ‘Poème sur la Nature’ et les ‘Purifications’ ensemble à 5.000 vers, sur lesquels environ 2.000 appartenaient à la première de ces oeuvres. Diels donne environ 350 vers et fragments de vers du poème cosmologique, ce que n’en représente pas même la cinquième partie”. (BURNET, 1952, p. 240).

antigos filósofos gregos e buscam neles, de preferência, apenas as raízes de nossa moderna concepção de ciência ou de filosofia. Esquecem de conservá-los integrados na pólis em que viveram e a partir da qual olharam o mundo.

Ao contrário, quanto mais tentamos colher o pensamento do filósofo grego dentro da organização e da vida da pólis, mais este pensamento se explica em termos de realidade histórica. No caso de Empédocles, o que é indispensável, de saída, é considerá-lo como Empédocles de *Agrigento*. E como homem grego do século V, para o qual a atividade política se integrava às demais atividades do cidadão, compondo um todo orgânico e coeso. Particularmente para um filósofo estreitamente ligado à visão unitária do pitagorismo, como Empédocles, ação e compreensão, ética, religião e ciência estão perfeitamente fundidas. Nada impede, portanto, que a ideologia democrática de Empédocles esteja diluída nas suas doutrinas cosmológicas, epistemológicas, éticas ou médicas. O poema *Sobre a Natureza* e as *Purificações* são também tratados políticos, no sentido em que dão à estrutura da pólis democrática fundamentação teórica.

A obra de Empédocles – embora mutilada e controvertida – é o que de mais seguro temos para a recomposição de seu pensamento. São a sandália de bronze de Empédocles, devolvida pelo vulcão do tempo. Com ela temos de caminhar, tentando reencontrar o sentido de sua filosofia. Mas não podemos esquecer que esta sandália marcou o chão de sua pólis, o chão de Agrigento.

### III. A VERDADE HABITA NO DIÁLOGO

#### 1. *Alter ego*

“Escuta pois Pausânias, filho do prudente Anquitos”.<sup>73a</sup>

Assim começa o poema de Empédocles *Da Natureza*. O primeiro verso – e já o convite ao outro, o apelo à outra consciência. O primeiro verso – e já se anuncia o diálogo. O primeiro verso – e já a presença do interlocutor, indispensável à construção da consciência filosófica segundo o espírito da democracia.

É bem verdade que, muito antes, Hesíodo se dirigira a seu irmão Perses e lhe endereçara as explicações, as advertências e os preceitos éticos de *Os trabalhos e os dias*.<sup>74</sup> Mas na obra de Hesíodo, apesar da força com que irrompe o subjetivo, estamos ainda distantes do diálogo. A subjetividade que aí se exprime e está valorizada é apenas a do próprio Hesíodo. A verdade que transmite a seu irmão remonta àquela *alétheia* que lhe foi revelada quando só, “ao pé do Hélicon divino apascentava as suas ovelhas”. Foi a ele, Hesíodo, que as Musas confiaram a verdade sobre a origem dos deuses<sup>75</sup> e, para a consciência mitopoética de Hesíodo, isso não soa numa acepção apenas alegórica. Para ele a *alétheia* é ainda dádiva do divino, é desocultação dos fundamentos da realidade, num processo de des-coberta cuja iniciativa não cabe à consciência do homem, mas ao próprio divino que se desvela. Em Hesíodo a compreensão que o homem atinge da realidade ainda não é entendida como resultado exclusivo dos seus esforços e de suas experiências: os fundamentos últimos da *alétheia* transcendem o humano. Por isso Hesíodo se apresenta apenas como intermediário entre as Musas e os homens: ele é o receptor e o arauto da verdade, não o seu real conquistador. Como conseqüência, as verdades que transmite a seu irmão, ele as transmite como verdades já prontas e irretorquíveis. Porque para ele não são verdades estabelecidas pela “medida humana”, mas originárias de fonte que ultrapassa o controle do homem, Hesíodo as comunica a seu irmão colocando-se a si próprio num plano

<sup>73a</sup> Empédocle “Da Natureza” frag. 1 (trad. de Jean Voilquin, o.c. pág. 104).

<sup>74</sup> “Moi, je vais à Persès faire entendre des vérités”. Hesíodo “Les travaux et les jours”, 10, trad. de Paul Mazon; Les Belles Lettres, Paris, 1951, pág. 86.

<sup>75</sup> Hesíodo: “Théogonie”, de 28-34, trad. de P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1951, pág. 33. Comenta Jaeger: “De todos los escritores griegos que hán llegado hasta nosotros fué Hesíodo el primero en dar a la palabra ‘verdad’ un sentido tan pleno y casi filosófico” (JAEGER, 1952, p. 97).

de superioridade.<sup>76</sup> Nem é ele quem fala – é, através dele, a própria verdade. Ao irmão cabe somente ouvi-la. O irmão é por isso ouvinte apenas, não interlocutor. Porque não há perfeita comensuralidade entre o humano e a *alétheia*, também não se pode reconhecer equivalência entre o arauto da verdade e o seu ouvinte. O “outro” não pode ainda ser reconhecido como outra consciência capaz de, por puro esforço humano, conquistar a verdade. A verdade entendida como absoluta e fundamentação super-humana impede que se estabeleça o intercâmbio igualitário entre as consciências, a reciprocidade na comunicação, o diálogo.

Também Heráclito se dirigira aos homens, como o arauto do *lógos*. Clamara: “É sábio escutar não a mim, mas a meu *lógos* e confessar que todas as coisas são um”.<sup>77</sup> No entanto o próprio Heráclito reconhece que “este *lógos* os homens jamais o compreendem, nem antes nem depois de tê-lo escutado”.<sup>78</sup> Indiscutivelmente no modo de comunicação do *lógos* se manifesta a índole aristocrática da filosofia do efesiano. Em todos os momentos o *lógos* aparece como um mono-logos: a expressão de uma lúcida e isolada consciência. Expressão de uma consciência em solitária vigília diante dos mortais adormecidos. Heráclito está só na visão do *lógos* que é comum a todos.<sup>79</sup> Na verdade ninguém o ouve. O outro não existe enquanto consciência, pois está perdido nas ilusões do sono.<sup>80</sup> O homem diante do qual Heráclito entoava o seu monólogo oracular é inconsciência e equívoco:

*O homem, na noite, acende uma luz para ele próprio; morto, ele se apaga. Ora, no curso de sua vida, quando ele dorme, olhos extintos, parece um morto; acordado, parece dormir.*<sup>81</sup>

Heráclito não tem interlocutor. Diante de si só reconhece o torpor, o sonambulismo.<sup>82</sup> O diálogo é impossível. Somente cabe a exortação através do

<sup>76</sup> “Je te parlerai en homme qui veut ton bien, *grand sot* de Pèrse”. Hesíodo, “Les travaux et les jours”, 286, o.c. pag. 97.

<sup>77</sup> Heráclito: af. 50 (Jean Voilquin, o.c. pag. 58).

<sup>78</sup> Heráclito: af. 1 (Jean Voilquin, o.c. pag. 55).

<sup>79</sup> “La pensée est commune à tous”, Heráclito: af. 113 (idem, pag. 62).

<sup>80</sup> “Ils entendent sans comprendre et sont semblables à des sourds. Le proverbe s’applique à eux: présents, ils sont absents” (af. 34)... “... Mais les autres hommes ignorant ce qu’ils ont fait en état de veille, comme ils oublient ce qu’ils font pendant leurs sommeil” (fim do af. 1). Heráclito (trad. de J. Voilquin, o.c. págs. 57 e 55).

<sup>81</sup> Heráclito, af. 26 (idem, pag. 57).

<sup>82</sup> Em vários aforismos Heráclito exprime completa rejeição da mentalidade vulgar e recusa completamente qualquer valor às doutrinas de pensadores de seu tempo e do passado. Nenhum deles tem consciência da realidade: nem Hesíodo, nem Pitágoras, nem Xenófanes, nem Hecateu, nem Arquíloco, nem Homero (afs. 40/42/56 e 57-D).

monólogo pessimista que sugere – à semelhança da Sibila<sup>83</sup> ou do deus de Delfos<sup>84</sup> – uma verdade que permanecerá desconhecida pelos mortais, pois “os homens parecem não ter nenhuma experiência de palavras e de fatos tais como eu exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa”.<sup>85</sup> Em Heráclito a comunicação entre a consciência do filósofo e o outro permanece nas fases de exortação e ironia, distante ainda do momento construtivo da maiêutica socrática. Todavia é no otimismo da maiêutica que a consciência do outro se manifesta. E o outro deixa de ser mero ouvinte e se transforma em interlocutor. Só então começa propriamente o diálogo: confronto de duas consciências em situação de paridade, semelhantes enquanto consciências que se dispõem, juntas, à procura da verdade. Na maiêutica socrática espelha-se claramente o princípio democrático de *isonomia*, que Heráclito desconhece. Heráclito tem consciência de si, pois se procurou a si mesmo<sup>86</sup>, mas não reconhece no outro a idêntica condição de consciência capaz de conquistar a verdade.<sup>87</sup> Isso porque, como em Hesíodo, a verdade permanece transcendente ao próprio Heráclito que dela é apenas o anunciador.<sup>88</sup> Por isso nele também, como em Hesíodo, o verdadeiro sentido de diálogo – de “*lógos* intercambiado” – não pode existir.

Em Parmênides o *lógos* conserva o mesmo sentido aristocrático, distante das experiências e dos esforços do humano comum. A verdade é apresentada por Parmênides como entregue à consciência que, sozinha, levada pelas luzes da compreensão – as donzelas filhas de Hélio – vai se iluminando na ascese intelectual. O final dessa ascese é o des-cortinar da verdade, desta verdade de pura e solitária razão, distanciada das múltiplas experiências humanas. Verdade-limite, tão afastada e diversa da comum visão dos mortais, tão absoluta – que nega o próprio homem. No final da ascese, através das imagens poéticas de Parmênides, sentimos a passividade do intelecto humano diante da verdade que, ela própria, se desoculta.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Af. 92D: “La Sibylle qui, d’une bouche écumante, fait entendre paroles sans agrément, sans parure et sans fard, fait retentir ses oracles pendant mille ans; car c’est le dieu qui l’inspire”. (J. Voilquin, o.c. pág. 61).

<sup>84</sup> Af. 93D: “Le Dieu, dont l’oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas: Il indique” (idem). A respeito da decisiva influência da Pítia, instrumento do deus de Delfos, sobre a elaboração do pensamento heraclítico, veja-se, particularmente, SCHÜHL, 1949, p. 279 et seq.

<sup>85</sup> Af. 1 D.

<sup>86</sup> Af. 101: “Je me suis cherché moi-même”. (J. Voilquin, o.c. pág. 61).

<sup>87</sup> Af. 70 D: “Héraclite appelait jeux d’enfants les pensées des hommes” (idem) pág. 60 Af. D 78. “L’Esprit de L’homme n’a pas de pensées, mais celui de Dieu en a” (idem).

<sup>88</sup> Af. 50 D (idem).

<sup>89</sup> Parmênides: “Da Natureza”, proêmio (in J. Voilquin o.c. pág. 74 e 75). Nada há que acrescentar ao comentário de Jaeger: “Es de todo evidente que el carro que transporte al poeta hasta su meta va dirigido por poderes superiores. El camino que toma el poeta se recomienda como ‘alejado de los

Não é o homem que toma a verdade num gesto de deliberada conquista: é, ao contrário, a verdade que o domina, transcendente e soberana. A verdade que paira acima da “medida humana” e que é a própria verdade-medida, que se mede a si mesma: incomensurável, irrelacionável, absoluta. De tal forma esta verdade escapa, em última instância, às iniciativas e aos esforços humanos para conquistá-la que Parmênides – talvez com sutil ironia – identifica seu conteúdo com o discurso de uma deusa. A Deusa-Verdade fala com o acento absolutista da *thémis* tradicional, sobrepondo-se, irrespondível, às opiniões humanas e exortando o filósofo a abandonar o caminho dos mortais:

*Afasta teu pensamento desta via de pesquisa e não deixes o hábito das múltiplas experiências te forçar a lançar sobre este caminho olhos cegos, ouvidos surdos e palavras de uma linguagem grosseira.*<sup>90</sup>

Mas o que a Deusa-Verdade<sup>91</sup> está a exigir e que o filósofo abdique de sua condição humana, ao abandonar sentidos e linguagem. A verdade absoluta é desumana – eis a mensagem indireta de Parmênides, que Empédocles compreenderá e desenvolverá. É natural, portanto, que à visão desumanizada se apresenta a face da verdade absoluta, eterna, imóvel.<sup>92</sup> É natural que o ser que se desvele ao pensamento seja o puro “o que é”, que jamais se experimenta. Que apenas se pode conceber como um além da sensibilidade, embora com o auxílio da imaginação. Da imaginação purificada, da imaginação matemática que sugere a plenitude e a finitude deste ser através da semelhança com a “massa de uma esfera bem arredondada”.<sup>93</sup> É também natural que, pairando além dos sentidos e além dos recursos da linguagem cotidiana, a revelação que a Deusa-Verdade

---

senderos de los hombres?. No hay mortal que pueda encontrar tal ruta. Sólo las hijas de Helios pueden señalársela a un mortal; y primero tienen que quitarse los velos de la cabeza, que llevaban siempre cubiertas en este nuestro mundo de tinieblas. Sólo por intercesión de las doncellas, no por su propio poder, puede el poeta franquear las puertas del reino de la luz, donde las doncellas se encuentran en su patria”. (JAEGER, 1952, p. 98).

<sup>90</sup> Parmênides: “Da Natureza” VII, 2 a 5 (trad. de J. Voilquin, o.c. pág. 75).

<sup>91</sup> Sobre a identificação da deusa com a própria verdade, escreve Jean Beaufret: “La déesse de Parménide n’est pas une déesse de la vérité, au sens un peu dégénéré où Poséidon deviendra le dieu des tempêtes comme Apollon le dieu de la Poésie. Elle est la Vérité. C’est aussi la Vérité elle-même qui apparaît comme sacrée et comme divine au lieu qui lui est propre, c’est-à-dire dans le domaine de retranchement où ne peut l’atteindre aucun des chemins que suivent communément les hommes” (BEAUFRET, Jean. *Le poème de Parménide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, p. 9).

<sup>92</sup> Parmênides: “Da Natureza”, VIII.

<sup>93</sup> Idem, VIII 43. A imaginação purificada sob forma de imaginação matemática será um dos recursos principais usados por Platão para levar o espírito à visão da pura “idéia”. A este respeito, veja-se particularmente BRUMBAUGH, Robert. *Plato’s mathematical imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1954.

faz do seu “o que é” seja um quase-silêncio. Na “Via da Verdade” do poema de Parmênides, de fato só há uma afirmativa: a da necessidade de “o que é” ser “o que é”. O universo do discurso se contrai e se restringe ao mínimo. Se a Deusa parece falar mais, é apenas para se repetir: tudo o que diz são mostrações da absoluta unidade fechada em si mesma.<sup>94</sup>

O que importa, no momento, é ressaltar a permanência, em Parmênides, do esquema vertical de relacionamento entre consciência e verdade. A verdade permanece, de alguma forma, doação: atinge-se “o que é” num processo de solitária ascense, cujo ápice preserva a verdade em seu reduto inexpugnável. Se ela se desvela à consciência é dela que parte a iniciativa: não é uma verdade entendida como humanamente instituída ou conquistada. Ao homem corresponde a opinião, alicerçada em experiências, corresponde a linguagem – este fruto do arbítrio, da liberdade de convencionar. E corresponde a progressiva visão-de-mundo feita com recursos humanos: esta cosmologia e esta cosmogonia da “Via da Opinião”, construídas em torno de uma necessidade (*anánke*) que não exclui um certo relativismo – o relativismo que é sinônimo da constante evolução das “ciências humanas”.<sup>95</sup> Empédocles entenderá, como poucos, esta lição de Parmênides.

Platão mostrará que aquele absoluto “o que é”, irrelacionável, não é nem objeto de ciência nem de opinião.<sup>96</sup> Pura identificação consigo mesmo, é princípio de ser e de pensamento, mas não é nem ser nem pensamento. Para viver e produzir a explicação da realidade a consciência não pode ficar estática, possuída pela visão do “o que é”. A ciência se constrói nas ligações da *diá-noia* do mesmo modo como a consciência só é viva – e consciência – no diálogo. Por isso a via da verdade apontada pela deusa do poema de Parmênides é tão restrita. Neste caminho, como na famosa aporia de Zenão de Eléia, não se sai do lugar.

<sup>94</sup> As chamadas demonstrações dos atributos do ser de Parmênides são, na verdade, apenas “mostrações” do próprio ser. Utiliza-se o recurso da redução da tese oposta ao absurdo – e esta é que é demonstrada como insustentável. Compreende-se porque: o princípio de identidade, como princípio, só pode ser objeto de evidência intelectual e é, portanto, indemonstrável. Porque permite a demonstração e a sustenta, escapa ao alcance da demonstração. Platão estenderá essa situação também ao não-ser (a alteridade), tão indispensável à consciência e à realidade quanto o ser, e, tanto quanto o ser, indemonstrável. Esta é a grande mensagem da fase final do platonismo, iniciada pela crise da primitiva doutrina das idéias, instaurada pelo *Parmênides*. Sobre esta questão, veja-se BROCHARD, Victor. La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste. In: \_\_\_\_\_. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954.

<sup>95</sup> Parmênides: “Da Natureza”. 10-11 (in J. Voilquin, o.c. pag. 79/80).

<sup>96</sup> Platão: 1a. hipótese do exercício dialético do “Parmênides” (Parménide, em “Platon - Oeuvres Complètes”, trad. de Émile Chambry, Garnier, Paris, 1945). A propósito do significado desta primeira hipótese, como aliás de todos os momentos do diálogo, ver especialmente as análises de WAHL, Jean. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris: J. Vrin, 1951, p. 114 et seq., de MOREAU, Joseph. Sur la signification du Parménide. *Revue philosophique*, Paris, avril-juin, 1944; e de BROCHARD, 1954, p. 121 et seq.

O *lógos* que se isola e renuncia ao intercâmbio das consciências se esteriliza e tende ao silêncio e à imobilidade. A absoluta tautologia – ideal da razão pura – destrói o exercício da própria razão, se tudo domina com sua exclusiva presença. O absolutismo do *lógos* monárquico destrói tudo: pensamento e realidade.<sup>97</sup>

Empédocles entende a lição de Heráclito e Parmênides, à medida que antecipa Platão. Por isso busca o “outro” e procura nele o apoio que permite ao *lógos* permanecer com vida e equilíbrio. O outro para ele não é ainda a alteridade formal do não-ser relativo, como o será em Platão.<sup>98</sup> É a outra consciência, este outro-aí, a quem se dirige o filósofo:

“Escuta, pois, Pausânias, filho do prudente Anquitos”.

Pausânias é mais do que o discípulo predileto. É a consciência mais próxima da do filósofo e, por isso, o possível interlocutor. A relação que entre ambos se estabelece é uma relação entre humano e humano. Desde o começo do poema é Empédocles quem fala e, se apenas ele fala, se não há o diálogo na feição literária da obra, o diálogo está implicitamente estabelecido através da natureza da verdade que é apresentada. Não mais uma verdade acima dos recursos humanos, mas uma verdade que pode ser alcançada pela compreensão de um homem e, portanto, pode ser transmitida à compreensão de outro homem. Antes de Sócrates, Empédocles reconhece que não é com todos, indistintamente, que se pode estabelecer o diálogo, ou o mesmo tipo de diálogo: “Os homens, destinados à morte rápida, se evolvem e se dissipam como a fumaça, cada um sendo instruído apenas pela que encontrou ao azar de seu caminho, mas se gabando de ter tudo descoberto”.<sup>99</sup> O verdadeiro diálogo – na construtividade da maiêutica – não pode ser estabelecido com alguém que pensa que sabe o que não sabe. É preciso aquilo que Sócrates chamará de ignorância. Quem a possui, quem possui essa disponibilidade para o conhecimento e quem deseja realmente

<sup>97</sup> Heráclito, Af. 66 D: “Tout sera jugé et dévoré par le feu qui surviendra” (Trad. J. Voilquin. o.c. pág. 60).

<sup>98</sup> Assim apresenta Brochard esta grande conquista lógica, realizada por Platão no *Sofista*: “En posant la réalité du genre de l’autre, nous avons donc posé la réalité du non-être; et, comme la Nature de l’autre s’étend aussi loin que celle de l’être, et quelle est répandue en toutes choses, il y a partout du non-être, à côté de l’être. Tout être est en lui-même, mais étant autre que tous les autres, il n’est pas autant de fois qu’il y a des êtres autres que lui: ainsi se trouve démontrée l’existence du non-être” (BROCHARD, 1954, p. 144-145).

<sup>99</sup> Esta observação lembra a do Sócrates da *Apologia* que, embora reconhecendo o valor do conhecimento adquirido pelos artesãos em seus trabalhos, erram quando exorbitam de suas esferas de experiência. Platão: “Apologia de Sócrates” VIII D (“Platon: Oeuvres Complètes”, trad. E. Chambry, Classiques Garnier, Paris, 1947, pág. 164).



conhecer, pode se instruir sobre a verdade. É o caso de Pausânias. Por isso Empédocles lhe diz:

*Irás aprender, porém não mais do que pode alcançar a compreensão de um mortal.*<sup>100</sup>

Porque para Empédocles a verdade é a verdade que um mortal pode compreender – e transmitir. A verdade é à medida do homem. Não é compreensão a criminosa “desmedida”, a *hybris* da visão que quer ser absoluta, sobre-humana. O homem deve aceitar sua condição de homem, sua *moîra*. Tentar ultrapassá-la é a loucura: a loucura do *lógos* que deixa de medir a realidade para ser ele próprio a realidade, destruindo-a. Tentar ultrapassar a condição humana é render-se à loucura do “o que é” na solidão de sua estéril tautologia. Eis por que Empédocles roga:

*Ó deuses, afastai por um lado de minha língua a loucura relativa a essas coisas e deixai, por outro lado, que de minha boca santificada escoe uma fonte pura! E tu, Musa de numerosos pretendentes, virgem de braços brancos, eu te suplico: envia às efêmeras criaturas apenas quanto lhes seja permitido ouvir.*<sup>101</sup>

À ousadia da “Via da Verdade” do poema de Parmênides, sinônimo de perdição pela *hybris*<sup>102</sup>, Empédocles contrapõe a aceitação da medida humana. Ao homem – a via dos mortais. Há indiscutivelmente um fundo religioso nesta sua atitude. Nas *Purificações*, Empédocles, desenvolvendo antigas idéias órfico-pitagóricas, falará desse crime que marca a origem da humanidade e fala desses

*... demônios que obtiveram muito longa vida e devem errar três vezes dez mil estações longe dos bem-aventurados, nascendo sob todas as formas de mortais no curso do tempo.*<sup>103</sup>

Ele próprio se descreve como “um deles, vagabundo banido de entre os deuses”.<sup>104</sup> E por isso é crime a audácia de se querer abandonar a via dos

<sup>100</sup> Empédocles “Da Natureza”, frag. II versos 8 e 9.

<sup>101</sup> Empédocles “Da Natureza”, frag. III versos 1 a 5 (Jean Zafiropulo trad. “Empédocle d’Agrigente”, pág. 282).

<sup>102</sup> Schaerer encontra na condenação da *hybris* uma das constantes psicológicas do homem grego e que se exprime desde os heróis de Homero até as personagens dos grandes dramaturgos e a própria visão-de-mundo dos historiadores, poetas e filósofos. A *hybris*, sempre a falta mais grave do homem, “consiste à ériger en absolu, non relatif divin, mais le sous-relatif humain”. Ao contrário, a sabedoria consiste “à viser les dieux au delà des hommes, c’est-à-dire au delà de soi-même, et Zeus au delà des dieux” (SCHAERER, 1958, p. 369).

<sup>103</sup> Empédocles: “Purificações” (Katharmoi) frag. 115, 5a7.

<sup>104</sup> Empédocles: “Purificações” frag. 115, 13.

mortais: significa a rejeição do caminho em que o homem se redime através da “metensomatose”.<sup>105</sup>

Já se tem mostrado que entre os dois poemas de Empédocles não há contradição.<sup>106</sup> Empédocles dirige-se aos dois ramos em que se estava decompondo o pitagorismo primitivo – aos “acusmáticos” e aos “matemáticos” – através das duas versões de uma verdade que pretende ser no fundo a mesma. A unidade do movimento pitagórico já se encontrava comprometida a essa altura do século V, pela rivalidade entre a facção “científica” (matemáticos) e daqueles, os “acusmáticos”, que desenvolviam preferencialmente o aspecto ético e religioso do pitagorismo primitivo.<sup>107</sup> Empédocles está estreitamente ligado ao pensamento pitagórico e, apesar das inovações que, em vários aspectos, introduz na doutrina ortodoxa<sup>108</sup>, procura reunificar o movimento iniciado por Pitágoras. É bem provável que houvesse nessa sua empresa também um objetivo político, sempre presente aliás na preocupação dos pitagóricos desde a fundação, por Pitágoras, do núcleo de Crotona.<sup>109</sup> É o que admite Zafiropulo quando escreve: “O pitagorismo devia então apresentar a imagem de duas seitas rivais, a dos matemáticos e a dos acusmáticos, que continuavam, cada qual, a evoluir segundo

<sup>105</sup> É a doutrina básica da religiosidade órfico-pitagórica a que Empédocles se filia. No fragmento 117 de “Katharmoi”, Empédocles afirma: “Car moi, en effet, j’ai déjà été un garçon, une fille, une plante, un oiseau et un muet poisson qui bondit hors de la mer” (trad. de J. Zafiropulo, o.c. pág. 292).

<sup>106</sup> Historiadores como ZAFIROPULO, 1953; JAEGER, 1952; SCHÜHL, 1949 mostraram exaustivamente que não há incompatibilidade entre as mensagens dos dois poemas de Empédocles. A esta conclusão já tinham chegado anteriormente Nesle, Bignone, Souilhé e Kranz (ZAFIROPULO, 1953, p. 74). Escreve Zafiropulo: “Loin d’être contradictoires, les deux oeuvres sont complémentaires et, à un examen tant soit peu attentif, elles révèlent, sous la diversité de leurs formes, l’unité du thème qui les a inspirés”. A unidade de visão que liga os dois poemas é um pressuposto que nosso trabalho adota e, por outro lado, pretende confirmar.

<sup>107</sup> “Cette opposition ne paraît pas être une opposition primitive; elle ne correspond pas à celles des novices, ou exotériques, et des initiés, ou esotériques. Elles proviennent d’un schisme, qui s’est sans doute produit dans la société vers la fin du Ve siècle” (ROBIN, Léon. *La pensée grecque*. Paris: Albin Michel, 1948, p. 67). Conclusão idêntica à de BURNET, 1952, p. 97.

<sup>108</sup> Essas inovações transparecem nos vários setores de sua visão-de-mundo: tanto na doutrina da alma, quanto na teoria do mundo físico e nas teorias fisiológicas. (Ver ZAFIROPULO, 1953, p. 94).

<sup>109</sup> A permanente ligação do pitagorismo com a vida política da Grécia é indiscutível. Praticamente todos os historiadores o mostram, reconhecendo na ação política dos pitagóricos um corolário prático de sua própria religiosidade. A discussão que tem existido é quanto à orientação política da seita. No entanto Burnet observa: “Tarente, qui devait devenir le principal siège des Pythagoriciens, était une démocratie. La vérité est que, dans ce temps là, la nouvelle religion s’adressait au peuple plutôt qu’aux aristocrates, qui penchait vers la livre pensée” (BURNET, 1952, p. 98). A análise de Thomson, alicerçada na consideração da evolução econômica da Grécia, leva-o a concluir que os pitagóricos primitivos “differed, accordingly, from the Milesian philosophers, and resembled Solon, in being actively involved in the political struggle for the development of commodity production; and they differed from both them in being commoners and hence more closely identified with the popular movement” (THOMSON, 1955, p. 252).

suas tendências próprias. Elas se afastavam sempre cada vez mais uma da outra, privando por isso os descendentes da ordem de Crotona dessa unidade de vista e de ação que lhes havia permitido representar, durante certo tempo, os primeiros papéis na Itália até no plano político”.<sup>110</sup>

A missão que Empédocles se atribui antecipa, assim, no plano ideológico e da ação política, os esforços que Platão, também profundamente vinculado à visão pitagórica, fará a seu tempo, ao tentar reunificar religião, ética e ciência, enquanto na esfera política insistentemente buscava a aproximação de Siracusa com a Tarento de Arquitas, o pitagórico político e matemático.<sup>111</sup>

Empédocles, portanto, por razões religiosas – de uma religiosidade de cunho órfico-pitagórico, que incluía a salvação da alma pela ação política – não pode recusar a medida humana, o caminho dos homens, a inserção na pólis. Se ele se considera um demônio decaído, sabe que voltar é um longo processo que se desenrola durante “três vezes mil estações”. Enquanto se volta é preciso, ainda que provisoriamente, aceitar a condição de mortal que vive “no curso do tempo”. Antecipar o retorno ao convívio dos bem-aventurados é a intolerável *hybris*. O homem deve permanecer humano enquanto é homem: este o processo de sua lenta divinização.

Deste modo, a atitude assumida por Empédocles em relação à natureza da verdade tem um fundo religioso, de veneração ao divino, mas, ao mesmo tempo, contém em seu reverso a valorização do humano enquanto humano. Do humano que não pode se afirmar como tal sem o apoio das experiências dos sentidos e sem as indicações contidas na linguagem. Do humano comum, que vive de comuns experiências.

Porque está fechada à condição humana a visão do absoluto “o que é” é que ao homem somente resta ser humano. E viver a condição de mortal sobre a terra, extraído da conjugação de múltiplas experiências, a única verdade que lhe concerne e é expressão de sua *moira*: seu destino, sua “porção”, mas também seu privilégio. Conhecer é assim: humanamente, quer dizer, através do esforço de confrontar e equilibrar o depoimento dos vários recursos sensíveis de acesso à realidade. Por isso, no começo do poema *Da Natureza*, Empédocles pede à Musa que interfira apenas para lhe conceder o dom do canto cheio de veneração<sup>112</sup>:

<sup>110</sup> ZAFIROPULO, 1953, p. 50.

<sup>111</sup> Ver, particularmente, FIELD, G. C. *Plato and his contemporaries*. London: Methuen, 1948.

<sup>112</sup> Ver JAEGER, 1952, p. 135. Comenta Zafiropulo: “L’Agrigentais sait bien qu’aucun don, qu’aucune prière, ne peut fléchir les dieux dont la perfection est aussi incorruptible qu’inflexible, il sait qu’aucune

o canto que somente exalta o divino se permanece contido na medida humana, se permanece puro canto de homem, canto que pode ser entoado e ouvido pelas “efêmeras criaturas”, canto isento de *hybris*, humanamente comedido.

Assim:

*Escuta pois, Pausânias, filho do prudente Anquitos*

.....  
*Irás aprender, porém, não mais do que pode alcançar a compreensão de um mortal.*

.....  
*...que de minha boca santificada escoo uma fonte pura.*

A humanidade do interlocutor a quem se dirige o filósofo e o conteúdo humano de sua mensagem, constituído a partir de experiências comuns, mantêm a verdade filosófica em sua pureza e santificação. Empédocles sugere: o significado de uma doutrina não é dado todo na sua tessitura intrínseca. Aquele a quem o filósofo a endereça é indispensável para a delimitação perfeita de seu sentido.<sup>113</sup> Para que a verdade permaneça humana – e por isso pura – é necessário o “outro” que a escuta. A verdade é a verdade que não ofende aos deuses se ela é a própria relação entre a consciência do filósofo e a do “outro”. Para haver a verdade é preciso que a boca santificada do filósofo fale ao ouvido atento de Pausânias. Em Pausânias – na sua humanidade – a verdade filosófica de Empédocles se apóia. Eis por que em Empédocles se esboça o diálogo. E se configura, com todos os seus componentes, a acepção democrática de consciência e verdade: consciência em diálogo, verdade enquanto comunicação entre “mortais”. Com Sócrates o diálogo assumirá toda a sua plenitude. Com Sócrates, na fase da “maiêutica”, o interlocutor se pronuncia, se ex-prime, nascendo de si mesmo embora auxiliado pela perícia do mestre. A “maiêutica” socrática é a voz de Pausânias, é o canto-resposta.

## 2. *Consensus*

Para garantir a pureza do canto filosófico é preciso, além do interlocutor, além da consciência do “outro”, a identificação das origens humanas do

---

médiation ne peut nous faire revenir dans le royaume des bienheureux. L'effort demeure individuel et strictement humain: il suffit de vouloir avec assez de force et de suivre, cela va sans dire, les immortels principes que proclame Empédocle” (ZAFIROPULO, 1953, p. 84).

<sup>113</sup> Será esta uma das mensagens fundamentais e constantes do socratismo. Como entender, por exemplo, todo o significado libertador da doutrina da reminiscência se não consideramos que é ao escravo de Ménon que ela é aplicada?

conhecimento. Não pode haver nenhum caminho especial para a verdade, nenhuma outra via senão esta das múltiplas experiências, por onde avançam os mortais. Nenhuma via solitária que afaste o homem de sua condição, para esmagá-lo afinal sob o peso de uma verdade que, se é verdade, não é sua: é a fala de uma deusa.

A clareza que o homem pode e deve pretender é esta de uma razão que ilumina o campo de suas experiência, não a luz isolada da Deusa-Verdade de Parmênides, aquela Razão Absoluta que nega ao homem a sua humanidade, que o cega, que o silencia, que o desvaira na embriaguez da *hybris*. Eis por que Empédocles adverte a Pausânias – o homem aconselhando o homem a permanecer na santidade do humano:

*... Examina de todos os modos possíveis de que maneira cada coisa se torna evidente. Não atribuas mais crença a tua vista do que a teu ouvido, a teu ouvido que ressoa mais do que às claras indicações de tua língua. Não recuses a teus outros membros a tua confiança, na medida em que eles apresentam ainda um meio de conhecer; mas toma conhecimento de cada coisa da maneira que a torna clara.*<sup>114</sup>

Eis a nova acepção do *lógos*: o *lógos*-medida-humana que abandona a heraclítica e a eleática transcendência e se coloca no centro da multiplicidade sensível, como a própria exigência de clareza a controlar os dados da sensibilidade. A evidência que se pretende não é mais a do intelecto puro, na contemplação estática da tautologia, do “o que é – necessariamente é”. Não a evidência da identidade exclusivamente teórica que levará os megáricos, que não sentiram a ironia implícita nas palavras da Deusa-Verdade de Parmênides, a negar a possibilidade da própria ciência.<sup>115</sup> Para Empédocles, nem somente os sentidos – entregues à dispersão anárquica do completo relativismo – nem somente a razão, no seu absolutismo monárquico. Mas os sentidos aceitos “isonomicamente” como “iguais” e sob o controle da exigência racional de unidade e de clareza. Para Empédocles não há nenhuma forma privilegiada de acesso à realidade, mas a harmonia dos vários recursos humanos de conhecer, todos considerados em pé de igualdade. O conhecimento só é lícito – porque à medida do homem – quando se faz a partir dos dados múltiplos dos sentidos, organizados depois pela

<sup>114</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 3, 9 a 13 (trad. de J. Zafiropulo o.c. pág. 233).

<sup>115</sup> Ver principalmente BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, p. 263 et seq.; SCHÜHL, P.-M. *Le dominateur et les possibles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960c; e ROBIN, 1948, p. 196 et seq.

razão que os reúne, que os com-preende. Sentido e razão representam duas facções de cujo acordo depende a construção da verdade que salva, da verdade que, segundo o pitagorismo, (torna o homem *kéosmios*: ordenado à imagem da ordem e da beleza do *kéosmos*). Facções do Um e do Múltiplo que o pitagorismo primitivo já considerava como opostos fundamentais da realidade<sup>116</sup> e que, agora, Empédocles está conjugando de acordo com o princípio de *isonomia*. Daí a atenção que se deve prestar ao testemunho dos vários sentidos para se tornar “conhecimento de cada coisa de maneira que se torna clara”.

Para permanecer isento de *hybris*, o homem deve buscar no ato do conhecimento a harmonia que resulta não só da aceitação da igualdade de valor entre os sentidos, mas também da noção de razão como *lógos*-imane, como medida que se manifesta não no isolamento de si mesma, mas no próprio processo de medição. Compreender é reunir o múltiplo, não negá-lo. Pensar é pesar, é ver o que é, quanto vale o objeto que se tem, que se experimentar. Permanecer no “o que é – é” é permanecer na pura “mostração” do peso: a unidade posta nos dois pratos da balança, que se conserva imóvel. “O que é – é” é unidade de peso, é princípio e condição de pensamento: mas não é pensamento ainda. Na *Iliada* Zeus com sua balança de ouro<sup>117</sup> estabelece do alto a norma absoluta, julgando com serenidade e transcendência divinas os acontecimentos humanos, o conflito entre gregos e troianos. Comentando esta passagem da *Iliada*, escreve Schaerer: “A balança de Zeus simboliza a estrita justiça de deus operando em estado puro, ao abrigo de qualquer influência desviadora e se identificando com ele próprio”.<sup>118</sup> Imagem da suprema imparcialidade e da absoluta indiferença, Zeus neste momento antecipa o desvinculamento ao humano do divino de Xenófanes<sup>119</sup> ou do Ato Puro de Aristóteles. Zeus já é um “pensamento que se pensa a si mesmo”.<sup>120</sup>

Mas só em Zeus é cabível o absoluto confronto da unidade consigo mesma. Somente a balança de Zeus pode pesar a unidade absoluta. E permanecer imóvel, em ambos os pratos “o que é”: imagem da tautologia, da norma-padrão.

Outra a balança dos homens, outro o seu pe(n)samento. Neste a unidade permanece ponto de referência, como a incoercível necessidade racional de

<sup>116</sup> Ver, sobre a fundamentação matemática das oposições pitagóricas, MILHAUD, Gaston. *Les philosophes géométriques de la Grèce*. Paris: J. Vrin: 1934, p. 111 et seq.

<sup>117</sup> Homero: *Iliada*: VIII, 72.

<sup>118</sup> SCHAEERER, 1958, p. 29.

<sup>119</sup> Xenófanes: “Da Natureza”, 23, 24, 25, 26 (em J. Voilquin o.c. pág. 45).

<sup>120</sup> Aristóteles: “Metafísica”, XII, 7, 15 a 20 [1072b19-20 n. eds.].

unificação. Mas se num dos pratos da balança é a unidade que se coloca, no outro se vão substituindo os dados sensíveis: as coisas a serem medidas e pesadas. A unidade se torna assim unidade-relativa, unidade relativa ao múltiplo, em função da multiplicidade. Prepara-se o caminho por onde Platão chegará à noção de idéia como unidade que organiza uma classe de objetos ou de impressões sensíveis e lhe confere significado comum.<sup>121</sup> Porque se trata de unificação relativa, a compreensão da realidade sai do puro princípio de identificação do “o que é” consigo mesmo e se dinamiza. A balança humana se movimenta incessantemente. Se a unidade permanece como um constante ponto de aferição – se é sempre a exigência de se tornar “conhecimento de cada coisa da maneira que a torna clara” – por seu lado as experiências sensíveis variam. E o “pensamento” tem de prosseguir: o pensamento evolui. A balança dos mortais não é de ouro, mas, aceita em sua modesta condição, confere ao homem a sua própria medida: pela maneira como pe(n)sa o homem manifesta seu próprio peso, o quanto vale, o seu *status*, a única santidade que lhe é possível.

Na “Via da Verdade” Parmênides pretendia substituir a balança móvel dos mortais pela imutável balança de Zeus soberano. Não há crime mais terrível. Esta “balança é ao mesmo tempo Zeus e mais que Zeus, como um veredicto é ao mesmo tempo palavra do juiz e decisão transcendente”.<sup>122</sup> A “Via da Verdade” apresentada por Parmênides é, para Empédocles, a via da perdição, o descaminho. Nela o homem se perde a si mesmo. Nela, porque não aceita a delongada purificação “no curso do tempo” e através da sinuosa via que se desenrola durante “três vezes mil estações”, o homem ofende o divino e se macula na *hybris* abominável. A *moira* do homem, seu destino e seu privilégio, é o continuado esforço de pensar e compreender, a partir de suas múltiplas experiências.

A religiosidade de que está penetrado o pensamento de Empédocles parece-nos da mesma natureza daquele que Schaerer reconhece já no universo espiritual de Homero. Comentando a *Odisséia* ele escreve a propósito de Ulisses: “Ulisses permanece obstinadamente, voluntariamente um homem, e a perspectiva de uma felicidade eterna não o tenta, desde que esta felicidade tenha por prêmio o abandono de seu eu sofredor e mortal”. Para Ulisses, como para Empédocles, “o divino não é para o homem, e o humano não é para o deus se não uma situação-limite; as duas lógicas se relacionam sem se confundir”.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> Veja-se ROSS, David. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1953.

<sup>122</sup> SCHAEERER, 1958, p. 29.

<sup>123</sup> SCHAEERER, 1958, p. 65.

O divino e o humano possuem verdades que não se identificam. O acordo entre essas duas verdades de modo algum significa a transgressão de limites ou a usurpação de direitos. Ao homem: a verdade humana, de humanas raízes. Mas por isso mesmo o conhecimento se laiciza e progride. Esta forma de religiosidade e esta concepção do divino em Empédocles é que exatamente lhe permitem, sem contradição, ser também homem de ciência.<sup>124</sup> Homem de ciência que se preocupou tanto com a fundamentação empírica de suas idéias, que nele se encontram até esboços de “experimentação”.<sup>125</sup> Pelo mesmo motivo religioso, por rejeitar a *hybris* e a desumanidade propostas pela Deusa-Verdade de Parmênides, é que Empédocles pode retomar a linha jônica de explicação da natureza sob a forma completa de teogonia e cosmogonia, linha que permanecera em suspensão em Heráclito<sup>126</sup> e Parmênides.<sup>127</sup> Comenta Jaeger: “Este lado da filosofia jônica da natureza – de onde brota em realidade toda a ciência natural posterior – volta à vida em Empédocles, que dá um grande passo para adiante na mesma direção. Donde ser perfeitamente natural para os filósofos gregos posteriores, desde os tempos de Platão e Aristóteles, mencioná-lo repetidamente, considerando-o o criador da teoria dos elementos e, portanto, da própria física, no sentido que davam a esta palavra”.<sup>128</sup> Portanto, a cosmogonia filosófica ressurgiu em Empédocles graças à mesma valorização da medida humana que estava implícita em sua noção de verdade e que deixava ao homem o campo da observação e do esforço de compreender, ao mesmo tempo que significava a veneração religiosa à sublimidade do divino, este sim, pairando com sua balança de ouro acima das contingências, no plano da absoluta verdade feita só da afirmação tautológica de si mesma.

A verdade que o homem vai construindo pela via do relacionamento e da medição das múltiplas experiências é bela justamente pela riqueza de seus

<sup>124</sup> Esta concepção de dupla verdade, a humana e a divina como reciprocamente incomensuráveis, aparecerá na visão-de-mundo dos renascentistas, impulsionando inclusive o desenvolvimento da ciência natural na fase do Renascimento. Sobre esta questão e sobre a influência da perspectiva pitagórica sobre os pensadores do Renascimento, veja-se, principalmente, MONDOLDO, Rodolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Losada, 1954.

<sup>125</sup> Através da famosa experiência da Clepsidra Empédocles mostrou a corporeidade do ar invisível, utilizando-a também para explicar a respiração e a circulação do sangue. (EMPÉDOCLES. *Da Natureza*, frag. 100). A este respeito ver FARRINGTON, 1957; BURNET, 1952, p. 260 e SCHÜHL, 1949, p. 299.

<sup>126</sup> Heráclito, 3 D e 6 D. Comenta Robin: “Quant à sa pensée ce qui en marque tout d’abord l’orientation, c’est l’indifférence hautaine avec laquelle il traite la physique particulière, se contentant de représentations populaires” (ROBIN, 1948, p. 87).

<sup>127</sup> A cosmogonia aparece no poema de Parmênides como sendo o próprio conteúdo da *dóxa*: a opinião relativa dos mortais, destituída de verdade absoluta.

<sup>128</sup> JAEGER, 1952, p. 130.



matizes e por sua variedade de forma:

*Assim como quando os pintores realçam com cores múltiplas os quadros sagrados – homens de saber profundo, hábeis em sua arte, cujas mãos escolhem os elixires multicores, para uma harmoniosa mistura segundo proporções verdadeiras, e daí fazem surgir a imagem e o reflexo de todas as coisas, criando árvores, homens e mulheres, animais dos bosques, pássaros e peixes que habitam na água e deuses também cuja vida é longa, cheia de oferendas.<sup>129</sup>*

A compreensão da realidade, mostra Empédocles a Pausânias, deve ser construída de vários elementos, aceitos em pé de igualdade, regidos pelo princípio democrático de *isonomía*. Porque assim é que está constituída a própria realidade. No plano do conhecimento a verdade aparece como “um quadro sagrado” se são utilizados de forma harmoniosa os vários tons, isto é, os multicoloridos dados sensíveis. Pois o conhecimento resulta de um laborioso esforço humano – humano desde as raízes – à semelhança do esforço do artista: o esforço racional de usar com proporcionalidade e equilíbrio a variedade dos informes sensíveis. O *lógos* humano não é senão esta habilidade e este esforço. Como se vê, Empédocles, exprimindo a laicização da cultura grega que acompanha a evolução da pólis, concebe o ato de compreensão através da analogia com o processo de criação da obra de arte. A demiurgia e o trabalho artístico, bem antes de Platão, já sugeriam ao homem o seu processo de apreensão da realidade.

Por trás dessa noção humanizada de *alétheia* e por trás dessa explicação do processo de conhecimento está a pólis. A pólis – Agrigento – que agora se democratiza, inclusive graças à atuação do próprio Empédocles.<sup>130</sup> As raízes órfico-pitagóricas de seu pensamento o predispunham à aceitação e à defesa do princípio de igualdade, em oposição aos fundamentos ideológicos da aristocracia que transparecem num Heráclito, num Xenófanes ou num Parmênides. À “aristocracia do espírito” manifestada por esses pensadores, Empédocles contrapõe a sua religiosidade órfica de fundamentação popular.<sup>131</sup> Eis por que a verdade para ele precisa ter base nas experiências que qualquer mortal pode realizar. E a razão – como lei democrática que se estabelece face às múltiplas opiniões – é proporção e acordo. Reproduz-se na esfera do conhecimento o confronto democrático entre as reivindicações do *dêmos*, que tendem às exigências individuais,

<sup>129</sup> Empédocles: “Da Natureza”, 23 (segundo trad. de Y. Battistini, o.c., pag. 135).

<sup>130</sup> GLOTZ, Gustave. *Histoire grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. t. 2, p. 680. CLOCHÉ, Paul. *Le monde grec aux temps classiques*. Paris: Payot, 1958, p. 39.

<sup>131</sup> THOMSON, 1955, p. 244.

e a tendência conservadora expressa na *thémis* aristocrática. Entre as *dóxai* dispersivas e a *thémis* de índole absolutista, o *nómos* democrático estabelece o equilíbrio. Neste acordo, nem a facção da multiplicidade, nem a da unidade decide isoladamente. Nem tirania dos sentidos, nem do *lógos*. O resultado é uma multiplicidade menor do que a anárquica multiplicidade dos sentidos, é a multiplicidade mínima indispensável para que os sentidos não sejam negados em sua reivindicação básica: de que a realidade é múltipla e móvel. Quem restringe os inumeráveis dados sensíveis a esta multiplicidade mínima é o agente unificador: o *lógos*. A razão aparece assim como o próprio princípio de economia que organiza a visão da realidade. Razão e sentidos, democraticamente, se conjugam para a composição da verdade humana: este “quadro sagrado” que os mortais pintam com habilidade e esforço e mostram, em oferenda, ao olhar dos deuses.

E porque os fundamentos da verdade são a experiência humana e a razão humanizada é que a verdade pode ser comunicada à consciência do próximo, no solo horizontal da isonomia, “da igualdade perante a lei”. À verdade obtida sem vias privilegiadas corresponde, no plano da comunicação, o verdadeiro intercâmbio entre as consciências. Entre a consciência do filósofo e a de seu interlocutor. Entre Sócrates e o escravo de Mênon. Mas, antes, entre Empédocles e Pausânias.

### 3. *Mens sana in corpore sano*

Se Empédocles não teve sucessores, isto só é válido afirmar, como observa Burnet, em se tratando estritamente de filosofia, pois “a escola médica que fundou existia ainda no tempo de Platão e teve sobre ele influência considerável e ainda mais sobre Aristóteles”.<sup>131a</sup> Com efeito, diversos autores antigos ressaltaram as contribuições de Empédocles à fisiologia, sua posição destacada na medicina de seu tempo e sua atividade de terapeuta.<sup>131b</sup> Mais ainda: os próprios poemas de Empédocles revelam a índole biologista de sua visão-de-mundo, a transparecer

<sup>131a</sup> BURNET, 1952, p. 236.

<sup>131b</sup> Ver os completos informes doxográficos apresentados por BATTISTINI, 1955, p. 159 et seq., reproduzindo a clássica coletânea Diels-Kranz. Sobre a atuação de Empédocles como médico, principalmente: Diógenes Laércio, VIII, 61, 69 e 70; Plínio o Antigo, Suidas, Plutarco e Galieno (cf. Diels-Kranz 31 A 3); Aristóteles (De Anima 405 b). Sobre suas teorias biológicas e fisiológicas, principalmente; Aécio, IV, 22, 1 (Dox. 411) – que reproduz a explicação de Empédocles sobre a respiração e o fluxo do sangue em analogia ao funcionamento da clepsidra; Platão (Fédon, 96a-b); Aécio, V, 22, 1 (Dox., 434); Soranus (cf. Diels-Kranz 31 A 79 e 31 A 80); Aristóteles (De Gen. an., 764a). Sobre a teoria da percepção com base na fisiologia dos órgãos sensoriais e com base na doutrina dos poros e eflúvios: Teofrasto (De Sensu, 1 a 24); Platão. (Mênon, 76c); Aécio (IV, 16, 1). Sobre a alma-sangue, particularmente Aécio, IV, 58 (Dox., 391), Platão-Fédon, 96 a-b.

nas imagens que o filósofo emprega para a explicação do processo de organização e evolução da realidade. À luz da perspectiva biológica de Empédocles podemos aprofundar sua concepção de conhecimento verdadeiro, ao mesmo tempo que podemos novamente sentir atrás da visão-de-mundo do filósofo a vida da pólis, atrás de Empédocles – a democratização de Agrigento.

A ligação de Empédocles com o pitagorismo colocou-o, certamente, em relação estreita com Alcmeon de Crotona, médico pitagórico de grande renome na época.<sup>132</sup> Ora, Alcmeon explicava o corpo humano através de oposições – quente-frio, úmido-seco, etc. – aplicando à esfera biológica a noção de pares de opostos, típica do pitagorismo primitivo. Importante, porém, é ressaltar o seu conceito de saúde, que ele assim exprime:

*Saúde é a igualdade de direitos (isonomía) das funções seco-úmido, frio-quente, amargo-doce, e assim por diante; mas o poder singular (monarkhía) de qualquer par é deletério... Saúde é harmoniosa mistura das qualidades.*<sup>133</sup>

Como se vê, em Alcmeon de Crotona o princípio de isonomia explica a saúde física, numa evidente utilização de imagens retiradas da vida política. Saúde e doença se contrapõem, como isonomia e monarquia. A propósito escreve Pierre-Maxime Schühl: “A noção de *Dike* se projeta não somente da sociedade sobre o universo, mas também sobre o indivíduo: o médico Alcmeon de Crotona assemelha organismo a um Estado no qual a isonomia das forças corresponde à saúde, a doença sendo devida à preponderância monárquica de um dos elementos”.<sup>134</sup>

Comentando aquele texto de Alcmeon, escreve por sua vez Thomson: “Alcmeon descreve a saúde física em termos de uma constituição democrática. No corpo humano, como no corpo político, o bem-estar decorre da resolução de contradições internas”.<sup>135</sup>

Porém é Mondolfo que, a respeito, faz o comentário mais completo, ao afirmar: “Também o médico aparece como ministrador da Justiça (*Dike*), assim como em Heráclito eram as Eríneas para a ordem do macrocosmos: sua tarefa consiste em prestar auxílio aos elementos oprimidos, esforçando-se por

<sup>132</sup> Ver particularmente ZAFIROPULO, 1953, p. 99; BURNET, 1952, p. 238, 284; REY, A. *La jeunesse de la science grecque*. Paris: Albin Michel, 1933, p. 488.

<sup>133</sup> Alcmeon de Crotona, 4 D (em Kathleen Freeman: “Ancilla to the pré-socratic philosophers”, pag. 40).

<sup>134</sup> SCHÜHL, 1949, p. 193.

<sup>135</sup> THOMSON, 1955, p. 267.

debilitar o mal que, segundo observa Alcmeon, resulta de um desequilíbrio produzido pela violência de um elemento exercido sobre os demais, ou pela preponderância que as circunstâncias lhe outorgam. Assim, para debilitar o elemento preponderante o médico utiliza aquele que (longe de ser amigo ou aliado do que prevaleceu) seja seu maior inimigo. Quer dizer, o médico tem em sua atuação a mesma tarefa que tem o juiz no pleito ante o tribunal: mortificar o insolente e o prepotente e reestabelecer o equilíbrio (*isonomia*). Com este fim o médico utiliza meios aptos para produzir o efeito buscado: de modo que nesta extensão da noção de lei – nascida no terreno social – ao terreno físico, continua se afirmando a exigência originária, normativa e finalista da ordem e do equilíbrio”.<sup>136</sup>

Empédocles não usa, como Alcmeon, a contradição isonomia-monarquia apenas para explicar o funcionamento do organismo humano. A dimensão filosófica de seu pensamento resulta exatamente da universalização desta contradição extraída da pólis, pois “Empédocles em suma apenas estendeu ao mundo inteiro o sistema proposto por Alcmeon para o homem”.<sup>137</sup>

É importante observar: o universo para os gregos é sempre entendido como uma realidade dotada de animação, de alma, à semelhança de um organismo vivo. Até o momento de Empédocles, esta é uma constante, que reaparece, aliás, no *Timeu* de Platão na visão do cosmos dos estóicos. A noção mesma de *phýsis*, de natureza, tem um sentido fundamentalmente dinâmico<sup>138</sup>, que se conserva através das várias interpretações que vai recebendo na evolução do pensamento científico-filosófico dos gregos. No entanto, não é somente à imagem do ser vivo, na sua acepção biológica, que os filósofos constroem suas visões-de-mundo: a vida da pólis permanece como a sugestão primária para a consciência filosófica em desenvolvimento, transparecendo na conotação mais recuada dos vocábulos que o filósofo emprega e nos esquemas explicativos que adota. O exemplo de Alcmeon é extremamente elucidativo: a própria medicina está retirando da tensão inerente à vida da pólis a imagem para explicar o funcionamento do organismo humano. Quando, mais tarde, um Platão apresentar sua doutrina política através de constantes analogias com a medicina<sup>139</sup>, na verdade estará devolvendo à solução dos problemas da pólis imagens que se constituíram originalmente sob a influência da própria vida da cidade.

<sup>136</sup> MONDOLFO, 1960a, p. 67-68.

<sup>137</sup> ZAFIROPULO, 1953, p. 100.

<sup>138</sup> *Phýsis* é sinônimo de “gênesis”. Ver, a propósito, comentários de JAEGER, 1952, p. 26.

<sup>139</sup> BAMBROUGH, 1963, p. 98 et seq.

Empédocles segue a linha médica de Alcmeon. E explica o conhecimento através do sangue: “Porque o sangue que envolve o coração é nos homens o pensamento”.<sup>140</sup> Teofrasto, no *De sensu*, assim esclarece esta função do sangue para Empédocles<sup>141</sup>

*Teoria do pensamento e da ignorância: o pensamento nasce do que é semelhante; pensa-se pois com o sangue porque é neste que existe a mistura perfeita dos elementos.*<sup>142</sup>

A mistura perfeita é a estabelecida segundo o princípio de igualdade democrática, é a mistura regida pela isonomia. É o que Teofrasto deixa evidente no prosseguimento de sua exposição da teoria do conhecimento de Empédocles:

*A mistura igual do sangue faz os sábios, a mistura desigual, os loucos; a mistura na qual os elementos são raros e separados faz os obtusos e os laboriosos; a mistura de elementos condensados, os impetuosos.*<sup>143</sup>

Assim, para Empédocles, no organismo humano “a supremacia pertence ao sangue”, como reconhece Aécio<sup>144</sup>, mas pertence ao sangue, agente de conhecimento<sup>145</sup>, na medida em que nele se manifesta a perfeita mistura dos elementos, a harmonia democrática entre “iguais”, o princípio da isonomia. De fato, enquanto médico, Empédocles tinha de recusar a realeza e dissolver o Conselho dos Mil, “querendo fazer um conselho não de ricos mas de todos os verdadeiros democratas”.<sup>146</sup>

Percebemos melhor, agora, a dimensão que o princípio de isonomia está adquirindo no pensamento de Empédocles. É mais do que um princípio que deve reger a construção do conhecimento do homem sobre a realidade. Como diz o próprio Empédocles, “a compreensão cresce em função do que se encontra à disposição dos homens”.<sup>147</sup> O que os homens têm à sua disposição são, como vimos, as múltiplas experiências, os múltiplos dados sensíveis, que devem ser organizados sob a ação simplificadora e moderadora do *lógos*-medida. Todavia,

<sup>140</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 105.

<sup>141</sup> Ver também Platão: “Fedon”, 96 a-b.

<sup>142</sup> Teofrasto: “De Sensu”, 10-11 (em Y. Battistini, o.c. pag. 185 - complementos doxográficos sobre Empédocles).

<sup>143</sup> Teofrasto: “De Sensu”, 12 (idem, pag. 186).

<sup>144</sup> Aécio, IV, 5, 8 (dox. 391) – idem, pag. 188.

<sup>145</sup> Sobre a conciliação entre as duas almas em Empédocles – a alma-sangue (“Da natureza”) e a alma que reencarna através da metemotose (“Purificações”), ver ZAFIROPULO, 1953, p. 95 et seq.

<sup>146</sup> Diógenes Laércio, VII, 63 e 66.

<sup>147</sup> Empédocles: “Da Natureza” frag. 106.

o princípio que estrutura a compreensão – a igualdade de valor entre os dados sensíveis e a paridade de direitos entre os sentidos (o múltiplo) e a razão (a unidade) – não é apenas um princípio formal, de vigência somente na esfera do conhecimento. A esta altura do pensamento grego as esferas epistemológica, lógica e ontológica não conhecem, ainda, descontinuidade. Além disso, a visão globalizadora do pitagorismo a que Empédocles se filia exige que o fundamento do conhecimento não seja um puro arbítrio, um *nómos* convencional e instável, mas um *nómos* sagrado que exprime a própria estrutura orgânica do homem, a tessitura harmônica de sua alma e a essência do universo.<sup>148</sup> O princípio responsável pela compreensão correta da realidade é o mesmo que sustenta a alma-sangue e lhe garante a saúde. Em Empédocles, o conhecimento verdadeiro, além de belo “como um quadro sagrado” pintado em honra dos deuses, é são. Exprime a saúde do organismo, esta saúde resultante da isonomia, do equilíbrio paritário entre os componentes do corpo e, em particular, entre os componentes da alma-tímida, a alma que conhece.

Já se começa a perceber que, para Empédocles, a noção de verdade, embora humanizada, não tem a acepção estritamente convencional e relativista, que terá nos sofistas. Górgias, cujo nome é tradicionalmente ligado ao de Empédocles<sup>149</sup>, na verdade seguirá caminho bem diverso do Agrigentino, ao desvincular por completo o *nómos* da *phýsis*.<sup>150</sup> Em Empédocles a verdade se fundamenta na natureza do homem, como expressão de um organismo saudável e uma alma equilibrada pela isonomia. Mas, por outro lado, a natureza humana apenas reproduz a organização intrínseca do próprio *κόσμος*. Por isso, sem perder sua feição humanizada, a verdade se reveste de estabilidade e de sacralidade. Não esquecer que Empédocles segue a linha do pitagorismo, tentando, ao que tudo indica, reunificar a seita e extinguir a divergência entre acusmáticos e matemáticos.

A posição do Empédocles-médico, seguidor de Alcmeon de Crotona, deixa evidente também que, para ele, a salvação da vida do indivíduo é a mesma

<sup>148</sup> Empédocles representa exatamente a acepção de *nómos* assim descrita por J. Walter Jones: “Until then *nomos* preserved much of its old sense of any living group’s way of life. But in group life there is always a tendency to identify what is habitually done with what ought to be done; to confuse is with ought. On the one hand the meaning of *nomos* is broadened to refer to the members not only of limited groups but of the whole universe, including the gods at the one end and the animal world at the other, indeed even inanimate things conceived of as being moved by some force analogous to life. Here *nomos* implies goodness or value, being the equivalent of *eunomia*”. (JONES, 1956, p. 34).

<sup>149</sup> Suidas (Dox. 31 A 2); Pseudo-Aristóteles, 30; Eliano, V. H., XII, 32; Filostrato, 156; Sextus: Adv. Math., VII, 6; Quintiliano, III, 1; Aristóteles: Sofista, 183 (Dox. 31 A 17 a 31 A 19). Em complementos doxográficos: Y. Battistini, o.c.

<sup>150</sup> Ver, particularmente, DUPRÉEL, 1948, p. 61 et seq.

da vida da pólis. A isonomia garante a saúde do organismo humano, como garante a saúde do corpo da cidade. A isonomia condiciona a ciência permissível aos mortais, garantindo a compreensão correta sem desmedida, porque é também garantia da sanidade da alma. Verdade (no plano epistemológico), piedade (no plano religioso), correção (no plano ético) e saúde (no plano fisiológico) se correspondem como expressões várias do mesmo princípio de isonomia. Ao contrário, a tirania é sinônima dessa des-medida, que ofende aos deuses como *hybris* abominável e leva os homens à perdição do erro e da doença. A tirania: uma loucura.

É, portanto, também como médico que Empédocles combate a tirania em Agrigento e tenta persuadir os homens de sua cidade a “cessarem suas dissensões e a seguirem uma política de igualdade”.<sup>151</sup> A piedade religiosa que o leva a condenar a *hybris* – deixando ao absoluto a sua absoluta e eleática verdade – nele se associa à compreensão científica do médico. É com espírito religioso-científico, perfeitamente compreensível num pensamento pitagorizante do século V a.C., que Empédocles interfere na vida política de Agrigento lutando pela democracia. Sua luta política assume, a seus próprios olhos, o caráter de missão: missão sagrada de médico dos homens e da pólis.

Mas para permanecer fiel à isonomia que produz beleza, verdade e saúde, a consciência do filósofo tem de se construir “em função do que se encontra à disposição dos homens”<sup>152</sup> e não pode, no ato da comunicação com o próximo, exprimir nada “além do que abraça a compreensão dos mortais”.<sup>153</sup> O *lógos* só é saudável e salvador se, partindo da raiz humana das múltiplas experiências, conserva-se humanizado em sua comunicação. A consciência do próximo – deste tão próximo que é discípulo e amigo – é condição indispensável para a preservação da sua consciência do filósofo. O discípulo: este interlocutor, este remédio.

Por isso, ao discurso altaneiro, pessimista e sibilino de Heráclito e à mensagem-quase-silêncio da desumanizada Deusa-Verdade de Parmênides, Empédocles contrapõe o sagrado *lógos* humano, fundamentado nas experiências comuns e na igualdade entre os homens. *Lógos* belo e saudável porque vive na comunicação entre as consciências “iguais perante o *nómos*”, *lógos* intercambiado, *dia-lógos*. Assim:

*Escuta, Pausânias, filho do prudente Anquíto.*<sup>154</sup>

<sup>151</sup> Diógenes Laércio, VIII, 72.

<sup>152</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 106.

<sup>153</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 2, 9.

<sup>154</sup> “Ici le créateur parle en toute conscience de son MOI créateur à un TOI donc l’instruction sera le but de son oeuvre” (ZAFIROPULO, 1953, p. 115).

#### IV. A ISONOMIA NO KÓSMOS

##### 1. *A igualdade das raízes*

Parmênides havia levado às últimas conseqüências o monismo corporalista dos filósofos jônicos. Seu ser único e corpóreo<sup>155</sup> é necessariamente finito e imóvel. Sem dúvida, é a partir da ciência sobre o mundo físico – a cosmogonia e a cosmologia milesianas – que Parmênides concebe o ser<sup>156</sup>, transportando esta concepção para o plano lógico, desde que rejeita a validade do testemunho dos sentidos e segue a via da pura persuasão racional. Do fundo da concepção da *physis* dos jônicos, Parmênides extrai então a evidência imutável do “o que é – é”, evidência que “nenhum mortal em suas concepções consegue ultrapassar”.<sup>157</sup> Parmênides apresenta-nos assim um “corpo lógico”, coeso, pleno, intemporal. A melhor maneira de compreendê-lo talvez seja a de “concebê-lo como uma extensão cuja indivisibilidade e cuja continuidade são inteiramente inteligíveis, uma extensão inteligível sem partes, como o será mais tarde a extensão cartesiana”.<sup>158</sup> “O que é”, enquanto corpóreo, não é para Parmênides, nem puramente abstrato, nem puramente sensível: é mais propriamente uma imagem geométrica, nascida do contato com a ciência pitagórica.<sup>159</sup> Platão mostrará no *Parmênides* e no *Sofista* que é justamente esta espacialidade – sutil reduto da corporeidade – que imobiliza a forma e impede a construção da ciência. E então substitui a concepção da “idéia” dos primeiros diálogos, eleaticamente isolada e estática, pela “idéia” descorporificada e inespacial, dotada, por isso mesmo, de dinamismo puramente inteligível.<sup>160</sup>

Em Parmênides a fusão entre o plano lógico e o ontológico – “é a mesma coisa pensar e ser”<sup>161</sup> – resultara na corporificação do “o que é”. Esta insuficiente formalização do princípio da logicidade transparece então na visão da realidade como necessariamente destituída de movimento, de devir. Eis por

<sup>155</sup> Parmênides: “Da Natureza” VIII, 43. Burnet concluirá daí, a nosso ver anacronicamente, que Parmênides é o pai do materialismo (BURNET, 1952, p. 210).

<sup>156</sup> ROBIN, 1948, p. 105.

<sup>157</sup> Parmênides: “Da Natureza” VIII, 61.

<sup>158</sup> ROBIN, 1948, p. 106.

<sup>159</sup> BRÉHIER, 1949, v. 1, p. 63. Ver também MONDOLFO. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1945, p. 82 e ZAFIROPÚLO, 1950, p. 113.

<sup>160</sup> Ver particularmente RODIER, G. Sur l'évolution de la dialectique de Platon. In: \_\_\_\_\_. *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1957, p. 64 et seq.

<sup>161</sup> Parmênides: “Da Natureza”, 3.



que Parmênides mostra que a partir da *phýsis* única – e corpórea – dos jônicos decorre, por via de coerência, a negação da cosmogonia que estava sendo a perspectiva em que mitólogos e filósofos vinham buscando a compreensão da realidade. Cosmogonia e cosmologia têm que aparecer como puras opiniões dos mortais, desprovidas de certeza. O impasse estava criado para o pensamento científico-filosófico e se mostrará ainda mais claramente nas “aporias” de Zenão de Eléia.<sup>162</sup> Burnet o exprime muito bem: “A filosofia, de agora em diante, devia deixar de ser monista ou deixar de ser corporalista. Não podia deixar de ser corporalista porque o incorpóreo era ainda desconhecido. Deixou então de ser monista”.<sup>163</sup>

Esta saída de Empédocles. O resultado daquela sua teoria do conhecimento, exposta no começo do poema *Da natureza* é a justificativa de seu pluralismo cosmológico. A exigência unificadora da razão não pode se exercer tiranicamente, esmagando as reivindicações da “assembléia” dos sentidos que clamam pelo reconhecimento da multiplicidade e do movimento no real. Assim a isonomia entre sentidos e razão leva à compreensão da realidade em termos de pluralismo, no qual o múltiplo que explica, o múltiplo condicionante, é menor que o múltiplo explicado – múltiplo condicionado e percebido. O poder contendor da razão o exige. A avareza do princípio de unidade garante a economia da visão-de-mundo e, conseqüentemente, sua maior compreensibilidade. Deste modo a razão impõe à multidão dos sentidos a exigência de que a realidade se fundamente no menor múltiplo indispensável à compreensão do real enquanto dotado de multiplicidade e movimento. Estabelece-se o equilíbrio entre as facções do Um e do Múltiplo, através do *nómos* democrático. O resultado do acordo entre razão e sentidos é a afirmativa da existência na realidade de quatro “raízes”.<sup>164</sup> Revive a *tetrakýs* pitagórica.<sup>165</sup>

<sup>162</sup> Ver, principalmente, BROCHARD. Les prétendus sophismes de Zénon d'Elée. In: BROCHARD, 1954, p. 15 et seq.; REY, 1933, p. 156 et seq.; ZAFIROPULO, 1950, p. 146 et seq e ZAFIROPULO, J. *Vox Zenone*. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

<sup>163</sup> BURNET, 1952, p. 208.

<sup>164</sup> A expressão de Empédocles é realmente raízes (*rhizómata*). O termo “elemento” (*stoikebeíon*) é posterior: aparece pela primeira vez em Platão (Teeteto, 201 e). Ver a este respeito: BURNET, 1952, p. 259; ROBIN, 1948, p. 122.

<sup>165</sup> A aritmo-geometria pitagórica permitira a identificação de quatro “elementos” responsáveis pelos múltiplos aspectos da realidade: o 1 (ponto), o 2 (extensão), o 3 (superfície), o 4 (volume). Entendendo a unidade numérica também como mínimo de corpo, o pitagorismo primitivo via nos números 1, 2, 3, 4 a própria expressão da essência da realidade: a *tetrakýs* pela qual juravam os pitagóricos... Ver particularmente GHYKA, Matila. *Le nombre d'or*. Paris: Gallimard, 1931. v. 1, p. 33 et seq.; GHYKA, Matila. *Philosophie et mystique du nombre*. Paris: Payot, 1952, p. 13 et seq.; BACCOU, R. *Histoire de la science grecque*. Paris: Aubier, 1951, p. 103 et seq; MICHEL, 1950, p. 678 e MICHEL, P. H. *Les nombres figures dans l'arithmétique pythagoricienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

*... Antes de tudo aprende as quatro raízes de todas as coisas: Zeus que brilha e Hera que dispensa a vida, Aidôneus e Néstis que faz nascer por suas lágrimas a fonte dos mortais.*<sup>166</sup>

A identificação das raízes com o fogo, a terra, o ar e a água, num sentido apenas naturalista é, sem dúvida, uma interpretação excessivamente modernizadora e anacrônica. O pensamento de Empédocles permanece eivado de religiosidade: “O teogônico invadiu aqui o racional; porém neste processo a concepção genealógica e hesiódica fica reduzida à construção de princípios físicos”.<sup>167</sup> No tempo de Empédocles e na perspectiva pitagorizante não há contradição entre o científico e o religioso, entre o natural e o sagrado. Nem a religiosidade impede a humanização da compreensão: o homem é tanto mais pio quanto sua verdade se mantém nos limites de sua condição humana.

É da maior importância assinalar que para Empédocles as raízes são igualmente eternas<sup>168</sup> e imutáveis.<sup>169</sup> Não há mutação substancial:

*Eu te direi ainda outra coisa; não há nascimento para nenhuma das coisas mortais; não há fim pela morte funesta; há somente mistura e dissociação dos componentes da mistura. Nascimento é apenas um nome dado a este fato pelos homens.*<sup>170</sup>

É enorme a riqueza de idéias contida neste fragmento do poema. De saída vale ressaltar a confirmação, nele contida, de que Empédocles não é absolutamente relativista. Valorizando o universo do discurso humano e tornando o *lógos* imanente ao intercâmbio das consciências, ao *dia-lógos*, Empédocles não está com isso considerando qualquer discurso como verdadeiro. Permanece a distinção entre o *lógos*-verdade e a pura *dóxa*. “Nascimento é apenas um nome dado a este fato pelos homens”. Perdura a possibilidade da mera opinião sem raiz na realidade. Há palavras e palavras. A sabedoria está em encontrar aquelas palavras que exprimem a compreensão legítima, estabelecida de acordo com a realidade e, ao mesmo tempo, à dimensão do homem. Começamos a ver melhor: para Empédocles a compreensão do sábio reflete as raízes do *kósmos*; o conhecimento verdadeiro se opõe ao erro ou à simples *dóxa* porque descobre por trás do múltiplo inumerável, apreendido pelos sentidos, a multiplicidade fundamental,

<sup>166</sup> Empédocles - : “Da Natureza” frag. 6:1, 2, 3.

<sup>167</sup> JAEGER, 1952, p. 138.

<sup>168</sup> Empédocles: “Da Natureza” frag. 7.

<sup>169</sup> Empédocles: “Da Natureza” frag. 12.

<sup>170</sup> Empédocles: “Da Natureza” frag. 8.

menor – e portanto compreensível – das raízes. O *lógos* saudável do filósofo é à dimensão dos mortais que, como Pausânias, buscam a compreensão<sup>171</sup>, mas ao mesmo tempo este *lógos* se radica nos fundamentos da realidade. O dia-*lógos*, entre a consciência do filósofo e a consciência próxima do amigo-discípulo-interlocutor, reflete as raízes do universo. Este o *lógos* sagrado e humano: o diálogo entre as consciências se integra na harmonia do *κόσμος*.

A análise daquele fragmento de Empédocles desvela ainda outras idéias do filósofo. Através dele se percebe que fica atendida uma das exigências fundamentais dos sentidos: a de que seja acatada a multiplicidade que eles percebem no real. Porém a mesma ação unificadora exercida pela razão, e que reduzira a multiplicidade das raízes à mínima possível, continua a manifestar a sua índole e impõe que só afaste o mínimo da estabilidade absoluta. A dinâmica cosmogônica deve ser a mais próxima do esquema estático do eleatismo. Assim, as raízes não podem ser móveis por si mesmas: desaparece o “hilozoísmo” dos primeiros filósofos jônicos. A compreensão humana – que tem vários graus de acordo com o maior ou menor equilíbrio entre os componentes da alma – é tanto mais perfeita quanto mais próxima da unidade, embora jamais deva cometer o pecado de impiedade, a *hybris* de pretender se identificar com a unidade absoluta que é a condição própria de Zeus suserano, Zeus no alto, sereno com sua imóvel balança de ouro.

Deste modo, igualmente eternas e igualmente intransformáveis, as quatro raízes dão satisfação ao ímpeto centralizador da razão, ao *lógos*-um, ao *lógos*-padrão. Ao mesmo tempo respeitam o princípio da isonomia que as rege: nenhuma é anterior às demais ou fundamento ou princípio das demais. Desaparece a mono-*arkhé* e surge em seu lugar o conjunto desses “poucos”, desses *oligoí*, que assumem o governo do *κόσμος*. Estabelece-se a igualdade de direitos e de *status*; cada raiz tem a sua *moíra* que é sua inalienável “porção”, seu privilégio. Mas, no cosmos de Empédocles como na pólis democrática (mesmo na Atenas de Péricles), os “iguais” não são todos: nem todos têm o direito de cidadania e usufruem da igualdade perante o *nómos*.<sup>172</sup> Tal delimitação do princípio de igualdade surge na pólis democrática como surge o pensamento de Empédocles.

<sup>171</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 2, 8.

<sup>172</sup> “La conscience de la liberté n’a pu s’éveiller qu’au voisinage d’autres humains privés du pouvoir de disposer d’eux-mêmes et soumis à un maître qu’ils servaient et qui réglait leur vie. Certaines langues disent ‘libre’, et ‘non libres’, et les grecques déjà parlaient ainsi. Mais historiquement, quant à l’origine des notions, c’est l’existence d’hommes privés de liberté, d’esclaves, qui a éveillé chez les autres le

Todavia, ao lado desta restrição da igualdade, sinal de racionalização apolínea, eleática, aparece – tanto na pólis democrática quanto no pensamento de Empédocles – o *élan* dionisiaco, que desconhece barreiras definitivas, que irrompe impetuoso em nome da fusão “entusiasta”<sup>173</sup> de tudo em tudo. É o impulso órfico a afirmar a união substancial de todos os seres e a conceber o Todo numa evolução conjunta que torna provisório qualquer limite, passageira qualquer estrutura. Que faz do próprio homem este ser errante, cujo princípio anímico se reveste de todas as formas e atravessa as várias faixas da realidade segundo a doutrina da “metensomatose”. Diz Empédocles nas *Purificações*:

*Porque eu, com efeito, já fui rapaz e moça, planta e pássaro e peixe mudo do mar.*<sup>174</sup>

Assim, se por um lado se cumpre o edital da Deusa-Verdade do eleatismo e se nega o movimento como intrínseco às raízes, por outro não se pode recusar o dinamismo que os sentidos atestam na realidade. A solução segundo a isonomia e, ao mesmo tempo, mais próxima da estabilidade absoluta, do absoluto repouso do “o que é”, é a solução do sábio que é sábio porque se abeira do divino tanto quanto possível, mas dele guarda piedosa distância e permanece nos limites de sua humanidade. A solução só pode então consistir em considerar o movimento coextrínseco às raízes e puramente mecânico. Com isso a identidade de cada raiz consigo mesma permanece intacta (o que é – é o que é), enquanto fica preservado o princípio da isonomia: nenhuma raiz, tiranicamente, é o fundamento de onde as outras decorrem por mutação substancial e em relação ao qual permanecem dependentes. A forte dose de mecanicismo que aparece na visão-de-mundo de Empédocles – e que Tannery já ressaltara<sup>175</sup> antecipa a física de Leucipo e Demócrito e tem a função de fortalecer a lógica do sistema. Simultaneamente resguarda o princípio de isonomia na relação entre as raízes. A igualdade perante o *nómos* estabelece a delimitação dos direitos, ao mesmo tempo que supõe, entre os “iguais”, a relativa porém indispensável autonomia.

sentiment d'être libres”. (POHLENZ, 1956, p. 11). Esta tensão inerente à consciência mesma de liberdade entre os gregos torna-se inerente à própria expressão “democracia”. Explica Pohlenz: “A l'origine ce terme a dû être inventé par le camp aristocratique pour désigner un gouvernement qui serait aux mains non des ‘meilleurs’ mais du bas peuple, le ‘demos’.” (POHLENZ, 1956, p. 37).

<sup>173</sup> Ver particularmente DELATTE, A. *La conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1934, p. 21 et seq. e DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Boston: Bacon Press, 1957, p. 135 et seq.

<sup>174</sup> Empédocles: “Purificações”, frag. 117.

<sup>175</sup> TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*. Paris: Félix Alcan, 1887, p. 305 et seq.

A isonomia supõe e preserva a liberdade.

Eis porém que Empédocles distingue dois tipos de corporeidade na fundamentação do *κόσμος*: as quatro raízes (o corpóreo de si mesmo imóvel, porém movível) e o corpóreo mais fluídico, que se move e é motor: *phília* e *neîkos*.

## 2. *Phília e neîkos*

A mobilidade que os sentidos percebem na realidade, não sendo inerente às “quatro raízes”<sup>176</sup>, exige para ser justificada a intervenção de agentes motores responsáveis pela “mistura e dissociação dos componentes da mistura”.<sup>177</sup> *Phília*, o Amor, e *Neîkos* – a Discórdia, o Ódio – vêm assim compor com as raízes o quadro dos princípios responsáveis pelo governo do *κόσμος*. “O Amor enlaçante”<sup>178</sup>, como o chama Empédocles, age como força de atração entre os dissemelhantes (as raízes), enquanto o “Ódio pernicioso”<sup>179</sup>, exerce ação contrária: afasta as raízes. Mas já Aristóteles assinalava que, sob outro ponto de vista, o Ódio possui papel unificador, e o Amor separa<sup>180</sup>: o Ódio faz cada raiz se unir mais a si mesma – porção de água à água, porção de fogo ao fogo, e assim por diante – enquanto o Amor, aproximando as diferentes raízes, ocasiona a desagregação interna de cada uma delas. Mais adiante mostraremos as ressonâncias sociais desta imagem.

Para Empédocles uma força não é anterior à outra ou consegue extinguir definitivamente a outra. Diz ele:

*Porque, como estas duas forças existiam antes, elas existirão mais tarde e jamais, a meu ver, o tempo infinito estará vazio das duas.*<sup>181</sup>

Estabelece-se a paridade na ação das duas forças, impedindo que uma delas assuma completamente o controle do cosmos. Amor e Ódio são “iguais”, atuam de acordo com a isonomia. Ao Eros hesiódico, que respondia pela construção sistemática da *Teogonia* e justificava a vinculação genealógica da família universal, Empédocles acrescenta o princípio da discórdia que – Hesíodo não percebera – é do mesmo modo necessário e fundamental para explicar os antagonismos do *κόσμος*, a partir de seus começos divinos.

<sup>176</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 6, 1.

<sup>177</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 8, 3.

<sup>178</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 19.

<sup>179</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 17, 19.

<sup>180</sup> Aristóteles – “Metafísica”, A; 4, 25.

<sup>181</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 16.

Empédocles estabelece ainda a paridade entre *Phília*, *Neíkos* e as quatro raízes. Do mesmo modo que as raízes *Phília* e *Neíkos* são corpóreos – como já ressaltara Aristóteles.<sup>182</sup> E o próprio Empédocles afirma que o “Ódio tem peso igual a cada uma das raízes, e o Amor está entre elas, igual em comprimento e largura”.<sup>183</sup> Além disso todos os seis têm a mesma “idade”: a perspectiva genealógica que sustentava a visão teogônica de Hesíodo, e justificava o *status* social do indivíduo na pólis aristocrática – está banida.<sup>184</sup> Através das imagens que emprega, percebe-se que Empédocles pretende estabelecer perfeita paridade entre os *olígoi* que decidem do destino do *kósmos*.

E no fundo esta lição: o princípio de economia racional que está regendo a visão-de-mundo de Empédocles e que o levava a dizer que “no todo não há nada vazio nem supérfluo”<sup>185</sup> determina que quatro seja o número mínimo indispensável de princípios para a compreensão estática do mundo; porém a dinâmica do universo exige, para ser compreendida, mais amplo condicionamento. Os *olígoi* são necessariamente e definitivamente seis. Este o limite da concessão que a razão faz às reivindicações dos sentidos: ultrapassá-lo é outra forma de des-medida. Nem o um-absoluto do divino em sua transcendência, nem o múltiplo qualquer das opiniões dispersivas e insensatas: a compreensão sábia do filósofo é esta, intermediária, feita do múltiplo-com-medida. Porque é assim também que se constitui o *kósmos* em seus fundamentos. Empédocles repete, renovada, a lição do pitagorismo primitivo: a realidade resulta do *ápeiron* (ilimitado) + *péras* (limitado): a realidade é o “limitado”. Todavia, com Empédocles, a divina *tetraktýs* se humaniza devido à ação dos dois elementos dinamizadores, que permitem ligar a compreensão da realidade à sua aparência.

Mas de onde provém esta noção de forças de atração e repulsão, de decisivo papel na construção da compreensão empedocleana do universo?

À primeira vista parece ter conotação estritamente mecanicista. No entanto, tal modo de interpretar o sentido de *Phília* e *Neíkos* é, sem dúvida, um anacronismo, uma projeção de concepções científicas posteriores, elaboradas com nitidez pelo pensamento moderno, mas inadequadas para explicar a compreensão

<sup>182</sup> Aristóteles: “O amor para Empédocles é ao mesmo tempo causa eficiente, pois que aproxima as coisas, e causa material, pois que constitui uma parte da mistura” (“Metafísica” A, 10, 1075 b 3).

<sup>183</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17, 19 e 20.

<sup>184</sup> “A ordem aristocrática do velho pensamento teogônico, todo baseado na diferença de posição, idade e genealogia, fica superado agora pela igualdade democrática de todas as forças elementares e motoras que constituem o cosmos de Empédocles”. (JAEGER, 1952, p. 141).

<sup>185</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17: 19, 20.

da realidade de um pensador grego do século V a.C., principalmente de um Empédocles pitagorizante. As próprias expressões *Phília* e *Neíkos* sugerem experiências básicas de outro tipo. Não esquecer o biologismo de Empédocles que é um dos traços mais fortes de seu pensamento. Jaeger tem razão quando comenta: “Os nomes de Empédocles correspondem a algo totalmente distinto: a dois poderes que reinam igualmente através dos mundos inorgânicos e orgânicos. Empédocles trata mais propriamente de compreender os processos inorgânicos em termos de vida orgânica do que ao contrário”.<sup>186</sup> Eis também por que Zafropulo vê em todo o sistema de Empédocles a permanência da perspectiva animista.<sup>187</sup>

Mas as analogias empregadas por Empédocles para a explicação do cosmos não são apenas de natureza biológica. Aliás, como vimos, o próprio conceito de equilíbrio orgânico, que Empédocles herda de Alcmeon de Crotona, deixa transparecer experiências de cunho social e político. Tanto que Jaeger – um dos poucos autores que usa a experiência política do filósofo para esclarecer aspectos de seu pensamento – escreve: “A cosmologia de Empédocles comparte com suas antecessoras, as cosmologias de Anaximandro ou Heráclito, um traço característico de todo pensamento cosmológico grego: a interpretação dos processos naturais por meio de analogias tomadas à vida política e social do homem”.<sup>188</sup>

A nosso ver, no entanto, ninguém foi tão longe quanto Cornford na explicação de *Phília* e *Neíkos* com base no universo sociopolítico. Vale a pena transcrever integralmente a passagem em que ele expõe a sua interpretação: “Se estreitamos nossa analogia com os processos e fatores da organização tribal, o Amor que atrai todos os elementos para a massa indeterminada, chamada Esfera, corresponde à solidariedade da tribo toda. Discórdia, ou disputa, é a força desintegradora, que causa segmentação em grupos menores. Cada grupo, como um clã, tem uma solidariedade própria, uma consistência interna. A separação do dissemelhante é o mesmo fato da junção do semelhante – terra à terra, água à água, e assim por diante; assim a ação de *Neíkos* pode também ser interpretada como a atração de semelhante pelo semelhante – causa da diferenciada e orgânica solidariedade de grupos dentro de um grupo maior, de clãs dentro de uma tribo”.<sup>189</sup>

Da observação de Aristóteles de que, sob certo ponto de vista, o

<sup>186</sup> JAEGER, 1952, p. 139.

<sup>187</sup> ZAFIROPULO, 1953.

<sup>188</sup> JAEGER, 1952, p. 140.

<sup>189</sup> CORNFORD, 1957, p. 63.

Amor é que separa e o Ódio reúne<sup>190</sup>, Cornford extrai um sentido estreitamente vinculado à vida política. Mostra que é relativo o papel unificador do Amor como é relativo o papel desagregador do Ódio porque, na verdade, há dois tipos de solidariedade social: a do todo tribal e a dos grupos menores, que se diferenciam dentro da tribo.

É bem verdade que a interpretação de Empédocles proposta por Cornford – como, de um modo geral, todo o pensamento grego – pode e deve ser olhada com certa reserva. Explicando o pensamento filosófico grego a partir de representações coletivas, sob a declarada influência das investigações sociológicas e etimológicas de Dürkheim e Lévy Brühl<sup>191</sup>, Cornford consegue realmente um extraordinário esclarecimento de esquemas míticos e filosóficos. Bréhier, em lúcido trabalho dedicado à análise do livro de Cornford, reconhece que Cornford conseguiu explicar “talvez melhor do que qualquer outro, o conteúdo das imagens míticas”.<sup>192</sup> Bréhier também admite que “a igualdade dos elementos de Empédocles, sua segmentação pela influência da Disputa, sua solidariedade resultante da Amizade contêm traços muito visíveis de uma influência social”.<sup>193</sup> Bréhier reconhece mais ainda: “Que a linguagem dos pré-socráticos implica que eles ‘imaginam’ as coisas da natureza como formando entre elas uma sociedade, e que as regras desta sociedade lembram regras muito primitivas”.<sup>194</sup> Mas Bréhier, após discutir as hipóteses subjacentes ao trabalho de Cornford, escreve: “podemos nos indagar o que Cornford realmente explicou, se foram propriamente as idéias filosóficas, ou antes as imagens familiares que as revestem”.<sup>195</sup>

Até certo ponto estamos de acordo com a crítica de Bréhier. O sociologismo da Escola Sociológica Francesa, que sustenta a interpretação de Cornford, a nosso ver leva-o a negligenciar aspectos importantes da visão-de-mundo dos primeiros filósofos gregos, como a presença aí de outros tipos de

<sup>190</sup> Aristóteles: “Metafísica” – A; 4, 25.

<sup>191</sup> “For our guide we take the theorem, maintained by the new French school of sociologists, that the key to the religious representation lies in the social structure of the community which elaborates it. To Professor Émile Durkheim and his colleagues of the *Année Sociologique* I owe the solution offered of this fundamental problem of Olympian religion. I seem to myself, also, to have here found light thrown upon certain singularly abstract schemes of conception, which persist throughout ancient philosophy – for instance, the grouping of the four elements, and the separation and reunion of pairs of contrary qualities” (CORNFORD, 1957, p. viii – preface).

<sup>192</sup> BRÉHIER, E. Une nouvelle théorie sur les origines de la philosophie grecque. In: \_\_\_\_\_. *Études de philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, p. 39.

<sup>193</sup> BRÉHIER, 1955, p. 40.

<sup>194</sup> BRÉHIER, 1955, p. 39.

<sup>195</sup> BRÉHIER, 1955, p. 39.



imagens, que não apenas as de lastro social. As imagens tomadas ao mundo biológico, aos inventos técnicos, ao trabalho artístico – são outras tantas constantes da linguagem dos filósofos antigos. Porque tende a reduzir toda a visão do filósofo às suas experiências sociais, Cornford de certo modo torna excessivamente “primitivas” as suas concepções, ao mesmo tempo que prende a visão do filósofo a um condicionamento social demasiadamente arcaico: a sociedade que está atrás de Empédocles, por exemplo, permanece tribal. Daí Bréhier sentir que Cornford conseguiu explicar certas imagens dos filósofos, não propriamente suas idéias. Estas, para serem esclarecidas, precisam do permanente recurso às imagens que o filósofo emprega – mas das imagens em seu conjunto, exprimindo uma experiência humana mais ampla e diversificada. Assim, se jogamos as imagens de fundo social com as outras – principalmente as sugeridas pelos processos técnicos, pela arte, pela medicina, pela investigação matemática – o pensamento de um filósofo como Empédocles perde o caráter excessivamente arcaico e fica, enquanto pensamento, mais perfeitamente elucidado. Além disso, consegue-se então sentir que as imagens de fundo social não refletem uma organização primitiva, tribal, mas uma pólis – a Agrigento da segunda metade do século V – já em avançado momento de sua evolução política. Mesmo que em *Philia* e *Neíkos* permaneçam ressonâncias sociais remotas – a tensão entre solidariedade tribal e a solidariedade dos vários clãs – a experiência social que as sugere é muito mais a da pólis democrática, com os interesses individuais regulados pelo *nómos* e com a permanente tensão entre oligarcas e democratas. A ação conjugada de *Neíkos* e *Philia* parece sugerir a própria imagem da pólis democrática como luta permanente. A isonomia se sustenta sobre fortes oposições.

### 3. *A ordem no progresso*

Sob as ações contrárias e equivalentes do Amor e do Ódio, as quatro raízes se aproximam ou se afastam e formam, por meio dos mecanismos de atração e repulsão, as coisas que os mortais percebem como se fossem dotadas de ilimitada variação qualitativa e de mutação substancial. À imagem aparência da realidade enquanto apenas sensível – série incontável e atordoante de mudanças qualitativas – Empédocles substitui a compreensão da humana sabedoria: a “compressão” do múltiplo percebido até o ponto em que a hipótese explicativa condiciona o real com absoluta justeza – “sem vazio nem supérfluo”.<sup>196</sup> Aí neste

<sup>196</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 13.

ponto, nesta “justa medida”, o “fiel” da balança com que o sábio pe(n)sa a realidade denuncia perfeito equilíbrio entre a unidade racional, o peso-padrão (a unidade tautológica do “o que é – é”) e a multiplicidade sensível que se coloca como objeto de pe(n)samento. De tal forma, que a hipótese, como mostrará Platão<sup>197</sup>, perde o caráter puramente metodológico e subjetivo e ganha *óntos*: o “fiel” aponta a estrutura mesma da realidade.

Na linha do pitagorismo e preparando o caminho para os atomistas, Empédocles conduz Pausânias ao des-cobrimento da verdadeira face do real. A aparência qualitativa se revela então sustentada no quantitativismo da proporção, do número, do movimento tão regulado que se faz mecânico. Transferindo para o macrocosmos as noções de “lei”, de “solidariedade” e de “contenda”, sugeridas pelos universos biológicos e sociopolítico, Empédocles lhes dá estrutura quantitativa e comportamento mecânico, conferindo-lhes estabilidade ao combiná-las com imagens provenientes das artes, das técnicas, das pesquisas matemáticas. O universo aparecerá como um organismo vivo, como o corpo humano ou como o corpo da pólis, mas dotado de uma perfeita regularidade de movimentos. A isonomia transferida para o *kósmos*, e aí alicerçada, ganha universalidade e, distanciada das paixões da pólis, pode agora servir de norma estável para a conduta política. Empédocles situa no *kósmos* os fundamentos últimos de sua luta pela democracia, conquistando, além dos motivos religiosos e médicos, outros motivos científicos para interferir nos acontecimentos da pólis. Aqui também Empédocles antecipa Platão.

No entanto, os mortais não compreendendo bem os acontecimentos da realidade, continuam a designá-los com nomes inadequados, falando de “nascimento” e “morte” em lugar de “mistura” e “separação” das indestrutíveis e inalteráveis raízes do *kósmos*. Comenta Empédocles:

*Eles não têm o direito de fazê-lo. E eu, todavia neste ponto também sigo o costume.*<sup>198</sup>

Vale a pena ressaltar: é dentro da linguagem humana, baseada em experiências comuns, que o filósofo deve situar seu *lógos*-discurso. Mas há uma linguagem humana “de direito”, a linguagem da compreensão que o homem deve e pode alcançar, e a outra linguagem: a “de fato”, a estabelecida pelo puro

<sup>197</sup> É o passo estabelecido por Platão na doutrina do Bem, o “anhipotético” (*República*) e depois desenvolvido principalmente na fase final de sua filosofia, no momento do *Filebo* e do *Timeu*. A este respeito ver, particularmente, ROBIN, Léon. *Les rapports de l'être et la connaissance d'après Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

<sup>198</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 9, 5.

costume, pelas puras experiências ainda não suficientemente compreendidas. Duas faixas de linguagem, ambas humanas: uma, filha do hábito, outra da compreensão; uma, expressão do costume, da tradição e da memória – a outra, expressão da tomada de consciência, que se atinge pela “compreensão”, pela unificação racional das múltiplas e comuns experiências. Ambas, no fundo, alicerçadas em experiências humanas comuns, corriqueiras e, portanto, comunicáveis. Assim, através das duas o filósofo pode se relacionar com os outros mortais. Através da linguagem-costume liga-se ao “outro” mais distanciado de sua visão compreensiva, este outro homem que ainda não realizou suficiente ordenação e simplificação de suas próprias experiências; através da linguagem-compreensão o filósofo se vincula a este outro-aí, este outro-próximo, este outro discípulo-interlocutor; Pausânias. Já se esboçam em Empédocles as variantes do diálogo democrático de Sócrates e o próprio processo de seleção do interlocutor-educando, a “docimasia” segundo o espírito do socratismo.

Vê-se também: para Empédocles, como depois para Platão, linguagem técnica e linguagem coloquial distinguem-se hierarquicamente, mas não se repudiam. Para Empédocles, como depois para Platão, pensar filosoficamente corresponde a ascender também dentro do universo da linguagem, realizando a dialética das imagens; pensar corresponde a buscar imagens mais unificadoras e compreensivas, baseadas em experiências mais amplas e estáveis.

Mas vale a pena insistir: em todas as faixas de linguagem há sempre alguém com quem o filósofo pode estabelecer a comunicação ou de suas experiências costumeiras ou de sua sintética compreensão da realidade. O trabalho docente do filósofo é, porém, o de levar o outro a passar de “nascimento” e “morte” a “mistura” e “separação”. Esta passagem é possível e desejável, são piedosa, pois se permanece pisando sobre o solo humano. Movendo-se do sensível-qualitativo para o inteligível matemático-mecânico purifica-se a alma com a ajuda da linguagem, curando-a progressivamente da ilusão, da insensatez e da idolatria da pura vida no sensível. E se aproxima a alma da fronteira com o divino, na qual deve permanecer, sem transgressão de limites, a sabedoria humana. Para o Empédocles-médico e para o Empédocles-religioso, como depois para Sócrates, pensar é curar a alma: pensando palavras como quem pensa feridas.<sup>199</sup>

A realidade que Empédocles apresenta a Pausânias é a realidade-para-a-compreensão, des-coberta pelo uso conjugado de múltiplas imagens sugeridas

<sup>199</sup> Sobre o Sócrates médico-da-alma ver, particularmente: Platão: “Sofista”, 230; JAEGER, 1957, p. 408 et seq.

por diversificadas experiências. Dentre essas imagens, as que constituem analogias com processos mecânicos são as que sobretudo garantem a racionalização das tensões percebidas no universo. Mas, no fundo, o princípio de isonomia é que decide da própria dinâmica universal: o mobilismo resultante das ações de *Philia* e *Neikos* é um mobilismo pendular, oscilação equilibrada entre o reino do Amor e o reino do Ódio.



A partir do fragmento 17 do poema *Da natureza*, Empédocles faz a descrição da luta entre os dois fluidos-forças antagônicos, luta que aparece como tensão entre o Um (a perfeita fusão das raízes tentada por *Philia*) e o Múltiplo (a perfeita separação das raízes buscada por *Neikos*). A descrição de Empédocles tem toda a aparência de um mito cosmogônico, como o terá depois o *Timeu* de Platão. Mas em Empédocles a *imagerie* do mito já permite sua tradução em termos de explicação racional, o que significa dizer que estamos diante não de um mito propriamente, mas, pelo menos em grande parte, diante de uma alegoria.<sup>200</sup>

Fiquemos um pouco na superfície da narrativa cosmogônica de Empédocles. O próprio filósofo de saída anuncia um duplo discurso: o do crescimento do Um até que apenas ele subsiste, e o da posterior divisão do Um até a instauração completa do Múltiplo.<sup>201</sup> Mas a isonomia entre *Philia* e *Neikos* prescreve a alternância de seus domínios, fazendo com que o Todo realize uma evolução cíclica, desdobrada em quatro “fases”:

Primeira fase: Parte-se da imagem eleática. O Todo é o *Sphaîros* em cujo centro, neste momento, está a *Philia*, enquanto *Neikos*, de fora, está impedido de atuar. É o momento da perfeita junção dos dissemelhantes (as quatro raízes) e o *Sphaîros* apresenta perfeita homogeneidade e unidade perfeita. O *Sphaîros* é então um pleno, contínuo, homogêneo, corpóreo – como o próprio Um de Parmênides ou o *ápeiron* de Anaximandro.<sup>202</sup>

Já se pode perceber: para Empédocles o “o que é” de Parmênides é apenas o “princípio” da realidade.

Segunda fase: Começa e avança a penetração de *Neikos* no *Sphaîros*. As

<sup>200</sup> Ver, principalmente: PÉPIN, 1958, p. 32 et seq. e ELIADE, Mircea. *Images et symboles*. Paris: Gallimard, 1952.

<sup>201</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17.

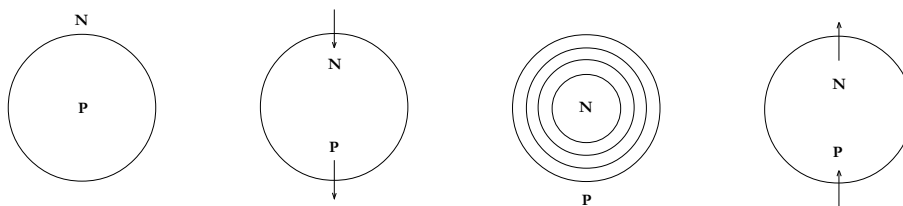
<sup>202</sup> A possibilidade de mistura perfeita só ficará racionalmente explicada no atomismo; Empédocles encaminha a solução dos atomistas com sua noção de *póros*, severamente criticada por Aristóteles.

raízes vão se afastando, tendendo à completa separação. É o momento do *Sphaîros*-tensão, pois nele combatem duas forças equivalentes e opostas. É o momento do Um-Múltiplo de Heráclito.

Terceira fase: *Neîkos* domina completamente enquanto *Philia* foi remetido para além dos limites do *Sphaîros*, que agora se apresenta constituído por quatro províncias perfeitamente distintas: a da terra, a da água, a do ar, a do fogo. Hera, Nestis, Aidôneus e Zeus estabelecem rígidas fronteiras entre seus domínios, fechados cada um em sua *moira*. O corpo do todo divino está dilacerado: “Todos os membros do deus foram apartados um dos outros”.<sup>203</sup>

Quarta fase: *Philia* penetra no *Sphaîros* e vai reconquistando a posição de supremacia que perdera. O todo é outra vez uma heraclítica unidade em tensão. O final desta fase de luta recolocará o *Sphaîros* na sua situação inicial: o ciclo recomeça.

Interpretando a concepção de Empédocles num sentido estritamente cosmogônico, podemos esquematizá-la através do seguinte gráfico das quatro “fases”:



Pode-se então perguntar em que fase estaria o nosso universo atual. Opondo-se a Zeller, Burnet já conseguiu provar que o nosso mundo só pode se situar na segunda fase do processo cósmico<sup>204</sup>: o nosso mundo é obra do avanço de *Neîkos* e manifesta a progressiva separação entre as raízes, a crescente supremacia da contenda, o enfraquecimento lento mas inevitável da solidariedade entre seus componentes. Embora as justificativas de natureza mecânica e embora as de fundamento em observações de fenômenos naturais, percebe-se nesta concepção do mundo atual o reflexo de uma pólis que, já no momento de Empédocles, apresentava sintomas de perigosa desagregação motivada pelo acirramento dos antagonismos entre grupos econômicos, partidos políticos, interesses individualistas. Mas repercute aí também aquela sombria imagem do

<sup>203</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 31.

<sup>204</sup> BURNET, 1952, p. 267.

mundo presente, pintada por Hesíodo em tons de profético pessimismo: o mundo que decaiu da “idade de ouro”, mundo de competição e árduo trabalho, mundo desta raça de ferro, último produto dos deuses, no qual

... o pai não se assemelhará mais ao filho, nem o filho ao pai; o hóspede não será mais caro ao hospedeiro, nem o amigo ao amigo, o irmão ao irmão, como nos dias passados.<sup>205</sup>

Em Empédocles a marca crescente da contenda manifestada pelo mundo humano, resultante da evolução econômica e social da pólis, recebeu fundamentação quantitativo-mecânica naquele jogo equilibrado entre as raças. O fundo nitidamente social do “mito das raças” de Hesíodo, aparece agora combinado com analogias referentes a outros setores da vida da pólis, já mais desenvolvidos. Resulta assim uma visão cíclica do processo cósmico, visão que contrabalança o pessimismo hesiódico com a perspectiva do retorno inevitável do Amor, que irá restituir ao Todo a união e a solidariedade.

Do ponto de vista estritamente físico a concepção cosmogônica de Empédocles é da maior importância. O princípio de isonomia que impõe a compensação das ações de *Philia* e *Neikos*, resulta no reaparecimento claro, em Empédocles, da doutrina do eterno retorno. Esta doutrina contém em si a idéia do equilíbrio relativo entre as forças do universo, como também a idéia da conservação perfeita da energia do universo formulada claramente pelo pensamento científico moderno já implícita na concepção do mundo físico dos cosmologistas gregos<sup>206</sup> e da qual Empédocles foi um dos principais precursores.<sup>207</sup> A isonomia que governa o *kosmos* assume, do ponto de vista da física, a feição de “princípio de indiferença”, que se opõe à representação de uma duração prolongada do mundo atual, ao mesmo tempo que rejeita o transpormismo unidirecional e finalista. O fluxo e o refluxo das tendências básicas do universo – absorção no Um, desintegração no Múltiplo – justificam a mudança, mas sem o abandono do equilíbrio subjacente, que se restabelece por compensação. A ordem no progresso.

Por outro lado, essa compensação perfeita entre as influências de *Philia* e *Neikos*, imposta pelo princípio de isonomia, ocasiona a perfeita continuidade na transformação do mundo físico. Assim, na fase de surgimento de nosso mundo,

<sup>205</sup> Hesíodo: “Les travaux et les jours”, 182-185.

<sup>206</sup> Ver, particularmente: SAMBURSKY, S. *The physical world of the Greeks*. New York: Macmillan, 1956.

<sup>207</sup> MUGLER, Charles. *Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris: Klincksieck, 1953, p. 47.

sob a crescente atuação de *Neikos*, as raízes vão se separando, num movimento que não deixa vazios, até que a mistura inicial do *Sphaîros* se transforma numa justaposição nitidamente diferenciada de esferas homocêntricas: no centro a terra, cercada pela água, a seguir o ar e o fogo<sup>208</sup> é dentro da progressiva evolução, causada pela separação das raízes<sup>209</sup>, que surge e se desenvolve o mundo biológico até o ponto de máxima complexidade em que aparece o homem. Empédocles mostra-se aqui, como tanto já se tem assinalado<sup>210</sup>, o grande evolucionista da antiguidade, precursor da própria noção darwiniana de “sobrevivência dos mais aptos”.

Porém o que importa, no momento, é extrair as conseqüências mais gerais da noção de equilíbrio universal sustentada pelo princípio de isonomia. Ora, como vimos, na segunda e quarta fase do ciclo cósmico, Empédocles faz reviver a idéia heraclítica de unidade-na-multiplicidade, de unidade em tensão. Ele chega a dizer:

*Na medida em que a troca eterna não tem jamais fim, nesta medida eles (o Um e o Múltiplo) permanecem imutáveis através do ciclo.*<sup>211</sup>

Na verdade não há completo afastamento nem do Amor nem do Ódio. A primeira e terceira fase aparecem como situações-limites que nunca se cumprem integralmente. Mugler percebe isso muito bem e comenta, a propósito da terceira fase: “É inútil classificar de fase, como foi feito desde os doxógrafos, este estado de separação perfeita. Nada no pensamento de Empédocles, tal como ele se apresenta de acordo com os fragmentos de seu poema, nos indica que o filósofo atribuisse qualquer duração a esse estado limite entre as duas grandes

<sup>208</sup> Ao objetivo de nosso trabalho não interessam os pormenores da cosmologia de Empédocles. Sobre o assunto, a obra mais completa talvez seja a já citada de MUGLER, 1953. Nela são examinados e admiravelmente esclarecidos vários aspectos da cosmologia de Empédocles, como: a “osmose” que se realiza nos limites do universo constituído, numa retomada da noção de respiração universal já encontrada nos pitagóricos e em Anaxímenes; a alternância entre os hemisférios do dia e da noite; a explicação do sol, etc.

<sup>209</sup> Na verdade Empédocles apresenta duas “evoluções”: a outra, que ele apenas sugere, é resultante do avanço do Amor (quarta fase), após o reino do Ódio. As duas “evoluções” correspondem aos dois discursos que ele anunciara no começo do fragmento 17. O transformismo às avessas da quarta fase produz a junção do que estivera separado (as raízes) e ocasiona, antes das espécies de nosso mundo, o surgimento de espécies frustradas que povoam um mundo onírico e surrealista: “Sobre a terra nasceram numerosas cabeças sem pescoço, braços erravam isolados e destituídos de ombros, e olhos vagavam sem fronte”. (“Da natureza”, frag. 57). Em Empédocles talvez já o pressentimento de que o real é o caso que se efetiva a partir de um sem-número de possibilidades.

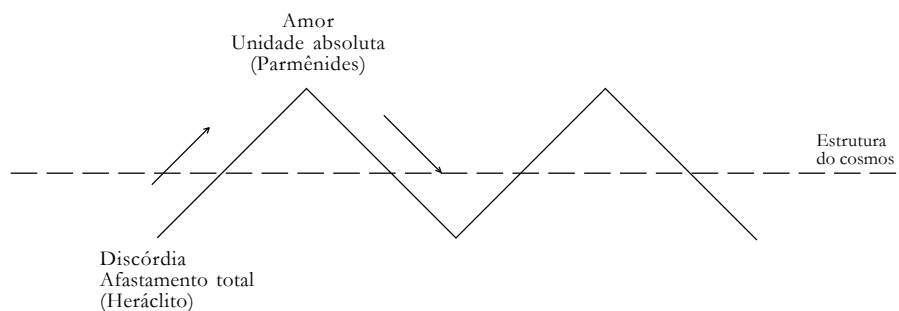
<sup>210</sup> Por exemplo, BURNET, 1952, p. 276.

<sup>211</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17: 12 e 13.

fases de seu ciclo cósmico, entre o reino do Ódio e a dominação do Amor”.<sup>212</sup> Mugler argumenta com o próprio princípio de indiferença que impediria o prosseguimento do ciclo caso o Todo atingisse a um momento de absoluta unificação ou de absoluta desagregação interna. Aliás o próprio Empédocles afirma claramente, referindo-se aos seis componentes básicos do *kosmos*: “Se, com efeito, eles continuamente se destruíssem, eles não existiriam mais”.<sup>213</sup>

Assim, o movimento cósmico seria verdadeiramente pendular: oscilação entre dois pontos-limites (o Um e o Múltiplo), inatingíveis plenamente, mas indispensáveis à compreensão da dinâmica universal. Teríamos, pois, apenas duas “fases”: aquelas em que o universo pode existir enquanto realidade móvel, múltipla, tensa. O puro reino do Amor (1ª fase) é na verdade apenas “princípio” de cosmogonia e de cosmologia. Do mesmo modo, o puro reino do Ódio é somente o múltiplo-radical, e realizado, mas condição necessária à compreensão do múltiplo-relativo que o universo apresenta. A primeira e terceira fases assumem, assim, mais propriamente um caráter de condições explicativas da realidade, de princípios de realidade. A realidade mesma é sempre esta, constituída simultaneamente, embora em relações variadas, de Um e de Múltiplo, de atração e repulsão, de *Philia* e de *Neikos*. O que existe é um duplo-e-mesmo processo de transformação do real, que faz do universo uma unidade em permanente tensão.

Schaerer compreende também o sentido profundo da visão cosmológica de Empédocles. E propõe para representá-la, o seguinte esquema<sup>214</sup>:



A estrutura do cosmos é a própria média entre as tensões opostas, o próprio equilíbrio entre *Philia* e *Neikos*. O mundo existe como resultado de um

<sup>212</sup> MUGLER, 1953, p. 41.

<sup>213</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17: 31.

<sup>214</sup> SCHAERER, 1958, p. 159.



acordo – mas este acordo só é possível e garante a duração do universo em mudança, devido à isonomia que o fundamenta.

Já Heráclito afirmara: “Este mundo, o mesmo para todos os seres, não foi criado por nenhum dos deuses ou dos homens; mas é, foi e será sempre um fogo eternamente vivo, que se acende com medida e se apaga com medida”.<sup>215</sup> O mesmo Heráclito explicando a duplicidade de tensões a que o real está sujeito também já dissera que “o caminho para o alto e o caminho para baixo são um só e mesmo caminho”.<sup>216</sup> É natural, portanto, que Empédocles pudesse estar falando em linguagem alegórica ao descrever duas “fases” sucessivas. Talvez estivesse exprimindo a visão de uma realidade que permanece realidade enquanto supõe duas possibilidades que ela jamais exaure: a de se fundir no Um absoluto, a de se dilacerar no Múltiplo total.

O próprio quadro pitagórico das dez oposições fundamentais já se estruturava supondo implicitamente, como mostra muito bem Milhaud<sup>217</sup>, as categorias do Mesmo e do Outro, que depois serão trazidas à tona da compreensão filosófica por Platão. Nada impede, portanto, que já em Empédocles a realidade fosse entendida como uma estrutura intermediária entre o Mesmo (o Um: o reino do Amor) e o Outro (o Múltiplo: o reino do Ódio). Ambos os reinos significariam a extinção da realidade, de nosso mundo. De nosso domínio comum, tecido de relações, estruturado na mudança e na transitoriedade: mundo dos mortais.

Neste mundo onde tudo é passageiro e relativo, também a alma passa e se relaciona. Numa realidade feita de tensões e, mesmo num momento em que avança a discórdia, o papel do filósofo é compreender o equilíbrio eterno que permanece subjacente nos fundamentos inalteráveis da realidade e que acaba por transparecer na ordem do tempo. Ao filósofo, que compreende a isonomia, ela, sim, reinante no *κόσμος*, cabe o esforço para permanecer na compreensão humana mais perfeita, sem ousar ultrapassar os limites da humanidade: ficar na fronteira do divino – eis a divindade reservada ao homem.<sup>218</sup> Ao filósofo se impõe, pelo mesmo respeito à isonomia, a atitude de diálogo com o próximo: somente assim seu *lógos* permanece são, porque sustentado pelas experiências comuns.

Mas ao filósofo cabe ainda a missão de democratizar a pólis, harmonizando-a com o *κόσμος* e trazendo a igualdade para o meio dos homens.

<sup>215</sup> Heráclito: af. 30 D.

<sup>216</sup> Heráclito: af. 60D.

<sup>217</sup> MILHAUD, 1934, p. 112.

<sup>218</sup> É certamente esta a natureza da santidade e da divindade que Empédocles se atribui. Ver: “Da natureza”, frag. 3, 5; frag. 23, 11.

**BIBLIOGRAFIA UTILIZADA**

- ARISTOTE. *La Métaphysique*. Traduction et notes de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1948.
- \_\_\_\_\_. *La constitución de Atenas*. Traducción de Antonio Tovar. Madrid: Clásicos Políticos, 1948.
- AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Minuit, 1962.
- BACCOU, R. *Histoire de la science grecque*. Paris: Aubier, 1951.
- BAMBROUGH, R. Plato's political analogies. In: LASLETT, P. (Ed.) *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell, 1963.
- BARKER, E. *Greek political theory*. London: Methuen, 1957.
- BASTIDE, G. *Le moment historique de Socrate*. Paris: Félix Alcan, 1939.
- BATTISTINI, Y. *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*. Paris: Gallimard, 1955.
- BEAUFRET, J. *Le poème de Parménide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- BERGE, D. *O lógos heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1948.
- BIDEZ, J. *La biographie d'Empédocle*. Gand: Clemm, 1894.
- BOURGEY, L. La médecine grecque des origines à la fin de l'époque classique. In: TATON, René (Dir.). *Histoire Générale des Sciences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. v. 1.
- BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Études de philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- BROCHARD, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954.
- BRUMBAUGH, R. *Plato's mathematical imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1954.
- BRUN, J. *Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960a.
- \_\_\_\_\_. *Platon et l'académie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960b.
- \_\_\_\_\_. *Aristote et le lycée*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- BUFFIERE, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- BURNET, J. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Greek philosophy*. London: Macmillan, 1955.
- CASSIRER, E. *Language and myth*. New York: Dover, 1946.
- CHANTRAINE. Le divin et les dieux chez Homère. In: ROSE, H. J. et al. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Vandoeuvres, Genève: Fondation Hardt, 1952. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, v. 1).
- CHROUST, A. H. *Socrates, man and myth*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- CLOCHÉ, P. *La civilisation athénienne*. Paris: A. Colin, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Le siècle de Périclès*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Le monde grec aux temps classiques*. Paris: Payot, 1958.
- CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1951.
- \_\_\_\_\_. *From religion to philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1957.
- CROISET, M. *La civilisation de la Grèce antique*. Paris: Payot, 1943.
- DEFOURNY, M. *Aristote: étude sur la politique*. Paris: Beauschene, 1932.
- DELATTE, A. *La conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1934.
- DEMAN, T. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1942.
- DIÉS, A. *La définition de l'être et la nature des idées dans le sophiste de Platon*. Paris: J. Vrin, 1932.

- \_\_\_\_\_. Introduction. In: PLATON. *La République*. Paris: Les Belles Lettres, 1947.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Boston: Bacon Press, 1957.
- DOYLE, P. *A history of political thought*. London: J. Cape, 1963.
- DUCHEMIN, J. *Pindare: poète et prophète*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- DUMONT, J. P. *La philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- DUPRÉEL, E. *Les sophistes*. Neuchâtel: Griffon, 1948.
- ELIADE, M. *Images et symboles*. Paris: Gallimard, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963.
- FARRÉ, L. *Heráclito: exposición y fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar, 1959.
- FARRINGTON, B. *Ciencia griega*. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- FIELD, G. C. *Plato and his contemporaries*. London: Methuen, 1948.
- FLACELIÈRE, R. *Devins et oracles grecs*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- FREEMAN, K. *Ancilla to the pre-socratic philosophers*. Oxford: Blackwell, 1956.
- FRENKIAN, A. *Études de philosophie pré-socratique*. Paris: J. Vrin, 1937.
- FRIEDLÄNDER, P. *Plato: an introduction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- GHYKA, M. *Le nombre d'or*. Paris: Gallimard, 1931.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie et mystique du nombre*. Paris: Payot, 1952.
- GIANNANTONI, G. *I cirenaici*. Firenze: Sansoni, 1958.
- GIGON, O. Die Theologie der Vorsokratiker. In: ROSE, H. J. et al. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Vandoeuvres, Genève: Fondation Hardt, 1952. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, v. 1).
- \_\_\_\_\_. *Les grands problèmes de la philosophie antique*. Paris: Payot, 1961.
- GLOTZ, G. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1928.
- \_\_\_\_\_. *História económica da Grécia*. Lisboa: Cosmos, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Histoire grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. t. 2.
- GOBLOT, J. J. L'événement de la pensée rationnelle et le miracle grec. *La pensée*, Paris, n. 104, août 1962.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- \_\_\_\_\_. *La religion de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- GRENET, P. *Aristote*. Paris: Seghers, 1962.
- GRIMAL, P. *La mythologie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- GUÉRIN, R. *Empédocle*. Paris: Gallimard, 1950.
- GUÉROULT, M. Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie. In: \_\_\_\_\_. *La philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1956.
- GULLEY, N. *Plato's theory of knowledge*. London: Methuen, 1962.
- GUSDORF, G. *La parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Mythe et métaphysique*. Paris: Flammarion, 1953.
- GUTHRIE, W. K. C. *Los filósofos griegos*. Buenos Aires: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1953.
- \_\_\_\_\_. *The Greeks and their gods*. London: Methuen, 1954.
- \_\_\_\_\_. Plato's views on the nature of the soul. In: \_\_\_\_\_. et al. *Recherches sur la tradition*

- platonicienne*. Vandoeuvres, Genève: Fondation Hardt, 1955. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, v. 3).
- HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tradução de J. Gibelin. Paris: Gallimard, 1954.
- HEIDEGGER, M. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.
- JACCARD, P. *Histoire sociale du travail*. Paris: Payot, 1960.
- JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Paidéia: los ideales de la cultura griega*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- JEANNIÈRE, A. *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*. Paris: Aubier, 1959.
- JOLY, H. *Hippocrate: médecine grecque*. Paris: Gallimard, 1964.
- JONES, J. W. *The law and the legal theory of the Greeks*. Oxford: Clarendon, 1956.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *The presocratic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- KITTO, H. D. F. *Les grecs: autoportrait d'une civilisation*. Paris: Arthaud, 1959.
- KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard, 1962.
- KUCHARSKI, P. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- LACHIÈZE-REY, P. *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*. Paris: J. Vrin, 1954.
- LORIAUX, R. *L'être et la forme selon Platon*. Paris: Desclée de Brouwer, 1955.
- LUCCIONI, J. *Xénophon et le socratisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- \_\_\_\_\_. *La pensée politique de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. *Socrate et la légende platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952a.
- \_\_\_\_\_. *Le problème de Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952b.
- MARIGNAC, A. *Imagination et dialectique*. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- MARROU, H. I. *De la connaissance historique*. Paris: Ed. du Seuil, 1959.
- MAZON, P. Sur une lettre de Platon. In: DIÈS, Auguste. *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1956.
- \_\_\_\_\_. (Éd.). *Théogonie; Les travaux et les tours; Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- MÉAUTIS, G. *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Éleusis*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- MENEZES, D. Mondolfo e as interrogações do nosso tempo. *Publicações da Faculdade Nacional de Filosofia*, Rio de Janeiro, n. 1, 1963. (Série Ciências Sociais).
- MICHEL, P. H. *De Pythagore à Euclide*. Paris: Belles Lettres, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Les nombres figures dans l'arithmétique pythagoricienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- \_\_\_\_\_. La Science Hellène. In: TATON, René. *Histoire Générale des Sciences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. v.1.
- MIELI, A. Panorama general de la historia de la ciencia. In: \_\_\_\_\_. *El mundo antiguo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952.
- MILHAUD, G. *Les philosophes géomètres de la Grèce*. Paris: J. Vrin: 1934.
- MOLINER, F. M. *Parménides*. Madrid: Gredos, 1960.
- MONDOLFO, R. *Moralistas griegos*. Buenos Aires: Imán, 1941.

- \_\_\_\_\_. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1945.
- \_\_\_\_\_. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Losada, 1954.
- \_\_\_\_\_. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán, 1952.
- \_\_\_\_\_. *El genio helenico*. Buenos Aires: Columba, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de cultura y de educación*. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Losada, 1959a.
- \_\_\_\_\_. *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba, 1959b.
- \_\_\_\_\_. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*. Buenos Aires: Hachette, 1960a.
- \_\_\_\_\_. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Eudeba, 1960b.
- MORA, J. F. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1951.
- MOREAU, J. Sur la signification du Parménide. *Revue philosophique*, Paris, avril-juin 1944.
- \_\_\_\_\_. *Réalisme et idéalisme chez Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- \_\_\_\_\_. L'idéalisme platonicien et la transcendance de l'être. In: DIÈS, Auguste. *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Aristote et son école*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- MUGLER, C. *Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris: Klincksieck, 1953.
- MUGNIER, R. *Le sens du mot "teios" chez Platon*. Paris: Vrin, 1930.
- MURRAY, G. *Five stages of Greek religion*. New York: Anchor Books, 1955.
- NIETZSCHE, F. *L'origine de la tragédie*. Paris: Mercure, 1947.
- NILSSON, M. P. *Historia de la religiosidad griega*. Madrid: Gredos, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.
- OTTO, R. *Le sacré*. Élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel. Paris: Payot, 1949.
- PÉPIN, J. *Mythe et allégorie*. Paris: Aubier, 1958.
- PESSANHA, J. A. A filosofia do historiador da filosofia. *Boletim de história do Centro de Estudos de História da F. N. Fi. da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, jun. 1961.
- \_\_\_\_\_. Aristotelismo e historicidade. *Boletim de história do Centro de Estudos de História da F. N. Fi. da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, ago. 1963.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- POHLENZ, M. *La liberté grecque*. Paris: Payot, 1956.
- PRÉLOT, M. *Politique d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- RAMNOUX, C. *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- REY, A. *La jeunesse de la science grecque*. Paris: Albin Michel, 1933.
- RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris: Ed. du Seuil, 1955.
- RIVAUD, A. Espace et changement dans le Timée de Platon. In: DIÈS, Auguste. *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1956.
- ROBIN, L. *La pensée grecque*. Paris: Albin Michel, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Les rapports de l'être et la connaissance d'après Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- RODIER, G. *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1957.

- ROHDE, E. *Psiche*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- ROSS, D. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- ROUGIER, L. *La religion astrale des pythagoriciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- \_\_\_\_\_. *La métaphysique et la langage*. Paris: Flammarion, 1960.
- SAMBURSKY, S. *The physical world of the Greeks*. New York: Macmillan, 1956.
- SAUVAGE, M. *Sócrates e a consciência do homem*. Rio de Janeiro: Agir, 1959.
- SCHAERER, R. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Paris: Mâcon, 1930.
- \_\_\_\_\_. *La question platonicienne*. Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1938.
- \_\_\_\_\_. *L'homme antique et la structure du monde intérieur*. Paris: Payot, 1958.
- SCHÜHL, P.-M. *Machinisme et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Platon et l'art du son temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- \_\_\_\_\_. *L'oeuvre de Platon*. Paris: Hachette, 1954.
- \_\_\_\_\_. Desmos. In: DIÈS, Auguste. *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1956.
- \_\_\_\_\_. *La fabulation platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960a.
- \_\_\_\_\_. *Études platoniciennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960b.
- \_\_\_\_\_. *Le dominateur et les possibles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960c.
- SOUILHÉ, J. *La notion platonicienne d'intermédiaire*. Paris: Félix Alcan, 1919.
- TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*. Paris: Félix Alcan, 1887.
- TAYLOR, A. E. *Socrates: the man and his thought*. New York: Anchor Books, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Plato: the man and his work*. New York: Meridian Books, 1956.
- \_\_\_\_\_. *The mind of Plato*. Michigan: Arbor, 1960.
- THOMSON, G. The first philosophers. In: \_\_\_\_\_. *Studies in ancient Greek society*. London: Lawrence & Wishart, 1955. v. 2.
- TOUCHARD, J. *Histoire des idées politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- UCHENKO, S. L. Clases y estructura de clase en la sociedad esclavista Antigua. In: \_\_\_\_\_. *Estado y clases en la antigüedad esclavista*. Buenos Aires: Platina, 1960.
- VERNANT, J. P. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- VOILQUIN, J. *Les penseurs grecs avant Socrate*. Paris: Garnier, 1964.
- WAHL, J. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris: J. Vrin, 1951.
- WERNER, C. *La philosophie grecque*. Paris: Payot, 1938.
- WINDELBAND, W. *History of ancient philosophy*. New York: Dover, 1956.
- WIGENIEWSKI, B. Sur la signification de l'apeiron d'Anaximandre. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 70, p. 47-55, 1957.
- ZAFIROPULO, J. *Anaxagore de Clazomène*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- \_\_\_\_\_. *L'école éléate*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Empédocle d'Agrigente*. Paris: Les Belles Lettres, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Vox Zenone*. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- ZELLER, E. *Socrates y los sofistas*. Buenos Aires: Endeba, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Outlines of the history of Greek philosophy*. New York: Meridian, 1955.

## **RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS**





**PRADEAU, Jean-François. *Le monde de la politique: sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997. (International Plato Studies, 8).**

A narrativa de Crítias, que ocorre no *Timeu* e no *Crítias*, exige de seu estudioso a construção ou sistematização de uma série de pressupostos. Não estamos diante de diálogos centrados na argumentação, na refutação, ou dialética entre personagens que buscam uma definição, uma compreensão em torno de algo. O personagem central dos textos analisados por Pradeau tampouco é Sócrates. E o diálogo que deveria conter a anunciada batalha entre Atenas e Atlântida é interrompido. As características citadas trazem alguns problemas, e o maior e principal deles é o da desqualificação da narrativa de Crítias como objeto de estudo, ou, pelo menos, o da sua desqualificação em meio à obra de Platão ou ao seu projeto filosófico como um todo. A desqualificação é legítima se, e somente se, aderimos aos pressupostos de um ou outro intérprete. A título de ilustração podemos citar a resenha de Thomas G. Rosenmeyer a um artigo<sup>1</sup> de Robert Brumbaugh que versava sobre os números no *Crítias*. Rosenmeyer diz:

*Sua tese é baseada em dois pressupostos, ambos amplamente aceitos: (a) o de que o Estado atlante consiste em “desunidade e desordem” e (b) o de que Platão persegue um objetivo filosófico sério escrevendo o Crítias.*

O segundo pressuposto, que é o que ora nos interessa, não é aceito por Rosenmeyer, que dirá mais adiante:

*O Crítias é uma plaisanterie composta por um homem velho que acabara de terminar uma obra maior sobre ciência física ou cosmologia e agora procurava relaxamento escrevendo uma paródia de ciência política do sexto e quinto séculos, ou utopia<sup>2</sup>.*

Platão, segundo Rosenmeyer, nunca terminou o diálogo porque não o achava importante. É legítimo o que diz Rosenmeyer? Sim, se, e somente se, aderirmos agora ao *seu* pressuposto, a saber, a crença em que Platão não terminou o diálogo porque não o julgou interessante.

Há os que pensam que Platão não o concluiu por ter morrido antes –

<sup>1</sup> ROSENMEYER, Thomas G. The numbers in Plato's *Critias*: a reply. *Classical Philology*, Chicago, v. 44, n. 2, p. 117-120, April 1949. Cf. p. 117.

<sup>2</sup> ROSENMEYER, 1949, p. 118.

caso de Plutarco –, há os que consideram a interrupção intencional, há os que, como Pradeau, acham que Platão interrompeu o *Crítias* para se dedicar às *Leis*, que não fugiriam aos e alargariam os objetivos daquele.

Se o diálogo foi desconsiderado por muitos estudiosos da obra de Platão (procurem dar uma vista d’olhos nos índices analíticos dos grandes comentários), por outro lado foi resgatado por uma raramente acadêmica tradição, aquela dos chamados atlantólogos. E aí é de se espantar a repercussão provocada por essa obra de Platão. Poucos são os que tenham lido algum diálogo de Platão, mas todo o mundo já ouviu falar de Atlântida, criação desse autor (pressuposto nosso, com o qual o atlantólogos obviamente não concordariam). Preocupados em localizar o “continente perdido”, viram nas descrições de Platão as pistas de que precisavam. Assim, por exemplo, ao descrever uma fruta de Atlântida como *ξύλινος* (de madeira), que produz bebidas, alimentos e ungüentos, sem nomeá-la com precisão, haverá alguém<sup>3</sup> que reconhecerá o coco e tomará esse elemento como fundamental para localização de Atlântida no entorno do arquipélago dos Açores, com suas ilhas remanescentes do enorme continente que se estenderia da altura da Irlanda, a Oeste, até a América do Sul (a 700 milhas Nordeste do estuário do Rio Amazonas). O importante de destacar aqui é que Albert Gessman, autor dessa teoria, precisa desconsiderar outras “informações” dadas por Platão, e, portanto, ele toma como *pressuposto* que o autor descreve, com alguns equívocos, algo que realmente existiu.

Essa introdução só nos serve para mostrar que o empreendimento do estudioso da narrativa de *Crítias* tem como tarefa maior expor, e quem sabe fazer alguém acreditar neles, seus pressupostos.

Pradeau já na introdução coloca sua própria posição: “não há outra interpretação possível e fecunda do diálogo que não seja a política<sup>4</sup>”.

Em primeiro lugar, é preciso refutar os atlantólogos, que se apóiam na reiterada afirmação de veracidade do discurso para considerá-lo um testemunho histórico. Para isso, basta (modo de dizer, porque o esforço não é de pouca monta) compreender o que Platão quer dizer com essa verdade. O conteúdo de um *ἀληθινὸς λόγος* em Platão se identifica com aquilo que é verificável historicamente, localizável no tempo e no espaço? Além disso, o fato de *Crítias* acreditar que conta uma história verdadeira faz da história uma história verdadeira?

<sup>3</sup> GESSMAN, Albert M. Plato’s *Crítias*: Literary Fiction or Historical Narrative?: Where Are We Standing in the Search for Atlantis?. *Language Quarterly*, Tampa, v. 7, n. 1-2, Fall-Winter 1968.

<sup>4</sup> PRADEAU, 1997, p. 8.

Ao invés de simplesmente nos apoiarmos nas falas dos personagens para interpretar o diálogo, é necessário compreender por que é aquele personagem um portavoz de uma história considerada verdadeira, quem é aquele personagem, e o que quer Platão com isso tudo no contexto de sua obra, de sua filosofia. Pradeau se esforça para, ao longo de seu texto, provar que a narrativa de Crítias é uma ficção que se apresenta como um discurso verdadeiro, e que consiste na construção de *tipos* de cidade – “um império excessivo e desequilibrado que ele [Platão] opõe à cidade justa da qual ele traçou um primeiro plano<sup>5</sup>” na *República*.

Na seção I.B, “Análise genérica da narrativa atlante”, o autor trabalha a questão da veracidade do discurso de Crítias. A história da transmissão da narrativa, guardada de memória por vários personagens até chegar a Crítias, é a base para a confirmação de seu aspecto verídico, testemunhal. Com um passo adiante, que não temos dificuldade em dar, Pradeau reconhece, nas ocorrências dos termos relativos à memória no texto, a reminiscência platônica. Numa leitura breve e comparativa com o *Ménon*, o *Fédon* e o *Fedro*, principalmente, o autor insere o narrado no contexto da metafísica platônica. Nesse capítulo a intrigante questão é pouco desenvolvida. A busca da significação “inteligível” da narrativa atlante é adiada<sup>6</sup>.

Sobre a seção seguinte, “O gênero: a ἀπαγγελία”, teríamos algumas questões a colocar ao autor. O tema é difícil – a classificação da narrativa – especialmente porque temos como pano de fundo a “tipologia poética”, palavras do autor, dos livros II e III da *República*. O autor extrai de uma passagem do *Crítias*<sup>7</sup> uma possível solução:

μνησθέντες γὰρ ἱκανῶς καὶ ἀπαγγείλαντες τὰ ποτε ῥηθέντα ὑπὸ τῶν ἱερέων καὶ δεῦρο ὑπὸ Σόλωνος κομισθέντα σχεδὸν οἶδ' ὅτι τῷδε τῷ θεάτρῳ δόξομεν τὰ προσήκοντα μετρίως ἀποτετελεκέναι.

*Pois recordando-nos suficientemente e tendo narrado o que foi dito naquele tempo pelos sacerdotes e aqui trazido por Sólon, estou quase certo de que pareceremos à platéia ter cumprido o que nos convinha adequadamente.*

Do verbo ἀπαγγέλλω, utilizado por Crítias numa auto-referência em *uma* passagem, Pradeau conclui que o gênero da narrativa atlante, como diz o título da seção é uma ἀπαγγελία. Todavia, os elementos não nos parecem suficientes

<sup>5</sup> PRADEAU, 1997, p. 12.

<sup>6</sup> PRADEAU, 1997, p. 35.

<sup>7</sup> PLATÃO. *Crítias*, 108d4-8. Utilizamos a edição PRADEAU, Jean-François (Trad.). *Crítias (et prologue du Timée)*. Paris: Les Belles Lettres, 1997. (Classiques en Poche, 8).

para uma tal afirmação. Mas o autor prossegue, tentando enquadrar a ἀπαγγελία de Crítias na divisão das espécies de λόγος e λέξις na *República*. Segundo Pradeau, através de dois quadros distintos, um para “Les discours” e outro para “L’expression”, numa possível interseção entre os dois restaria, dentro dos critérios dos personagens da *República*, a narrativa simples – que (observação nossa) não seria ἀπαγγελία, mas ἀπλῆ διήγησις<sup>8</sup>. Mas, embora ele não cite essa passagem, o autor poderia, para reforçar seu argumento, nos lembrar do momento em que Sócrates acredita revelar (ὄμαι δηλοῦν) em que consiste a ποίησις e a μυθολογία. Por um lado ela é inteira através de μίμησις – a tragédia e a comédia; por outro, através da ἀπαγγελία do poeta. “Tu a encontrarias, principalmente, em ditirambos. E ainda através de ambas [μίμησις e ἀπαγγελία] na poesia épica [τῆ τῶν ἐπῶν ποιήσει] e em outros lugares<sup>9</sup>”. Essa é a única ocorrência de ἀπαγγελία em toda a discussão em torno da λέξις. Nós temos, por outro lado, o uso constante de διήγησις:

392d2: ὦρ' οὐ πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται διήγησις οὔσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων;

*Tudo quanto é dito pelos contadores de mitos ou poetas não ocorre de ser uma narrativa daquilo que foi, é ou será?*

392d6: ὦρ' οὐδ' οὐχὶ ἤτοι ἀπλῆ διηγήσει ἢ διὰ μιμήσεως γιγνομένη ἢ δι' ἀμφοτέρων περαίνουσιν;

*E não é certamente o caso de fazerem-no por meio da narrativa simples, ou da imitação ou de ambas?*

393b5: Καὶ τὴν ἄλλην δὴ πάσαν σκεδὸν τι οὕτω πεποιήται διήγησιν περὶ τε τῶν ἐν Ἰλίῳ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἰθάκῃ καὶ ὅλη Ὀδυσσεΐα παθημάτων.

*E talvez assim ele tenha composto toda a restante narrativa acerca tanto dos eventos em Ílion quanto daqueles em Ítaca e em toda a Odisséia.*

393b8: Οὐκοῦν διήγησις μὲν ἔστιν καὶ ὅταν τὰς ῥήσεις ἐκάστοτε λέγῃ καὶ ὅταν τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων;

*Não há narrativa a cada vez que ele disser as falas e aquilo que está no intervalo das falas?*

393c9: Εἰ δέ γε μηδαμῶ ἑαυτὸν ἀποκρύπτει το ὁ ποιητής, πᾶσα ἂν αὐτῷ ἄνευ

<sup>8</sup> PLATÃO. *República*, 394b2. Utilizamos a edição CHAMBRY, Émile (Ed.). *La République (I-III)*. Paris: Les Belles Lettres, 1970. (Collection des Universités de France, Platon, t. 6).

<sup>9</sup> PLATÃO. *República*, 394b9-c5.

μινήσεως ἢ ποιήσεως τε καὶ διήγησις γεγονυῖα εἶη.

*Se o poeta nunca se escondesse, toda a poesia e narrativa seriam produzidas por ele sem imitação.*

393d6: Εἰ γὰρ Ὅμηρος εἰπὼν ὅτι ἦλθεν ὁ Χρύσης τῆς τε θυγατρὸς λύτρα φέρων καὶ ἰκέτης τῶν Ἀχαιῶν, μάλιστα δὲ τῶν βασιλέων, μετὰ τοῦτο μὴ ὡς Χρύσης γενόμενος ἔλεγεν, ἀλλ' ἔτι ὡς Ὅμηρος, οἷσθ' ὅτι οὐκ ἂν μίμησις ἦν, ἀλλὰ ἀπλῆ διήγησις.

*Pois se Homero, tendo dito que Crises veio trazendo uma recompensa por sua filha e como um suplicante aos aqueus, e principalmente aos reis, depois disso não como se tivesse se transformado em Crises falasse, mas ainda como Homero, sabes que não haveria imitação, mas narrativa simples.*

394b2 (após a reconstrução da narrativa de parte da Πιάδα por Sócrates): Οὕτως, ἦν δ' ἔγω, ὧ ἑταῖρε, ἄνευ μινήσεως ἀπλῆ διήγησις γίγνεται.

*Assim, disse eu, ó companheiro, vem a ser a narrativa simples sem imitação.*

394d3: Τοῦτο τοίνυν αὐτὸ ἦν ὃ ἔλεγον, ὅτι χρεῖη διομολογήσασθαι πότερον ἑάσομεν τοὺς ποιητὰς μιμουμένους ἡμῖν τὰς διηγήσεις ποιῆσθαι ἢ τὰ μὲν μιμουμένους, τὰ δὲ μὴ, καὶ ὅποια ἑκάτερα, ἢ οὐδὲ μιμεῖσθαι.

*Era isto mesmo que eu dizia, que seria necessário entrar num acordo sobre se permitiríamos que os poetas imitadores nos compoñham as narrativas imitando umas coisas e outras não, e quais seriam elas, ou se nem imitar [permitiremos].*

396b10: Εἰ ἄρα, ἦν δ' ἔγώ, μανθάνω ἃ σὺ λέγεις, ἔστιν τι εἶδος λέξεώς τε καὶ διηγήσεως ἐν ᾧ ἂν διηγοῖτο ὁ τῷ ὄντι καλὸς ἀγαθός, ὅποτε τι δέοι αὐτὸν λέγειν, καὶ ἕτερον αὖ ἀνόμοιον τούτῳ εἶδος, οὗ ἂν ἔχοιτο ἀεὶ καὶ ἐν ᾧ διηγοῖτο ὃ ἐναντίως ἐκεῖνῳ φύς τε καὶ τραφεῖς.

*Se, disse eu, entendo o que tu dizes, há uma espécie de expressão e narrativa em que aquele realmente belo e bom narraria, se um dia o mesmo precisasse contar algo; e, depois, uma espécie diferente, dessemelhante em relação àquela, à qual se prenderia sempre e na qual narraria o que fosse contrário àquele primeiro em natureza e formação.*

396c6: Ὁ μὲν μοι δοκεῖ, ἦν δ' ἔγώ, μέτριος ἀνὴρ, ἐπειδὴν ἀφίκεται ἐν τῇ διηγήσει ἐπὶ λέξιν τινα ἢ πράξιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, ἐθειλήσειν ὡς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος ἀπαγγέλειν καὶ οὐκ αἰσχυνεῖσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μιμήσει, μάλιστα μὲν μιμούμενος τὸν ἀγαθὸν ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνως πράττοντα, ἐλάττω δὲ καὶ ἥττον ἢ ὑπὸ νόσων ἢ ὑπὸ ἐρώτων ἐσφαλμένον ἢ καὶ ὑπὸ μέθης ἢ τινος ἄλλης ζυμφορᾶς.

*Parece-me, disse eu, que o homem moderado, quando chega à narrativa com uma expressão ou ação do homem do bom, quer, como sendo ele mesmo, relatar e não se envergonhar com essa*

*imitação, principalmente imitando o bom firme e refletidamente ao agir, e imitando menos e pior aquele que titubear por causa das doenças ou dos amores, ou por causa da bebedeira ou por alguma outra circunstância.*

396e4, 7: Οὐκοῦν διηγήσει χρήσεται οἷα ἡμεῖς ὀλίγον πρότερον διήλθομεν περὶ τὰ τοῦ Ὀμήρου ἔπη, καὶ ἔσται αὐτοῦ ἡ λέξις μετέχουσα μὲν ἀμφοτέρων, μινῆσεώς τε καὶ τῆς ἀπλῆς διηγήσεως, σμικρὸν δὲ τι μέρος ἐν πολλῶ λόγῳ τῆς μιμήσεως;

*Então não utilizará a narrativa com a qual há pouco discorremos sobre o canto de Homero, e será sua expressão partícipe de ambas, da imitação e da narrativa simples, mas com uma pequena parte de imitação no longo discurso?*

397b1 (sobre o oposto ao μέτριος ἀνὴρ): καὶ ἔσται δὴ τούτου λέξις ἅπασα διὰ μιμήσεως φωναῖς τε καὶ σχήμασιν, ἢ σμικρὸν τι διηγήσεως ἔχουσα;

*E a expressão deste será toda através da imitação pelos sons e gestos, ou contendo um pouco de narrativa?*

A *διήγησις*, como se vê pelas passagens citadas, é usada para nomear duas instâncias distintas: (1) o conjunto de tudo aquilo que é dito por contadores de mito e poetas; e (2) a forma como se expressam os contadores de mito e poetas. Portanto, pode haver *διήγησις* através de *μίμησις*, *διήγησις* através de *διήγησις* ou *διήγησις* através de *μίμησις* e *διήγησις*.

Pradeau afirma ser a narrativa atlante simples<sup>10</sup> porque ela é não-imitativa e verdadeira, restituindo fielmente eventos passados, e porque Crítias é um homem de bem.

Do ponto de vista da *λέξις*, da expressão, a narrativa de Crítias não pode ser considerada simples. Diferentemente de Sócrates na reformulação de parte da *Iliada*, em *República* 393d7-394a9, Crítias imita algumas vezes a fala de um personagem de sua narrativa, que não é só uma narrativa em torno da guerra entre Atenas e Atlântida, mas uma narrativa da transmissão dessa história. Então em *Timeu*, 21c3 et seq., Crítias imita seu avô, reproduzindo sua conversa com o outro neto, Amínandro. O uso do vocativo (ὦ Ἀμύνανδρε) não deixa dúvidas de que Crítias age como se fosse o avô diante de Sócrates, Timeu e Hermócrates. Em seguida imita Amínandro, que faz uma pergunta ao avô, também com o uso do vocativo – ὦ Κριτία. E assim segue o diálogo entre avô e neto todo imitado por Crítias, que não se vale do discurso indireto – “o avô disse que...”, “o neto

<sup>10</sup> PRADEAU, 1997, p. 41.

perguntou se...” –, mas intercala, à maneira homérica, a ἀπαγγελία com a μίμησις (estamos pensando aqui na passagem 394b2 da *República*).

Depois de o avô se referir a Sólon como o introdutor da história em Atenas, é Sólon o imitado<sup>11</sup>. E, o que é mais confuso, não sabemos se Sólon é imitado por Crítias-avô, que é imitado por Crítias-narrador ou se apenas por Crítias-narrador. Quando Sólon deixa de falar, quem é que continua a narrativa? A narrativa de Crítias não é em nada simples. Durante o relato sobre a ida de Sólon ao Egito, temos a intervenção da fala do sacerdote de Saís<sup>12</sup> e um diálogo entre ambos. Imitação que ocupa a maior parte da narrativa de Crítias no *Timeu*, indo de 22b6 a 25d6. No *Crítias*, no entanto, em momento algum há μίμησις (no sentido de o narrador se esconder atrás de um personagem). Mas antes de relatar o que quer Sócrates – sobre aquela cidade, da qual eles falaram na véspera, em guerra contra outras cidades para ver como ela se comporta depois da educação e formação atribuída – Crítias discorre sobre a constituição geográfica, política, arquitetônica, jurídica, religiosa, etc. da Atenas daquele tempo e de Atlântida. Essa reconstrução descritiva parece ao leitor um preâmbulo ao que realmente importa: a batalha. Como teria Atenas derrotado o império insolente? Como guerreariam os guardiões virtuosos e educados? O diálogo é interrompido, e justo no momento em que Crítias está a ponto de introduzir uma fala de Zeus dirigida aos outros deuses, não sabemos se através de μίμησις ou não.

Se quisermos, portanto, qualificar a narrativa de Crítias como ἀπλῆ διήγησις, deveremos desconsiderar o *Timeu*, o que também precisaria ser justificado de alguma forma.

Se, por outro lado, quisermos considerar a narrativa de Crítias dos dois diálogos, necessariamente a classificaremos naquela espécie misturada, junto à poesia épica. Esse é o nosso primeiro desacordo em relação à interpretação de Pradeau, o que não geraria grandes conseqüências se não discordássemos também da concepção de μίμησις que ele parece utilizar em seu comentário. Quanto à λέξις a narrativa de Crítias tem algo de imitativo (com o que Pradeau discordará), como tentei demonstrar. E quanto ao λόγος, como classificá-la? A resposta de Pradeau será:

*A narrativa de Crítias não é, portanto, nem imitativa nem fictícia. Diferentemente de outras narrativas (mitos) de origem, ela não tem nenhuma necessidade de ser confirmada, aumentada,*

<sup>11</sup> PLATÃO. *Timeu*, 21e1 et seq.

<sup>12</sup> PLATÃO. *Timeu*, 22b4.

*ou somente corroborada por testemunhos poéticos. Seu conteúdo, porque verdadeiro, só conhece, por assim dizer, uma única restituição possível; é um conjunto particular de acontecimentos antigos, não uma fábula moral ou gênero literário diferindo em grau de versões sucessivas*<sup>13</sup>.

A narrativa, para Pradeau, não seria fictícia porque é um discurso verdadeiro (segundo afirmação do próprio narrador). O autor, portanto, naquele esquema de *República* 376e12, em que o λόγος se divide em duas espécies (εἶδη) – τὸ ἀληθές e τὸ ψεῦδος – inseriria a narrativa de Crítias no primeiro ramo da divisão. Justamente esse ramo é esquecido, e os interlocutores passam a se preocupar com o segundo ramo, do discurso mentiroso ou fictício, já que a educação das crianças deve começar pelos mitos. Dentro do ψεῦδος há o “mentir belamente” e o “não mentir belamente”<sup>14</sup>, nesse último ramo encontrando-se Homero e Hesíodo, poetas, não por acaso, que seriam superados por Sólon, segundo a opinião do avô de Crítias, se este tivesse escrito a história que ouviu no Egito. Em que consiste o “não mentir belamente”? Sócrates responde<sup>15</sup>:

Ὅταν εἰκάζη τις κακῶς τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἳ οἱ εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουλευθῆι γράψαι.  
*Quando alguém representar mal através do discurso, acerca dos deuses e dos heróis como eles são, assim como um pintor pintando algo nada semelhante àquilo que quisesse pintar.*

O λόγος ψευδής é uma εἰκασία com um referencial, do qual ele se aproxima ou não, ao qual ele se assemelha ou não. A censura a Homero e Hesíodo só poderá ser legitimada de fato depois que se revelar a diferença entre *o que é* – τὸ ὄν/τὰ ὄντα – e *o que aparece* – τὸ φαινόμενον/τὰ φαινόμενα. Seria preciso percorrer todo o desenvolvimento da *República*, para se concluir, com a teoria do conhecimento platônica, a crítica a Homero e Hesíodo. O livro X retoma a questão porque ainda não estava claro o que seria representar ὁ θεὸς ὄν, o deus que é. O problema não é só de ordem política, mas também ontológica. E aí precisamos retomar a μίμησις, mas não mais aquela μίμησις em relação à expressão, à λέξις, mas a μίμησις em relação ao conteúdo da narrativa. Que Crítias no *Timeu* imita alguns personagens de sua narrativa nós já vimos, mas o que dizer quanto ao λόγος mesmo? Ora encontramos outro ponto de desacordo com o autor.

<sup>13</sup> PRADEAU, 1997, p. 42.

<sup>14</sup> PLATÃO. *República*, 377d9.

<sup>15</sup> PLATÃO. *República*, 377e2-4.



Critias assume, antes de retomar sua narrativa no *Critias*, que fará uma *ἀπεικασία*. É de se notar a semelhança entre a passagem a seguir traduzida<sup>16</sup> e a última que citamos da *República*:

Μίμησιν μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν ῥηθέντα χρεῶν που γενέσθαι· τὴν δὲ τῶν γραφῶν εἰδωλοποιίαν περὶ τὰ θεῖα τε καὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα γιγνομένην ἴδωμεν ῥαστώνης τε πέρι καὶ χαλεπότητος πρὸς τὸ τοῖς ὄρωσιν δοκεῖν ἀποχρώντως μεμιμῆσθαι, καὶ κατοψόμεθα ὅτι γῆν μὲν καὶ ὕδρα καὶ ποταμοὺς καὶ ὕλην οὐρανόν τε σύμπαντα καὶ τὰ περὶ αὐτὸν ὄντα καὶ ἰόντα πρῶντων μὲν ἀγαπῶμεν ἅν τις τι καὶ βραχὺ πρὸς ὁμοιότητα αὐτῶν ἀπομιμῆσθαι δυνατὸς ἦ, πρὸς δὲ τούτοις, ἅτε οὐδὲν εἰδότες ἀκριβῆς περὶ τῶν τοιούτων, οὔτε ἐξετάζομεν οὔτε ἐλέγχομεν τὰ γεγραμμένα, σκιαγραφία δὲ ἀσαφεῖ καὶ ἀπατηλῶ χρώμεθα περὶ αὐτά· τὰ δὲ ἡμέτερα ὅποταν τις ἐπιχειρῇ σώματα ἀπεικάζειν, ὅξέως αἰσθανόμενοι τὸ παραλειπόμενον διὰ τὴν αἰεὶ σύνικον κατανόησιν χαλεποὶ κριταὶ γιγνώμεθα τῷ μὴ πάσας πάντως τὰς ὁμοιότητας ἀποδιδόντι. Ταῦτόν δὴ καὶ κατὰ τοὺς λόγους ἰδεῖν δεῖ γιγνώμενον, ὅτι τὰ μὲν οὐράνια καὶ θεῖα ἀγαπῶμεν καὶ σμικρῶς εἰκότα λεγόμενα, τὰ δὲ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα ἀκριβῶς ἐξετάζομεν. Ἐκ δὴ τοῦ παραχρῆμα νῦν λεγόμενα, τὸ πρέπον ἂν μὴ δυνώμεθα πάντως ἀποδιδόναι, συγγιγνώσκειν χρεῶν· οὐ γὰρ ὡς ῥάδια τὰ θνητὰ ἀλλ' ὡς χαλεπὰ πρὸς δόξαν ὄντα ἀπεικάζειν δεῖ διανοεῖσθαι.

*É preciso que tudo o que é dito junto de todos nós venha a ser de alguma forma imitação e representação; vemos a imagem produzida pelos pintores acerca do divino e do corpo humano desde a facilidade e a dificuldade em relação ao parecer, aos que vêem, suficientemente imitado, e observaremos que, em relação à terra, às montanhas, aos rios, à floresta, ao céu e a tudo que em torno dele existe e se move, primeiro admiramos quem seja capaz de cumprir uma imitação com alguma semelhança, ainda que pequena; diante disso, uma vez que nada sabemos acerca disso, nem examinamos nem reprovamos o pintado, mas nos satisfazemos em relação ao mesmo com um sombreado obscuro e ilusório; já quando alguém tenta representar nossos corpos, percebendo com precisão o que foi omitido por causa da observação constante e familiar, nos tornaremos juízes severos em relação àquele que não recuperar totalmente todas as semelhanças. O mesmo agora também é preciso ver que acontece com os discursos, que admiramos os discursos celestes e divinos, pouco prováveis, enquanto examinamos rigorosamente os mortais e humanos. Pelo discurso agora de improviso é preciso que me perdoeis se eu não conseguir recuperar totalmente o conveniente; pois não como fácil, mas como sendo difícil é preciso conceber o representar diante da opinião.*

A narrativa de Critias é, portanto, uma assumida *ἀπεικασία*, uma representação ou imagem que tem como modelo aquilo que concerne ao humano

<sup>16</sup> PLATÃO. *Critias*, 107b6-e2.

e mortal. Todavia, quando a lemos, damo-nos conta de que ele trata também das divindades e dos heróis. E o mais impressionante, ele trata dos deuses e heróis reformulando nos mitos aquilo que é censurado na *República*. Crítias, por exemplo, não faz menção à mítica batalha entre Atena e Posêidon pelo lote de Atenas. Os deuses não guerreiam<sup>17</sup>, logo, a divisão de lotes se faz sem discórdia (οὐ κατ' ἔριν<sup>18</sup>). Posêidon, apesar de detentor do lote de Atlântida não é o inspirador dos vícios de seus habitantes; aqueles têm início quando o elemento divino se esvai, o que se coaduna com outra prescrição da *República*: sendo o deus bom, não pode ser causador de nenhum mal<sup>19</sup>. Mesmo a punição de Zeus vem com o fim de tornar os atlantes mais sábios, o que está de acordo com a consideração sobre a punição divina na *República*<sup>20</sup>: ὁ μὲν θεός δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ ἐργάζετο, οἱ δὲ ὠνίκαντο κολαζόμενοι. “O deus realizava o que era justo e bom, e os castigados tiravam proveito disso.”

Depois de todas essas constatações, de que Crítias assume fazer uma ἀπεικασία, de que ele compara sua narrativa a uma pintura, exatamente à imagem do λόγος ψευδής na *República*, e depois de vermos que ele se enquadraria naquilo que os interlocutores classificariam como um “mentir belamente”, por que não poderíamos considerar sua narrativa uma bela mentira, a reescrita do mito de origem de Atenas, ao invés de considerá-la um λόγος ἀληθής como quer Pradeau? Para isso teremos que fazer de Platão o inventor do mito, e não Crítias, um personagem que apenas transmite de memória o λόγος que aprendeu de seus antepassados.

Não há, de qualquer forma, incompatibilidade entre mitologia e verdade. Pelo contrário, a mitologia pode preencher uma lacuna deixada pela ignorância sobre o passado<sup>21</sup>:

καὶ ἐν αἷς νῦν δὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπη τὰληθῆς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιῶμεν;

*Nessas mitologias de que falávamos agora, por causa de não saber onde está o verdadeiro acerca das coisas antigas, tornando a mentira semelhante à verdade o máximo possível, assim fazemos o útil?*

<sup>17</sup> PLATÃO. *República*, 378b8-9.

<sup>18</sup> PLATÃO. *Crítias*, 109b2.

<sup>19</sup> PLATÃO. *República*, 397a1-c9.

<sup>20</sup> PLATÃO. *República*, 380b1-2.

<sup>21</sup> PLATÃO. *República*, 382c10-d3.

A relação entre a mitologia e a busca da recuperação de um passado longínquo também aparece no *Crítias*, quando este se refere ao motivo por que a transmissão da história fora interrompida, fazendo menção aos montanhesees iletrados, únicos sobreviventes dos dilúvios periódicos que acontecem a Atenas<sup>22</sup>.

Μυθολογία γὰρ ἀναζήτησίς τε τῶν παλαιῶν μετὰ σχολῆς ἄμ' ἐπὶ τὰς πόλεις ἔρχεσθον, ὅταν ἴδητόν τισιν ἦδη τοῦ βίου τἀναγκαῖα κατεσκευασμένα, πρὶν δὲ οὖ.

*A mitologia e a investigação das coisas antigas chegam junto com ócio ao mesmo tempo às cidades, quando é visível a alguns que o necessário à vida já está arranjado, antes não.*

A mitologia e a investigação sobre o antigo vêm junto, estão num mesmo nível no que tange à produção de conhecimento de uma cidade. Fazer uma distinção nítida entre uma e outra instância não é tão fácil dentro do pensamento grego, se considerarmos que o historiador antigo não recusava o mito, pelo contrário. Veja-se, por exemplo, o livro I da *História da Guerra do Peloponeso*, em que Tucídides menciona as figuras de Deucalião, Agamêmnon, Helena e Minos ao descrever o passado longínquo dos helenos.

A reiterada afirmação da veracidade da narrativa de Crítias não nos impele, portanto, a classificar esta como um λόγος ἀληθής. A narrativa é um belo mito que faz de Atenas e seus habitantes partícipes, por uma descendência agora recuperada, da cidade excelente e justa, como aquela prefigurada na *República*. Porém os rapsodos agora não cantarão Homero, mas Platão, o que nos indica um caminho para a tão problemática questão da verdade. Para resolvê-la, entretanto, seria necessário recomençar o texto, tendo como objetivo compreender a função do mito platônico, seu papel dentro da teoria do conhecimento (ou das Idéias), e sua relação com a querela entre filosofia e poesia.

De qualquer forma, o próprio Pradeau retoma o problema ao analisar a interpretação de outro autor na seção “I.C.2.3.a) *Un récit ressemblant*”. Apresentando os argumentos de Christopher Gill, que seguem, basicamente, os pontos que acabamos de expor (brevemente, a assunção da narrativa como μίμησις e ἀπεικασία; a aceitação na cidade da *República* de certo tipo de imitação; e a consideração de que a narrativa é um mito filosófico “concebido a fim de mostrar em ação a ἀρίστη πολιτεία da *República*”<sup>23</sup>), Pradeau não os refuta nem os aceita. Apenas considera que a classificação de mito filosófico não basta para

<sup>22</sup> PLATÃO. *Crítias*, 110a-6.

<sup>23</sup> PRADEAU, 1997, p. 87.

abarcam o conteúdo da narrativa, os detalhes das descrições, enfim, o gênero “mito filosófico” não se aplicaria à narrativa de Crítias, com todas as suas significações históricas e filosóficas. A tentativa de classificá-la conforme à *República* é, então, abandonada. O autor só dirá o que realmente pensa sobre o assunto na seção “III.A.2.2. L’utopie comme méthode d’analyse des choses politiques”, já no final do livro. Apesar de assumir que o gênero utópico surge apenas no século XVI, o autor propõe uma leitura retrospectiva da narrativa em questão. Atenas e Atlântida seriam *tipos* criados com o propósito de analisar e criticar organizações políticas. Pradeau reconhece o anacronismo de se chamar Platão de utopista, mas também não abre mão de enquadrar a narrativa atlante nas definições modernas de narrativa utópica:

*Tratando de T. More, este último [P.-F. Moreau<sup>24</sup>] define os três discursos característicos do gênero utópico: “um discurso crítico, onde se encontra passada pelo crivo a situação da Inglaterra e dos outros Estados europeus; um discurso descritivo, que opõe a essas desordens a vida social da ilha de Utopia; um discurso justificativo, enfim, que enuncia em quais condições uma tal vida social é possível. As relações desses três discursos, tal como elas se estabelecem no percurso do texto, instituem o funcionamento e os limites do gênero por quase três séculos”<sup>25</sup>.*

Pradeau opta pela classificação de gênero utópico pelo valor que este dá à descrição, ao contrário, segundo ele, do que ocorreria com o mito. Ao mesmo tempo, a utopia, ainda que descritiva, não deixa de ser fictícia, o que responderia aos atlantólogos sem, com isso, abandonar o caráter verdadeiro da história. Além disso, a utopia experimentaria os traços distintivos dos *tipos* como hipóteses, “a fim de avaliar de maneira sistemática os efeitos sobre o conjunto da sociedade de um tipo particular de transformação<sup>26</sup>”. Essa definição cai como uma luva para o tipo atlante, que, desde as suas características iniciais, vê se perder aos poucos o elemento divino, transformando-se, de cidade virtuosa, em uma potência destrutiva e autodestrutiva. Do tipo arcaico-ateniense a decadência não é tratada. Sabemos apenas que a cidade vence Atlântida numa batalha, com aquela organização militar preconizada inicialmente, que desaparece após um cataclismo.

<sup>24</sup> Em *Le récit utopique, droit naturel et roman de l’Etat*. Paris: P. U. F., 1982.

<sup>25</sup> PRADEAU, 1997, p. 279.

<sup>26</sup> Esta é a definição, apud PRADEAU, 1997, p. 282, de Lévy, em LÉVY, J. La libération de l’utopie. In: GARCIA, P.; LÉVY, J.; MATTEI, M.-F. *Révolutions, fin et suite*. Paris: EspacesTemps - Centre Georges Pompidou, 1991. p. 299-314.

Bem, mas Atenas estava lá, sob os pés dos contemporâneos de Platão. Caberia àqueles reconhecer sua decadência ou não.

É verdade que a identificação do gênero utópico na narrativa de *Crítias* resolveria muitos problemas, mas não gostaríamos de abandonar sem mais a classificação de mito filosófico, de um λόγος ψευδής cujos objetivos não necessariamente seriam incompatíveis com os objetivos utópicos propostos por Pradeau. Abandonar as categorias da *República* equivaleria também a considerá-las insuficientes para classificar o próprio texto platônico, o que nos levaria, no mínimo, a acusar o filósofo de ter se esquecido de incluir a si mesmo em meio à enorme gama de possíveis narradores e produtores de discursos. É certo que podemos alegar a anterioridade cronológica da *República* em relação ao *Timéu* e ao *Crítias*, e por isso podemos achar que Platão teria mais tarde refeito aquele esquema de forma diferente, e que então deveríamos desistir usá-lo. Pode ser que Pradeau tenha razão, mas pode ser também que Platão enfim tenha encontrado a poesia para a sua cidade, que canta justa e verdadeiramente elogios à deusa<sup>27</sup> e que torna crível – justamente pelo uso das detalhadas descrições – a realidade e a efetivação da πολιτεία no outro diálogo feita com λόγος. Aqui também ela é feita com λόγος, mas já não é a construção de um grupo de homens reunidos numa casa, mas a recordação de uma típica família ateniense, da qual Platão é membro, e cujos ancestrais remontam a Sólon. E a força dessa mentira é tão grande que, ironicamente, Atlântida até hoje é procurada por geólogos, arqueólogos e outros estudiosos, aparecendo em documentários da TV por assinatura e motivando ainda outras mentiras, mesmo contemporâneas, de cunho nacionalista<sup>28</sup>.

Alice Bitencourt Haddad  
Doutoranda em Filosofia - UFRJ

<sup>27</sup> PLATÃO. *Timéu*, 21a3-4.

<sup>28</sup> Sobre esse tema ver o excelente VIDAL-NAQUET, Pierre. L'Atlantide et les nations. In: \_\_\_\_\_. *La Démocratie Grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990. p. 139-159.



## NORMAS EDITORIAIS

*Kléos*, revista de publicação anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, destina-se à divulgação de trabalhos concernentes à Filosofia Antiga e áreas afins.

*Kléos* publica trabalhos nas seguintes modalidades:

1. **Artigos** com autoria declarada, que apresentem e discutam idéias e resultados de pesquisa na área de conhecimento da revista.

2. **Arquivo**, consistindo em traduções de textos da Antigüidade em língua portuguesa e comentários aos textos clássicos de difícil acesso de autores nacionais e estrangeiros.

3. **Recensões bibliográficas**, compreendendo: [i] *ensaios bibliográficos*, abrangendo a análise de conjunto de obras de um mesmo autor ou versando sobre um mesmo tema, com o máximo de 25 laudas; [ii] *resenhas críticas*, compreendendo a análise e crítica de obras recentes, com o máximo de 20 laudas; e [iii] *notícias bibliográficas*, compreendendo análise e exposição sucinta de obras recém-publicadas, com o máximo de 5 laudas.

### *Apresentação dos Trabalhos*

*Kléos* publica trabalhos em português, espanhol, francês, italiano e inglês. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres do Conselho Editorial, devendo os originais ser apresentados em três vias, na sua forma definitiva, revistos, sem rasuras ou correções, obedecendo às normas da ABNT:

[i] o *cabeçalho* deve ser colocado no alto da primeira página, compreendendo o título do trabalho e o subtítulo, grafados em maiúsculas; seguidos do nome(s) do(s) autor(es) e da instituição a que pertence(m);

[ii] *dois resumos*, de até 250 palavras (aproximadamente 10 linhas), contendo uma apresentação concisa do conteúdo do texto, sendo um em língua portuguesa e outro em língua inglesa ou francesa, dispostos no final do texto. Deve-se usar o verbo na voz ativa e na terceira pessoa do singular. Logo abaixo do resumo devem figurar as palavras-chave, antecedidas da expressão “Palavras-chave”; separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto.

[iii] o *corpo do trabalho* deve ser disposto em forma seqüencial, sem espaços ociosos, deixando ampla margem à direita e à esquerda;

[iv] as *citações* no corpo do texto que ocuparem quatro ou mais linhas aparecerão em destaque, com um recuo de 4cm à esquerda, tamanho de fonte 11, espaço simples, sem aspas e sem itálico, devendo ser indicada na nota de rodapé pelo sistema de nota de referência bibliográfica;

[v] deverão ser encaminhadas três cópias impressas do texto, além de uma versão em disquete, digitado em papel A4, programa Word, espaço 1,5, em fonte Garamond de tamanho 12. Os caracteres gregos devem estar na fonte Grace R. Maier, tamanho 10.

### 1. Transliteração

Para a transliteração do alfabeto grego para o latino, seguir-se-á a seguinte tabela, utilizando-se o *itálico* e *sublinhando* as vogais η e ω.

Denominação	Signo grego	Correspondente latino	Exemplos	
Alfa	A, α	a	ἀγάπη	<i>agápe</i>
Beta	B, β	b	βάρβαρος	<i>bárbaros</i>
Gama	Γ, γ	g	γεωργός	<i>georgós</i>
Gama gutural	γγ	ng	ἄγγελος	<i>ángelos</i>
	γκ	nk	ὄγκος	<i>ónkos</i>
	γξ	nx	σάλπιγξ	<i>sálpinx</i>
	γκ	nh	ἄγκειν	<i>ánkhein</i>
Delta	Δ, δ	d	δική	<i>díke</i>
Epsilon	E, ε	e	εἶδωλον	<i>eidolon</i>
Zeta	Z, ζ	z	ζήτησις	<i>zétisis</i>
Eta	H, η	e	ἥλιος	<i>hélíos</i>
Teta	Θ, θ	th	θεός	<i>theós</i>
Iota	I, ι	i	ιδέα	<i>idéa</i>
Iota Subscrito	ι	i	τραγωδία	<i>traga(i)dia</i>
Capa	K, κ	k	κακόν	<i>kekón</i>
Lambda	Λ, λ	l	λέων	<i>léon</i>
Mi	M, μ	m	μαρτυρία	<i>martyria</i>
Ni	N, ν	n	νόμος	<i>nómos</i>
Xi	Ξ, ξ	x	ξύλον	<i>xylon</i>
Ômicron	O, ο	o	ὀλίγος	<i>oligos</i>
Pi	Π, π	p	ποταμός	<i>potamós</i>
Rô	P, ρ	r	ὀργή	<i>orgé</i>
Rô aspirado	P, ρ	rh	ῥυθμός	<i>rhythmós</i>
Sigma	Σ, σ, ς	s	Σφίγξ	<i>Sphinx</i>
Tau	T, τ	t	ταῦρος	<i>tauros</i>
Ípsilon	Υ, υ	y	λύρα	<i>lyra</i>
Ípsilon em ditongos	αυ	au	αὐγή	<i>augé</i>
	ευ	eu	εὐαγγέλιον	<i>euangélion</i>
	ου	ou	Μούσα	<i>Moúsa</i>
	ηυ	eu	ἠυξάμεν	<i>euxámen</i>
	υι	ui	εὐδύα	<i>eudúia</i>
Fi	Φ, φ	ph	φάρμακον	<i>phármakon</i>
Qui	Χ, χ	kh	χάρις	<i>kháris</i>
Psi	Ψ, ψ	ps	ψυχή	<i>psykhé</i>
Ômega	Ω, ω	o	ὦδή	<i>o(i)dé</i>
Espírito Forte	´	h	ἱστορία	<i>historía</i>
Espírito Brando	˘	-	ἄνθρωπος	<i>ánthros</i>



### 1.1 Observações

Mantêm-se os acentos agudo, grave e circunflexo nos locais em que se encontram em grego.

O iota subscrito virá entre parênteses.

Exemplo: τῷ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

tô(i) tósx(i) ónoma bíos, érgon dè thánatos.

Será destacado apenas o espírito rude, acrescentando-se a letra “h” antes da vogal aspirada.

Exemplos: ἡγεμονία; *hegemonía*; ὑποψία *hypopsía*

## 2. Referências bibliográficas

### 2.1 Localização e abreviação

As referências bibliográficas aparecerão em notas de rodapé, vindo completas na primeira ocorrência, e resumidas da segunda ocorrência em diante, contendo apenas o último sobrenome do autor, o ano da publicação e a página citada. Exemplo:

a) Primeira ocorrência:

<sup>1</sup> PRESS, Gerald. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. p. 27-38.

b) Segunda ocorrência (numa hipotética nota 12):

<sup>12</sup> PRESS, 2000, p. 30.

### 2.2 Formato

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT (NBR6023 de 2002), com grifos em itálico. Exemplos:

[i] Livro

DE CAMP, L. Sprague. *Lost Continents: The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. New York: Dover, 1970.

[ii] Parte de livro

RAMAGE, Edwin S. Perspectives Ancient and Modern. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Atlantis: Fact or Fiction?* Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 3-45.

[iii] Artigo de periódico

GILL, Christopher. Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature*, Dearborn, v. 3, n. 1, p. 64-78, Spring 1979.

### 2.3 Autores antigos

As referências a autores antigos devem vir, em português, na forma: AUTOR. *Obru*, passagem citada. Exemplos:

PLATÃO. *Timeu*, 17a1-20c3.

ESTRABÃO. *Geografia*, 2.3.6.

Quando for necessário apontar a edição utilizada, devem-se seguir as normas mencionadas no item 2.2

3. *Endereçamento de textos para publicação*

Os originais de textos encaminhados para publicação, formatados de acordo com as normas editoriais de Kléos, devem ser enviados para:

*Kléos* – Revista de Filosofia Antiga

Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Largo de São Francisco de Paula, 1 – Sala 397 A

Centro – 20051.070 – Rio de Janeiro – Brasil .

e-mail: [kleos@globo.com](mailto:kleos@globo.com)



Kléos, Revista de Filosofia Antiga, foi composta  
em Garamond e Graece (by R. Maier, 1996),  
impressa em papel pólen soft 80 gr/m<sup>2</sup> e capa  
em papel vergê quartzo rosa 180 gr/m<sup>2</sup>  
pela Gráfica da UFRJ,  
no Rio de Janeiro, RJ,  
em julho de 2007.