



Emerson Fernandes

**Diálogo: natureza, pensamento, linguagem e
expressão**

Tese de doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia Departamento de Filosofia da PUC–Rio.

Orientador: Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Rio de Janeiro
Setembro de 2018

Emerson Fernandes

**Diálogo: natureza, pensamento, linguagem e
expressão**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Marcelo José Derzi Moraes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Uerj

Prof. Carlos Monteiro Junior

Colégio Pedro II – C.P.II

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de setembro de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Emerson Fernandes

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Uerj) em 2010. Em 2013 concluiu o curso de mestrado em Filosofia pela PUC-Rio com a dissertação intitulada: “Considerações preliminares acerca da construção dramática do Sócrates de Platão”. É músico, poeta, educador e professor no curso de especialização em Filosofia Antiga no CCE/PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Fernandes, Emerson

Diálogo: natureza, pensamento, linguagem e expressão / Emerson Fernandes; orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. – 2018.

189 f.: il. color.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Natureza. 3. Poesia. 4. Mito. 5. Epos. 6. Logos. I. Souza Filho, Danilo Marcondes de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Em memória do antigo Museu Nacional.

Agradecimentos

Agradeço aos meus amigos Dado Villa-Lobos, Arthur Macias, Benito Guidi, Pedro Tambellini, Nancy Ribeiro, Bruno Wagner e meus familiares, que sempre me apoiaram nessa longa estrada da vida que começou no Complexo da Maré.

Ao meu orientador Danilo Marcondes, e aos professores Paulo César Duque-Estrada, Renato Matoso, Arthur Dapieve, Paul Heritage, Maura Iglesias, Irley Franco, Luisa Buarque, Luís Carlos Pereira, Marcelo Moraes, Eduardo Barbosa, Carlos Monteiro, Ricardo Nóbrega, Alexandre Costa, Luís Felipe Bellitani pelo apoio, confiança e contribuição na reflexão filosófica.

À minha querida Vanessa Clarice, pelo amor, respeito e paciência.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes).

Resumo

Fernandes, Emerson; Marcondes Danilo, de Souza Filho. **Diálogo: natureza, pensamento, linguagem e expressão**. Rio de Janeiro, 2018.189p. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem por objetivo apresentar o percurso genético do diálogo como uma prática discursiva oral que se tornou um gênero literário até o momento que foi utilizado como meio de expressão poético e filosófico por autores antigos. A partir da obra homérica, que foi o pilar ético, epistemológico, político e pedagógico para a organização da cultura grega, esse importante gênero tornou-se a base para a elaboração das primeiras reflexões que culminaram no surgimento do Teatro e da Filosofia na Grécia.

Palavras-chave

Natureza; Poesia; Mito; Epos; Logos

Abstract

Fernandes, Emerson; Marcondes Danilo, de Souza Filho (Advisor).
Dialogue: nature, thought, language and expression. Rio de Janeiro, 2018.189p. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to present the genetic path of dialogue as an oral discursive practice, which has become a literary genre, up to the moment that was used as a way of poetic and philosophical expression by ancient authors. From this Homeric work, which was the ethical, epistemological, political and pedagogical pillar for the organization of Greek culture, this important genre became the basis for the elaboration of the first reflections that culminated in the emergence of Theater and Philosophy in Greece.

Key-words

Nature; Poetry; Myth; Epos; Logos

Sumário

1.Introdução	9
2. Phýsis, poesia, criação e pensamento	18
2.1 A expressão da Phýsis	18
2.2 Phýsis e Lógos	29
2.3 Poesia e Lógos	36
3. Poesia, memória e verdade	41
3.1 A palavra entre os homens e deuses	41
3.2 Entre a oralidade e a escrita	57
4. Mythos, Épos e Lógos	64
4.1 Mito e poesia	64
4.2 Mito e espanto	67
4.3 Mito, ação e verdade	73
4.4 Mito e religião	78
4.5 Mito e a voz	81
4.6 Mito e música	88
4.7 Épos	115
4.8 Lógos	122
5. Sobre o surgimento da palavra-diálogo	127
5.1 A fala livre	127
5.2 A palavra e a bela ação	133
5.3 A fala compartilhada	148
6. Considerações finais	164
7. Referências bibliográficas	170
8. Anexos	176

1

Introdução

A palavra *diálogo*¹ tem originalmente algumas acepções na língua grega. Dentro delas é possível encontrarmos o sentido de *relação, contato e alteridade* que ocorre em qualquer prática *comunicativa, social, política*² e *reflexiva*³. A grandiosidade da cultura helênica foi forjada através do *reconhecimento* da *necessidade* do *outro* que ocorreu em sua mais tenra idade no período pré-histórico quando o homem primitivo estabeleceu os primeiros assentamentos na parte continental grega por volta de 40.000 a.C.⁴ Com o passar do tempo, os habitantes desse território deixaram uma importante herança cultural que repercutiu no futuro glorioso da civilização helênica (VERMEULE, 1964) através dos avanços tecnológicos obtidos na *idade do Bronze*.

Esse legado que foi atestado pela arqueologia⁵ é a prova de ter havido um processo de *continuidade* entre essas culturas que ocorreu de modo subterrâneo

¹ Διάλογος/diálogos, ὁ, (διαλέγομαι). *conversação, diálogo*, Pl. Prt. 335d, Demetr. Eloc. 223; δ. τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτήν Pl. Sph. 263 e; οἱ Σωκρατικοὶ δ. Arist. Fr. 72; τὰ ἐν τοῖς δ. *Debater argumentos*. Id. APo. 78a12: *geralmente conversação*, Cic. Att. 5.5.2. II. *discurso ou série de discursos, debate* (cf. διάλεξις), IG 3.1128, al. III. = διαλογισμός 1, PHib. 1.122 (iii B.C.), PTeb. 58.31 (ii B.C.). Para mais informações sobre esse termo grego recomendamos a leitura do seguinte livro: LIDDELL, H. G. and SCOTT, R. A *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. 1997.

² Em um regime político de caráter monárquico a realeza necessita estabelecer um *diálogo*, mesmo sendo de modo verticalizado, com o povo. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: MAQUIAVEL, Nicolau. “*O príncipe*” Trad. Antonio Caruccio-Caporale. São Paulo: L&PM Editores: Porto Alegre, 2011.

³ Basta notar o parentesco semântico que é apontado pelos dois filólogos na nota sobre o *diálogo* através da palavra *dialogismos/ διαλογ-ισμός*, ὁ, *ponderação*, D. 36.23, PRev.Laws 17.17 (pl.), IG 5 (1) .1432.6 (Messene), etc.: daqui, II. *cálculo, consideração*, Pl. Machado. 367a; δ. λαβεῖν περὶ σφῶν αὐτῶν Str. 5.3.7; ὁ δ. οὗτος *esta consideração*, Phld. D. 1,15. III *debate, argumento, discussão*, Epicur. Pe. 138 (pl.), Metrod. 37, Plu. 2,180c. IV. circuito, τοῦ νομοῦ δ. ποιῆσαι PLond. 2.358.19, cf. BGU 19i13 (ii A.D.). V. *inquérito judicial*, PTeb. 27,35 (ii B.C.), PFay. 66,2 (ii A.D.).

⁴ Vide a nossa tabela cronológica no anexo. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura dos seguintes livros: VERMEULE, E. “*Greece in the Bronze Age*”. Ed. Chicago 1964. E: FINLEY, M.I. “*Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*”. Trad. W.R. Vaccari. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

⁵ Sobre essa questão recomendamos a leitura dos seguintes livros: DICKINSON, Oliver. “*The Aegean from Bronze Age to Iron Age. Continuity and Change between the twelfth and eighth Centuries B.C.*”. London: Routledge, 2006; EVANS, Arthur. “*The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*,” Annual Report of the Smithsonian Institution, 1912-1913 in Washington, D.C.: Government Printing Office, 1914; RIVER, C. “*The Minoans and Mycenaeans: the history of the civilizations that first developed ancient greek culture*”. Ed. by Charles River, 2016; SNODGRASS, A. “*The Dark Age of Greece*”. Ed. By Routledge, 2000; VERMEULE, E. “*Greece in the Bronze Age*”. Ed. Chicago 1964.

através do amplo desenvolvimento das *técnicas náuticas, militares, agrícolas e artísticas* que foram mantidas, e modificadas, com o passar do tempo, entre esses habitantes do solo grego para suprir as suas necessidades existenciais. Dentro desse contexto, um dos elementos que pode ser identificado nesses diversos materiais provenientes dessas culturas predecessoras é a utilização da *música* à serviço da tradição *mito-poética* que perdurou⁶ - mesmo depois da fatídica *idade das trevas* - na *memória* dos sobreviventes da realeza micênica, e dos pastores, e agricultores, que se refugiaram no alto das montanhas. Atualmente há vários estudos sobre esse tema que tentam entender como ocorreu o *fenômeno musical* durante a *idade do bronze*⁷. Essa investigação despertou o nosso interesse por também revelar aspectos do desenvolvimento intelectual humano que podem ser encontrados na sofisticação empregada, primeiramente no uso da *poesia* na *tradição oral*, e posteriormente no *teatro, filosofia e retórica* no período clássico.

Através dessa constatação é possível identificarmos o resquício de algumas práticas culturais que sobreviveram através da *memória coletiva* que pode ser encontrada na poesia homérica e hesiodica⁸. Consequentemente, esses fatos fornecem a base para a hipótese de que os remanescentes micênicos contribuíram na reconstrução cultural que desencadeou posteriormente em um novo processo de organização sócio-político⁹ no mundo antigo. Esse testemunho oferecido pelo próprio Platão, em seu último *diálogo* inacabado¹⁰, e por Heródoto¹¹, Tucídides¹² e Aristóteles¹³ apresenta para o leitor atencioso algumas pistas imprescindíveis que revela esse passado mais distante e sombrio dos gregos. Consequentemente, esses relatos quando são aproximados dos inúmeros materiais analisados pela

⁶ Há diversos estudos que apontam esse processo de continuidade. É importante ressaltar que o modo como isso ocorreu ainda é motivo de muitas polêmicas entre os especialistas. A nossa intenção secundária é levantar algumas evidências que foram surgindo ao decorrer de nossa pesquisa. Uma delas foi apresentada por Jean-Pierre Vernant que se refere ao uso do cavalo que foi inicialmente adotado para diversos usos na civilização minoica. A importância do cavalo, sobretudo no âmbito mitológico e militar, está extensamente descrita na poesia épica homérica. Essa é uma das provas do elo de continuidade cultural que falamos anteriormente. Para mais informações recomendamos a leitura do primeiro capítulo do seguinte livro: VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Isís Borges B. da Fonseca. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

⁷ Vide o seguinte livro: YOUNGER, John. *Music in the Aegean Bronze Age*. Ed. Jonsered, Sweden: Paul Åströms Förlag, 1998.

⁸ Vide nota 6.

⁹ Vide Platão, *As Leis* (livro III, 677).

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Vide Heródoto, *Histórias*.

¹² Vide Tucídides, *A história da guerra do Peloponeso*.

¹³ Vide as seguintes obras de Aristóteles: *Político* e a *Constituição dos atenienses*.

arqueologia contemporânea revela algumas evidências que serão expostas e estudadas nesse presente trabalho. Vale ressaltar que dentro desse contexto a língua grega foi constituída e aprimorada acompanhando todas essas influências históricas e culturais recebidas de outras civilizações afins. Para esse estudo, a análise do *Linear A*¹⁴ e *B* ainda continua sendo um rico manancial para os historiadores, filólogos e antropólogos. O nosso método investigativo não se ateve apenas sobre os registros fornecidos pela *literatura escrita*, mas como foi exposto anteriormente, partimos de importantes estudos arqueológicos que analisa materiais *arquitetônicos, orgânicos, inorgânicos, pictóricos, artesanais e metalúrgicos*. A forma como esses estudos são organizados partem da reunião de todas as evidências disponíveis para uma investigação mais detalhada do comportamento humano. E um dos critérios utilizados pelos pesquisadores é a análise do *desenvolvimento tecnológico* que pode ser alcançado de modo comparativo entre os diferentes períodos da historiografia grega.

Como um *verbo transitivo* que sempre busca o seu complemento, a nossa capacidade de *expressão, reflexão e criação* opera por essa mesma lógica que revela a nossa incompletude, e que assina a imagem da *natureza humana* em relação aos *imortais*¹⁵. Essa característica foi ressaltada e analisada por Aristóteles no livro I da *Política*¹⁶, no qual é exposto que o homem *por natureza*¹⁷ tem o poder da *palavra articulada*¹⁸ que é fundamental para o processo de *organização e manutenção existencial* da comunidade humana¹⁹, e que se constitui através da *prática dialógica*²⁰. De modo discreto o filósofo macedônio estabelece uma interessante

¹⁴ Jean-Pierre Vernant chama atenção para o fato de haver por volta do século XV a.C uma fusão de diferentes culturas que foi denominada de chipro-micênica, na qual podemos identificar elementos da cultura minoica, micênica e asiática. Durante esse período eles disponibilizavam de uma escrita que foi derivada do *Linear A*. Logo, o estudo dessa escrita possibilita muitas informações sobre esse processo de mestiçagem cultural que ocorreu nesse período histórico. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do primeiro capítulo do seguinte livro: VERNANT, J-P. “*As Origens do Pensamento Grego*”. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

¹⁵ Αθάνατοι/ athánatoi. Os deuses.

¹⁶ Aristóteles, *Política* (livro I, 1253 a -10-15).

¹⁷ Κατά Φύσιν / kata phýsin.

¹⁸ Λόγος/lógos. Posteriormente vamos apresentar algumas considerações sobre esse importante termo do vocabulário grego.

¹⁹ Πόλις/pólis.

²⁰ A partir da exposição aristotélica no capítulo I do livro da *Política*, no qual é dito que o homem *por natureza*, ou seja, por *necessidade* precisa viver em comunidade (κοινωνία/koinonia) subentende-se a importância do desenvolvimento do *processo dialógico* – e aqui nos deparamos com uma evidência que remonta diretamente a fundamentação de nossa hipótese sobre o uso desse

ordenação argumentativa que apresenta em sua obra a relação entre o *pensamento*, *juízo*, *expressão*, *sociabilidade* e *política* que revela a herança intelectual herdada das investigações promovida por seu mestre na Academia. Aliás, foi o próprio Platão que chamou atenção para esse fato em uma passagem do diálogo *Mênon*²¹. Na língua grega é possível observar algumas dessas noções através da proximidade semântica entre o verbo *desejar*²² e *perguntar*²³ que assinala esse caráter de *alteridade* que abrange a instância *epistemológica*, *política* e *social* no mundo antigo²⁴. Esse traço que é perceptível na maioria das obras gregas expõe

meio de expressão por Sócrates e Platão para buscar a plenitude existencial da pólis – que é essencial dentro desse contexto exposto pelo filósofo macedônio (vide in loco a passagem 1252 b, 25 – 30/ “Primeiro, há a necessidade de reunir dois seres que não podem fazer nada um sem o outro: quero dizer, a união dos sexos para a reprodução. E não há nada arbitrário; pois no homem, assim como em outros animais e plantas, é um desejo natural querer deixar para trás um ser feito à sua imagem”). Nesse sentido, o *contato natural* entre os seres da mesma espécie – que reside na expressão “... ἀνάγκη δὲ πρῶτον συνδύαζεσθαι/anânke de próton synduazesthai ...” pressupõe a atividade *comunicativa* necessária no âmbito da linguagem para a realização desse objetivo, que também tem relação com a *estruturação sócio-política* para Aristóteles. Atualmente na área da *Educação* há diversos estudos que apresentam a importância da *prática dialógica* no processo pedagógico de jovens e adultos. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: FLECHA, R. “*Compartiendo palabras: el aprendizaje de las personas adultas a través del diálogo*”. Barcelona: Paidós, 1997.

²¹ Em Platão, *Mênon* (84 c). Nessa passagem Platão estabelece um jogo poético entre o uso desses verbos que visa destacar a correspondência - e importância - entre eles na investigação filosófica socrática. A atitude de *desejar* algo está intrinsecamente relacionada com a imagem do filósofo que é construída a partir da *busca da verdade*. Aliás, no *Banquete* essa questão é retomada quando Sócrates invoca a sacerdotisa Diotima para estabelecer o *diálogo* que apresenta a imagem do *amor à sabedoria* que só pode ser alcançada na *relação de proximidade e harmonia* com o próximo.

²² ἔρᾱω/eráo (A), utilizado no Act. somente no pres. e imp. (que na poesia são ἔραμαι, ἡράμην), ἰόν. Archpéω Archil. 25,3; impf. Ἡρῶν Hdt. 9.108, E. Fr. 161, Ar. Ach. 146: - Passar, ἀντ-ερᾱται X. Smp. 8,3; optar. Id. Hier 11,11; inf. ἐρᾱσθαι Plu. Brut. 29, etc.; parte. ἐρώμενος (v. infr.): - também ἐράομαι, 3 sg. ἐρᾱται Plu. 2.753b, Philostr. Academia. 48 (vράσθε v. Sub ἔραμαι): todos os outros tempos serão encontrados em ἔραμαι: - *amor*, c. gen. pers. *da paixão sexual, apaixonar-se por* (X. Cyr. 5.1.10), ἡρα τῆς γυναικός Hdt. 9.108, etc.: c. acc. cogn., ἔρᾱν ἔρωτα E. Hipp. 32, pl. Smp. 181b: abs., Ἀρῶν a lover, v.l. em pi. O. 1,80 (pl.), S. Fr. 149,8 (pl.); opp. the ωρωμένη o amado, Hdt. 3,31, S.E. P. 3,196; [ὁ] ἐρώμενος X. Smp. 8,36, pl. Phdr. 239a, cf. Ar. Eq. 737 (pl.); τὸν ἐρώμενον αὐτοῦ, Lat. delicias ejus, Arist. Pol. 1303b23. 2. *sem referência sexual, amar calorosamente*, opp. φιλέω, οὐδ' ἦρα οὐδ' ἐφίλει Pl. Ly. 222a: - ὥστε οὐ μόνον φιλοῖο ἄν ἄλλὰ καὶ ἐρῶ X. Hier. 11,11, cf. Plu. Brut. 29; κινεῖ [τὸ οὐ ἔνεκα] ὡς ἐρώμενον Arist. Metaf. 1072b3. II. c. gen. rei, *amor ou desejo apaixonadamente*, τυραννίδος Archil. 25,3; τερπνότατον τοῦ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν Thgn. 256; μάχης ἐρῶν A. Th. 392; μόνος θεῶν γὰρ Θάνατος οὐ δώρων ἐρᾷ Id. Pe. 161; Ἀντιμυχάνων ἐρᾷ S. Ant. 90; πατρίδος ἐρᾷ E. Ph. 359; οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ Pl. Smp. 200a: e c. inf., *desejo de fazer*, A. Fr. 44,1; θανεῖν ἐρᾷ S. Ant. 220; Ἡποθανεῖν ἐρῶντες Hp. de Arte 7; Ἀραγεῖν Ar. Ach. 146; πληροῦσθαι Pl. Phlb. 35a.

²³ Ἐρέω/eréo (A), Ep. verbo, = ἐρεεῖνω, ἔρομαι, ἐρωτάω, *perguntar, inquirir*, c. acc. rei, *sobre uma coisa*, ἐρέων γενεῖν τε τόκον τε Il. 7.128, cf. Od. 21,31; *procurar por*, A.υλαν A.R. 1.1354. 2. c. acc. pers., *questão*, μάντιν ἐρείομεν (v. infr.) Il. 1,62; Ὀδλλήλους ἐρείομεν Od. 4,192; ὅπως ἐρείοιμι ἐκάστην Il. 22.9. 3. c. acc. rei, *pesquisa, explorar*, Νικηλοῦς Nic. °. 143 (v.l. ἐρέθοντες). (Prob. Ἐρε (i) -, cf. :ρευτής: ἐρείομεν perh. metri gr. para ἐρέ (i) -ο-μεν, pres. subj. de radical não-temático.).

²⁴ Vide Platão, *Teeteto* (149 a). Um dos pontos que está implícito nesse *diálogo* é a necessidade do *outro* para a busca e obtenção do conhecimento. Nesse sentido, o *diálogo* é o método fundamental para atender esse tipo de objetivo. Na nossa dissertação de mestrado há importantes observações

esse impulso essencial que marca o nosso ponto de diferença em relação ao *mundo divino*. Pois ele é responsável por direcionar o homem através da *busca do conhecimento* que visa suprir os objetivos existenciais mais básicos da nossa espécie de modo organizado e compartilhado.

Nesse contexto é possível detectarmos a importância que desempenhou a *Literatura oral e escrita* para o surgimento de um tipo de reflexão mais enxuta que eclodiu com o surgimento da *Filosofia*, que no seu estado inicial sempre esteve voltada para auxiliar as ações humanas (HADOT, 1995) na busca da *plenitude existencial*. Essa tese que foi defendida por Aristóteles no *Protréptico*²⁵ estabelece uma argumentação no qual o *estudo teórico* deve estar voltado para auxiliar o *mundo prático*. A síntese entre o *homo faber e sapiens*, que foi ressaltada por pensadores como Mondolfo (MONDOLFO, 1969), parece ter sido uma característica importante da tradição dos antigos *sete sábios* que teve origem na expansão cultural promovida na *idade do Bronze* em diversas civilizações desse período. No livro X da *República*²⁶ Platão expõe a junção dessas duas atividades²⁷ que a princípio *dialogavam* sob o mesmo diapasão exegetico. Ou seja, o pensamento reflexivo cultivado entre os *iguais*²⁸ resulta na construção de um fundamento que será utilizado como uma bússola para encontrar a *plenitude existencial* em cada comunidade. A dimensão externa – e não menos importante – dessa noção aponta para uma espécie de caráter híbrido que apresenta a

que explicitamos sobre como o processo de composição dramática do diálogo estava em total consonância com o questionamento elaborado por Platão em torno da investigação sobre o *conhecimento*. Um dos detalhes que chamou a nossa atenção foi o fato do poeta-filósofo apontar a proximidade entre o jovem Teeteto e Sócrates através da metonímia que é construída na relação entre o *corpo e alma*, para evidenciar de modo sutil, através de características exteriores, algumas qualidades (Teeteto, 144 a) a priori que são essenciais para o desenvolvimento do processo dialógico entre o jovem Teeteto e Sócrates. Por outra perspectiva essa descoberta chama atenção para o problema da relação entre a *alma e o corpo* (vide Fédon) que sempre foi um tema muito caro em sua obra. Para Platão essa foi uma forma encontrada para tentar combater o sensualismo defendido por alguns sofistas. Para mais informações recomendamos a leitura da seguinte obra: F. Emerson, “*Considerações preliminares acerca da construção dramática do Sócrates de Platão*”, dissertação de mestrado. Puc-Rio, 2013.

²⁵ Vide Aristóteles, *Protréptico* (Iamblichus, *Protréptico* VI, 36,27-37, 22 Pistelli).

²⁶ Vide Platão, *República* (livro X, 600-a).

²⁷ Εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ/ eis ta erga sophou. Essa expressão encontrada no livro X da *República* foi ressaltada por Rodolfo Mondolfo em sua obra no qual analisa esse problema. Para mais detalhes sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: MONDOLFO, R. “*Verum Factum*”. *Desde antes de Vico hasta Marx*, Bs. As., Ed. Siglo Veintiuno, 1971.

²⁸ Como ressaltamos anteriormente na nota 24, essa ideia está exposta no diálogo *Teeteto* de Platão na proximidade entre a imagem do jovem Teeteto e Sócrates.

multiplicidade cultural da essência helênica que foi obtida desde o seu passado mais remoto no *contato* com várias culturas na Bacia do Mediterrâneo.

A proximidade com outros povos, que foi estabelecida através do *comércio* e da *guerra*, a partir do desenvolvimento das culturas *cicládica*, *minóica* e *micênica*, além de revelar esse processo de *relação cultural*²⁹, também foi responsável por promover um banco extraordinário de *conhecimento* das *ações* humanas que foi mantido e repassado através da *tradição oral*. Esse acúmulo que foi fruto de *experiências* vitoriosas, e amargas, foram essenciais para a *sobrevivência* e *manutenção* dessas lembranças do passado que serviu como norte para o futuro através da construção de uma das mais belas expressões humanas que foi alcançada a partir do amplo desenvolvimento das *técnicas musicais* empregadas na constituição da *poesia homérica*. Esse feito notável reúne em sua máxima excelência todos os elementos mais importantes de sua *história*³⁰ que serviu para pavimentar a estrada sinuosa do mundo helênico.

No caso grego a *linguagem* é fundamentalmente marcada pelo *contato* e *observação da Natureza*. O mito, *epós*, *lógos* e o *diálogo* são imagens oriundas dessa característica sublime que se iniciou na *tradição oral* e que juntas formam a *relação* entre o *ato de reflexão e expressão*. Essa experiência foi essencial, cada uma delas em seu respectivo contexto, para o desenvolvimento da *religião*, *arte*, *filosofia*, *ciência* e *política* no mundo antigo. A forma como o homem estabeleceu

²⁹ Διάλογος/diálogos.

³⁰ É importante ressaltar que o sentido de *historicidade* nesse contexto não é equivalente ao conceito moderno. Há uma grande polêmica entre os historiadores em torno desse assunto. Aliás, o termo grego em sua origem carrega o sentido de *investigação*: ιστορ-ία/ história, ίον. -τη, ή, *inquérito*, στορήσι εἰδέναι τι παρά τινος Hdt. 2.118, cf. 119; ή περί φύσεως i. Pl. Phd. 96a; αἱ περί τῶν ζώων i. Arist. Resp. 477a7, al.; ή i Id περί τὰ ζῷα Id. PA 674b16; ζωική i. ib. 668b30; περί φυτῶν i. título do trabalho de Teofrasto; *observação sistemática ou científica*, Epicur. Ep. 1p.29U.: abs., da ciência em geral, ὄλβιος ὅστις τῆς i. E.σχε μάθησιν E. Fr. 910 (anap.); *da geometria*, Pythag. ap. Cordeiro. VP 18.89: *na medicina empírica, corpo de casos registrados*, Gal. 1,144; mitologia, ἡσίοδον πάσης ἥρανον ιστορίας Hermesiano. 7,22. 2. conhecimento assim obtido, informação, Hdt. 1 Praef. Hp VM 20; εἰς ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ i. Hdt. 2,99; πρὸς ιστορίαν τῶν κοινῶν *pelo conhecimento de*. D. 18.144; ψ τῆς ψυχῆς i. Arist. reitor. 402a4. II. *relato escrito de suas investigações, narrativa, história*, prob. neste sentido em Hdt. 7,96; αἱ τῶν περί τὰς πράξεις γραφόντων i. Arist. Rh. 1360a37, Po. 1451b3, Plb. 1,57,5, al.; Οκ τῶν ιστοριῶν καὶ ἐκ τῶν ἄλλων μαρτυριῶν OGI 13.12 (iii B.C.); αἱ Μαιανδρίου i. Inscr.Prien. 37.105; κοινὴ i. história geral, D.H. Ἑλληνική, ῥωμαϊκή, Plu. 2,191d; restringido por alguns à história contemporânea, Lat. rerum cognitio praesentium, Verr.Flacc. ap. Gell. 5.18: geralmente, história, Call. Aet. 3.1.7. para a polêmica em torno dessa questão na antiguidade recomendamos a leitura dos seguintes livros: HARTOG, François. “*Evidência da história: o que os historiadores veem*”. Trad. Guilherme João de Freitas com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. E: “*Os Antigos, O Passado e o Presente*”. Ed. UnB, Brasília, 2003.

comunicação com essas *forças divinas* moldou o seu próprio modo de *pensar* e o espaço de atuação no mundo através de suas *ações*. O *contato* com a *natureza, humana e divina*, somada à capacidade de *observação* e *audição* trouxe um traço singular no processo de construção da *subjetividade coletiva* grega que proporcionou o encontro da *glória* e o *respeito* entre as maiores civilizações da antiguidade. Um olhar singular que alcançou a imensidão do *cosmo divino* para buscar sentido para os meros mortais quando estabelecia proximidade com os deuses olímpicos através de seus mais grandiosos feitos. A *reflexão, expressão e ação* que operam de modo encadeado criaram os seus mais belos rebentos através da *Poesia, Teatro, Política e Filosofia*.

Sobre a *beleza* é importante ressaltar que no contexto grego o seu sentido está em total consonância com a *noção de verdade* que se forma no período *pré-homérico* e perdura até o *clássico*³¹, a partir do *critério do não-esquecimento*, e da *ação eficaz*, que garante o *êxito* no campo de batalha da vida. A partir desses princípios, a própria constituição do processo pré-jurídico grego também se desenvolve para auxiliá-los na sua organização sócio-política. Em um primeiro momento histórico, essas *ações efetivas* são *imortalizadas* pela boca do *aedo* que habita entre as duas instâncias que juntas compõe o espaço *dramático*³² de atuação entre *homens* e *deuses*. Nesse sentido, é perceptível, a partir do *contexto homérico*, identificar algumas noções que os gregos mantiveram do seu passado mais remoto com o intuito de utilizá-las para garantir a perpetuação dos *valores* cultivados pelos seus ancestrais³³. Por outro lado, esse legado dispõe de dispositivos que foram

³¹ Vide as obras de Homero, Platão e Aristóteles. Apesar de algumas diferenças entre esses pensadores, é possível encontramos essa noção que perpassa por todas as culturas predecessoras dos gregos através da *mitologia* que foi mantida e difundida pela *tradição oral*. Posteriormente vamos apresentar algumas considerações sobre esse ponto.

³² Ou seja, o mundo é formado através do princípio da guerra. Vide o fragmento de Anaximandro (D-K 12 A 9, Simplicio, *Fís.* 24, 13-25). Nele o filósofo expõe, em sua sentença mais famosa na antiguidade, um questionamento que pode ser também encontrado na poesia homérica. o sentido de *ilimitado* (ἄπειρον/ápeiron) carrega o mesmo *alfa privativo* que está contido na palavra *imortal* (ἄθávατος/athánatos) que para nós parece ter uma carga semântica similar. Esse termo que ganha uma importância fundamental na cosmologia do filósofo está em total consonância com o questionamento que foi primeiramente trazido por poetas mais antigos como Homero e Hesíodo. Logo, podemos encontrar mais uma evidência de como a poesia oral foi importante para manter esse legado da cultura grega, e que serviu de base para a reflexão dos primeiros filósofos.

³³ Uma das provas de continuidade cultural também pode ser obtida nas práticas oraculares que ainda desempenhavam um importante papel na esfera política entre os gregos. Esse fato traz um grande problema para aqueles que defendem que houve um processo de distanciamento da *religião* após o surgimento da *Democracia* que teria possibilitado o surgimento da *Filosofia*. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do IV capítulo do seguinte livro: VERNANT, J-P. “As

imprescindíveis para o aprimoramento *epistemológico, social, político e jurídico*. Para o primeiro basta lembrar a importância da *poesia homérica e hesiódica* em todas as discussões *cosmogônicas e cosmológicas* dos filósofos pré-socráticos que culminou posteriormente no surgimento do debate intelectual no qual o *homem* passou a ser o centro de todas as questões, ou *a medida de todas as coisas*, como defendia o grande Protágoras de Abdera³⁴. Paralelamente, a *reflexão jurídica e política* foram temas de destaque nessas respectivas obras. Na *Ilíada* de Homero, por exemplo, nos deparamos com uma profunda crítica política a partir da crise entre Agamemnon e Aquiles que nos revela a decadência da antiga estrutura monárquica micênica com a figura de um rei fraco e covarde. Além dessa questão, podemos notar a defesa dos valores calcados na *honra* e na *coragem* que é atribuída ao grande herói dos mirmidões.

Posteriormente, em “*Os trabalhos e os dias*”, o poeta campesino ressalta a necessidade do *reconhecimento* do papel da *Justiça*³⁵ para a organização do *espaço social e político no mundo humano* que deve sempre manter um bom *diálogo* com o *mundo divino* com o objetivo de encontrar a *harmonia* através do *valor do trabalho* e respeito às *leis*. A sua exposição vem acompanhada de uma profunda crítica ao modo como a classe aristocrática administrava a comunidade³⁶. Aliás,

Origens do Pensamento Grego”. Trad. Isís Borges B. da Fonseca. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Δίκη/ Diké. Divindade que representa o conceito de *justiça* no mundo grego. É importante ressaltar que nesse contexto o seu sentido tem proximidade semântica com a *verdade* (ἀλήθεια/alétheia), pois são elas as responsáveis por organizar a vida humana. Esses dois fundamentos teológicos que pertence a esfera divina é outro legado oriundo de uma tradição muito antiga. Curiosamente, do período pré-homérico até o período clássico essa concepção vigorava no pensamento grego de modo irrevogável. Como exemplo, podemos encontrá-la ainda presente nos livros da *República*, e as *Leis* de Platão. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura dos seguintes livros: GERNET, Louis. “*Droit et Société dans la Grèce Ancienne*.” Paris: Recueil Sirey, 1955. HESÍODO, “*Os Trabalhos e os Dias*”. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer, São Paulo: Iluminuras, 1989.

³⁶ Hesíodo, “*Trabalhos e os dias*” (v: 205 - 285). Sobre essa questão vale ressaltar as considerações que foram apresentadas por Louis Gernet que apontou uma mudança no conceito de *justiça* entre o período arcaico e clássico ao analisar as duas *virtudes* que foram oferecidas aos homens por Zeus no *mito de Protágoras* (Platão, *Protágoras*, 322 c). Além da *Justiça* (Δίκη/ Diké), aparece um termo de difícil tradução chamado αἰδώς /aidós (Platão, *Protágoras*, 322 c/αἰδῶ τε καὶ δίκην/ aido te kai dikén) que segundo o dicionário de Lidell & Scott, apresenta o sentido de um *sentimento moral de respeito aos outros*, mas, além desse há outros, a saber: αἰδώς, ὅος, contr. οὗς, ἡ (tarde nom. pl. αἰδοί Sch. E. Hipp. 386), *como um sentimento moral, reverência, admiração, respeito pelo sentimento ou opinião dos outros ou pela própria consciência, e assim vergonha, auto-respeito* (na εἰς αὐτὸν αἰδώς Hierocl. em CA 9p.433M.), *sentido de honra*, αἰδῶ θεσθ' ἐνὶ θυμῷ Il. 15,561; ἴσχε γὰρ αἰ. καὶ δέος ib. 657, cf. Sapph. 28, democr. 179, etc.; αἰ. σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει, αἰσχύνης δὲ εὐψυχία Th. 1,84, cf. E. Supp. 911, Arist. EN 1108a32, etc.; αἰδοῖ μιλίχην Od. 8,172; so ἄλλα με κωλύει αἰδῶς Alc. 55 (Sapphus est versus); ἅμα κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή

esse fato teve um desdobramento terrível com uma guerra civil de grandes proporções entre a *classe dos nobres e dos trabalhadores* que levou muitos gregos à morte³⁷. Essa crise foi apaziguada temporariamente através da intervenção do poeta legislador Sólon. A partir dessas mudanças, e das *reformas de Clístenes*³⁸, a Grécia começa estabelecer uma abertura *política e social* que foi fundamental para um regime político no qual o *diálogo e confronto de ideias*³⁹ dão a tônica desse novo momento histórico que culminou no florescimento de grandes personalidades que influenciam até hoje o nosso mundo ocidental.

Hdt. 1,8; δακρύων πένθιμον αἰδῶ *lágrimas de pesar e vergonha*, A. Supp. 579; αἰ. τίς μ' ἔχει Pl. Sph. 217d; αἰ. καὶ δίκη Id. Prt. 322c; αἰδοῦς ἐμπίπλασθαι X. Cyr. 1.4.4; *sobriedade, moderação*, πῖ. O. 13.115; αἰδῶ λαβεῖν S. Aj. 345 2. *consideração pelos outros, respeito, reverência*, αἰδοῦς οὐδεμιῆς ἔτυχον Thgn. 1266, cf. E. Heracl 460; αἰ. τοκέων respeito por eles, Pi. P. 4,218; τὴν ἐμὴν αἰδῶ *respeito por mim*, A. Pers. 699; *em conta para os amigos*, ἰχαλκεύτοισιν ἔζευκται πέδαις E. Fr. 595; esp. *consideração pelo desamparado, compaixão*, αἰδοῦς κῦρσαι S. OC 247; *perdão*, Antipho 1.26, Pl. Lg 867e (cf. αἰδέομαι 11.2). II. *aquilo que causa vergonha ou respeito, e assim*, I. *vergonha, escândalo*, αἰδῶς, ἀργεῖοι, κάκ' ἐλέγχεα Il. 5,787, etc.; αἰδῶς, ὧ Λύκιοι: πόσε φεύγετε; 16,422; αἰδῶς μὲν νῦν ἦδε. 17.336. 2. = τὰ αἰδοῖα, Il. 2,262, Arat. 493, D.H. 7,72. 3. *dignidade, majestade* αἰ. καὶ χάρις h.Cer. 214 III *Personδῶς personificado, Reverência*, Pi. O, 7,44; *Misericórdia*, Ζηνὶ σύνθακος θρόνων Αἰ. S. OC 1268, cf. Paus. 1.17.1; παρθένος Αἰδοῦς Δίκη λέγεται Pl. Lg 943e. Logo, é possível compreender esse termo como fruto de um contexto sócio-político democrático no qual era necessário estabelecer um laço de respeito mútuo através do *diálogo* que ainda tem ligação com a *justiça divina* de Hesíodo. Ou seja, ela é um fundamento que parte de um desdobramento do âmbito divino para o mundo no qual *o homem é a medida de todas as coisas*. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do primeiro capítulo do seguinte livro: GERNET, Louis. “*Droit et institutions en Grèce antique*”. Champs-Flammarion, 1982.

³⁷ Entre os séculos VII e VI aconteceu uma terrível crise social que produziu uma guerra civil entre a classe dos nobres e dos trabalhadores atenienses. Esse problema foi resolvido após a intervenção do poeta legislador Sólon. A sua atuação foi essencial para o estabelecimento da base democrática que foi consolidada com as reformas do legislador Clístenes. Para mais informação sobre esse tema recomendamos a leitura do seguinte artigo: F., Emerson. “*Democracia, liberdade e poesia: a grande revolução popular de Atenas*”. Revista Ítaca, Ufrj. 2015.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Nesse caso o pleonasma não foi acidental. No último capítulo do presente trabalho pretendemos apresentar algumas considerações sobre essa questão. A forma como a *palavra-diálogo* apareceu nesse determinado contexto histórico pode responder, por exemplo, como essa noção foi importante para o desenvolvimento do drama como gênero literário e filosófico.

2

Phýsis, poesia, criação e pensamento

2.1

A expressão da Phýsis

A Natureza é *sábia*, e ela não faz nada sem nenhum propósito⁴⁰. Segundo Aristóteles, no livro da *Política*⁴¹, o homem é um animal que tem o poder da *palavra articulada*⁴² que é a característica sine qua non que determina a sua diferença entre todos os outros seres vivos⁴³. Esse poder de *expressão*, que é regido através da nossa capacidade de *julgar*,⁴⁴ é o que permite ao homem poder se organizar em uma *comunidade*⁴⁵ justa, e por isso ser considerado por *natureza* um *animal político*⁴⁶

⁴⁰ Aristóteles, *Política* (Livro I, 1253 a -10-14).

⁴¹ Ibidem.

⁴² Λόγος (Lógos). Vide também *Ética a Nicômaco* (Livro IX 9, 1170 b11) onde o filósofo afirma que a diferença entre os homens e os outros animais é a faculdade de pensar (voûς/nous). Os animais só possuem apenas a faculdade das sensações (αἴσθησις/aísthēsis). É importante ressaltar a nossa imensa dificuldade em traduzir esse importante termo da língua grega, pois ele carrega diversos sentidos e a sua tradução necessita levar em consideração o contexto específico no qual a palavra esteja sendo empregada. Nessa passagem de Aristóteles, por exemplo, ela carrega o sentido de uma *palavra articulada* pelo poder da *razão* – sendo esse outro significado que o termo abrange como vimos na passagem do livro da *Ética a Nicômaco* – que nos diferencia de outros animais. No próprio texto do filósofo macedônio ele estabelece essa conotação que nos ajuda a encontrar uma tradução apropriada. Vide também Xenofonte, *Memoráveis* (IV, 3 12) e Isócrates, *Sobre a mudança de fortuna* (253-7) e *A Nicoles* (50). Provavelmente Aristóteles esteja desenvolvendo a sua teoria a partir dessas obras que foram inspiradas no pensamento de Protágoras que podemos encontrar no diálogo homônimo de Platão. Posteriormente iremos apresentar algumas hipóteses em torno desse termo e a sua relação com mais dois outros que expressam o sentido de *linguagem e comunicação* para os gregos, a saber: ἔπος και μῦθος (epos e mythos).

⁴³ Vide o mito de Protágoras.

⁴⁴ Λογισμός (Logismós).

⁴⁵ Κοινωνία (Koinonía) associação.

⁴⁶ “ὁ ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν” (ho anthropos physei zoon politikon). Essa locução grega também levanta intensos debates em torno de sua interpretação. Infelizmente é muito difícil traduzirmos com máxima fidelidade o sentido que o filósofo empregou nessa sentença. O substantivo *zoon* ao lado do adjetivo *politikon* parece formar um neologismo que estabelece um importante conceito na filosofia do pensador macedônio, mas eis que surge uma questão: será que esse conceito foi realmente cunhado por Aristóteles ou pelo seu mestre Platão? No livro das *Leis* (livro III e IV), *Político* e da *República* (livro VI, 546 a) o filósofo poeta apresenta diversas questões que são retomadas pelo seu discípulo. É certo que esse era um importante tema dentro das intensas discussões que ocorriam na Academia. Logo, se faz necessário respeitar o contexto do qual essa expressão foi retirada para evitar qualquer tipo de anacronismo ou distorção.

que busca encontrar a sua *plenitude existencial* como objetivo final de sua vida⁴⁷. Nesse sentido, o *poder de comunicação* e de *criação* que é fornecido e revelado pela *palavra* são determinantes para a construção, organização e manutenção do mundo humano. Semelhante ao deus platônico que se inspira nas *ideias*⁴⁸, para a criação de todo o *universo*⁴⁹, o homem *mimetiza*⁵⁰ a *Natureza*⁵¹ para a realização do objetivo que é ressaltado pelo filósofo macedônio como a finalidade primordial que define a nossa espécie. Ou seja, *ela é a medida de todas as coisas*⁵². Estudar a sua manifestação é o ideal do homem primitivo que ao *reconhecer* a sua presença é tomado pelo *assombro*⁵³ que é responsável para o surgimento da *busca pela sabedoria*⁵⁴. Esse importante passo contribui de modo definitivo para o seu mais amplo desenvolvimento existencial em nossa história. O trabalho dos primeiros pensadores parte dessa constatação inicial. Ou seja, o olhar dirigido para todos os fenômenos naturais que eclodem ao redor do seu espaço de atuação delinea o

⁴⁷ Εὐδαιμονία (Eudaimonia). O “Bem-estar” é um dos pontos centrais das discussões intelectuais no período clássico. No diálogo *Eutidemo* de Platão (278 e) essa questão aparece como norteadora para a reflexão ética, política e pedagógica para os gregos de modo geral.

⁴⁸ Platão, *Timeu* (28 a-b). “ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιοῦτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης”. Destarte, o demiurgo põe os olhos no que é imutável que utiliza como arquétipo, quando fornece a forma e as propriedades ao que se cria. É necessário que tudo aquilo que se efetiva deste modo seja belo.

⁴⁹ Κόσμος (kósmos). O termo carrega o sentido de *ordenamento* e *harmonia*.

⁵⁰ Μίμησις (mímesis). Esse é outro termo difícil para traduzir. No geral, os tradutores utilizam a palavra *imitação*, mas para o contexto grego o sentido é muito mais amplo. Um deles pode ser a noção de *representação* (*Leis*, livro I 655d; II 667d; IV 719c; VII 815a) que ele aplica ao contexto teatral e das artes de um modo geral. Mas há ainda um sentido mais conceitual que Platão aplica de modo sub-reptício no livro X da *República* à teoria das formas. Ao contrário de muitos helenistas e especialistas de estética que criticaram de modo ofensivo a sua exposição, o filósofo parece associar a esse termo um contraponto ao sentido de “*criação*” (ποιεῖν) que é a tarefa do demiurgo e do filósofo. Para a defesa da nossa hipótese partimos da passagem que citamos do *Timeu* na nota anterior, e também de uma importante obra esquecida do historiador Dionísio de Halicarnaso chamada “*Sobre a imitação*” (*Περὶ Μιμήσεως*). Ao aproximá-la do livro X e da passagem que expomos do *Timeu* podemos extrair uma tese bem interessante sobre o ato de criação para os antigos. Posteriormente Aristóteles (*Poética*, 1448^a, 17-19) vai explorar o sentido desse termo no âmbito poético, ético e ontológico a partir de sua doutrina.

⁵¹ Φύσις/phýsis.

⁵² Platão e Aristóteles defendem que o modelo ou medida (μέτρον) para o mundo humano - diferentemente do que defendia Protágoras com a noção do *homem como medida de todas as coisas* - é a *Natureza*, para Aristóteles, e *Deus* Para Platão. Apesar de algumas diferenciações entre elas, essas são noções similares que deveriam ser o critério de orientação para as ações humanas. Nesse sentido, através da ontologia, a filosofia teria como objetivo estudar esses primeiros princípios com o intuito de encontrar o caminho necessário para a plenitude da existência humana. Vide *Protréptico* e a *Metafísica* de Aristóteles.

⁵³ θαῦμα.

⁵⁴ Σοφία.

campo de possibilidades para a sua afirmação através da construção do seu próprio mundo que se dá através da revelação dos seus segredos.

Em todas as cosmogonias antigas é notório o desejo de entender esses fenômenos que se manifestam em torno de nossa existência que está associado não apenas ao nosso instinto de autopreservação, mas também pela necessidade da busca de uma *vida plena e feliz*. após essa constatação inicial, em seguida surgem as seguintes questões: *quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? O que é a natureza?* A partir dessa última buscou-se as respostas para as primeiras. O largo campo semântico que se estende em torno do termo *Phýsis*, no caso grego, nos dá a dimensão do tamanho do esforço exposto por esses primeiros pensadores na antiguidade para tentar responder tais questões. Ao nos debruçarmos sobre a extensa literatura antiga podemos avaliar na antiguidade as mais variadas manifestações reflexivas para compreendê-la. Mas o nosso limite racional nos impede que tenhamos uma posição definitiva em torno desse grande problema antigo. Todavia, essa delimitação não pode ser vista como algo negativo ou até mesmo impeditivo, pelo contrário, ela nos impõe a tarefa de ampliar e de manter a discussão *viva*. Logo, pretendemos acompanhar, na medida do possível, a evolução de certas noções expostas por esses pensadores através dessa fragmentária literatura que nos fornece muitas pistas para a nossa presente investigação. O primeiro ponto que podemos encontrar um certo consenso entre os filósofos antigos é que a indagação humana começa a estabelecer os seus primeiros passos a partir da *relação dialógica* entre as *forças*⁵⁵ que escapam do seu domínio, e que se estende inicialmente entre dois níveis: do *mundo* e do *homem*⁵⁶. No decorrer histórico essas reflexões desempenharão grandes mudanças dentro e fora⁵⁷ da cultura grega.

⁵⁵ Nesse presente texto vamos utilizar dois termos que no contexto histórico grego são correlatos, a saber: (Δύναμις/dýnamis) e (Ἀθάνατοι/Athanatoi). Posteriormente vamos apresentar alguns pontos sobre a utilizações desses termos desde do período homérico até o clássico nos estudos sobre a *Phýsis* e o homem.

⁵⁶ Nos referimos ao questionamento dos primeiros poetas e filósofos sobre a *phýsis* (natureza) até a chegada do movimento sofístico e de Sócrates que tinha como escopo dos seus estudos o homem no período clássico. De qualquer modo, é importante ressaltarmos que há uma grande divergência entre os helenistas em torno dessa esquematização. Para o pesquisador canadense Gerard Naddaf, por exemplo, as obras dos primeiros pensadores não faziam essa distinção entre essas duas esferas. Para mais informações vide o seguinte livro: NADDAF, Gerard. *The greek concept of nature*. Albany: State University of New York Press, 2005.

⁵⁷ Podemos citar dois exemplos para esse caso: a influência da cultura grega sobre os romanos, e a retomada da tradição clássica durante o período do *Renascimento* por volta do século XIV.

Essa transformação ocorre através dessa capacidade que é inerente a todos os animais, mas que no homem ganha destaque por ser considerada como a própria *imagem* ou *emanação* da *Natureza*⁵⁸. Esse atributo permite-nos exercer esse poder de realização necessário para manutenção de nossa existência. Logo, torna-se essencial o estudo de todos os fenômenos que nos fornecem essa dádiva *divina*⁵⁹. Compreendê-la é o papel principal desempenhado pelos primeiros pensadores. Essa força se manifesta de modo tão sublime que se confunde com a forma de *expressão* do nosso próprio *pensamento*⁶⁰. Em Heráclito, por exemplo, essa questão define o sentido de *Natureza* e *linguagem* apresentado pelo filósofo efésio. A *Phýsis* está para o *Lógos*⁶¹ assim como a noite está para o dia⁶².

“Desse lógos, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse lógos, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas *palavras* e *ações*⁶³, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a *natureza* e *enunciando* como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo.”⁶⁴

Para os gregos, entre o período homérico até o clássico, esse termo é carregado de diversos sentidos. Mas de uma forma geral podemos resumi-los entre quatro pontos fundamentais. Entre eles estão os seguintes atributos que podemos encontrar em várias obras e fragmentos dentro desse contexto histórico: *substância*

⁵⁸ Φύσις, posteriormente vamos nos debruçar sobre a íntima relação entre a *phýsis* e a sua expressão (Μῦθος, Ἔπος και λόγος/*Mythos, epos e logos*).

⁵⁹ Ou seja, que não provém do mundo humano.

⁶⁰ Inicialmente através da *poesia* (ποίησις) e depois do *lógos* (λόγος) que é um desdobramento histórico desse importante termo. É importante ressaltarmos que esse último abarca não apenas o ato de *expressão* e a *revelação* da *Natureza*, mas também o ato de *julgar* e de *agir*. Se faz necessário destacar essa diferença sobretudo por causa da confusão semântica que ocorre entre os tradutores que ignoram a plasticidade do termo quando retirado do seu contexto específico.

⁶¹ Φύσις και Λόγος. Posteriormente vamos apresentar uma análise sobre a relação íntima que há entre esses dois termos no pensamento antigo.

⁶² Heráclito, *Fragmento 50* (DK): “οὐκ ἑμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἔν πάντα εἶναι” (Ouvindo não a mim, mas ao lógos, é sábio concordar ser tudo um). Heráclito: fragmentos contextualizados. Edição bilíngue. Apresentação, tradução e comentários por Alexandre Costa. São Paulo, Odysseus, 2012.

⁶³ Importante destacar a relação entre “*palavras*” e “*ações*” (ἐπέων και ἔργων) exposta pelo pensador efésio. Posteriormente voltaremos a essa questão.

⁶⁴ Heráclito, *Fragmento I*: “τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἄζύνητοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσιν πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.” *Heráclito*: fragmentos contextualizados. Edição bilíngue. Apresentação, tradução e comentários por Alexandre Costa. São Paulo, Odysseus, 2012.

primordial, origem, processo e resultado (NADDAF, 1992). É importante ressaltar que todas essas características estabelecem entre si uma relação de proximidade semântica. A primeira aparição na literatura grega desse termo surge de modo emblemático no livro X da *Odisséia* de Homero⁶⁵. Para fazermos uma análise pormenorizada dessa passagem é necessário nos atermos a *construção alegórica* promovida pelo poeta em torno das personagens de Odisseu, Circe e o deus Hermes. Além da aparição originária do uso da palavra *phýsis* podemos extrair dessa passagem uma das primeiras elaborações da relação entre a *Phýsis (Natureza)* e *Lógos (Linguagem)*⁶⁶ na história do pensamento antigo. No próximo parágrafo vamos apresentar todo o contexto do qual a passagem foi retirada e comentá-la em seguida.

Após suportar diversas peripécias⁶⁷ com o intuito de retornar à sua cidade natal Ítaca, o grande herói ardiloso desembarca em Eeia, ilha da deusa Circe⁶⁸, ao lado dos seus marinheiros. Esses homens que estavam completamente famintos adentram o território desconhecido da senhora das *drogas e dos venenos*⁶⁹, mas são surpreendidos por ela em seu esplendoroso palácio:

[HOMERO, *Odisseia*] “Como o ordenaste, ó glorioso Odisseu, fomos pela floresta, onde num vale encontramos um belo palácio, construído todo com pedras polidas, num sítio ao redor abrigado. Dentro se achava no tear meneando-se alguém que cantava, ou fosse deusa ou mulher; eles, logo, em voz alta a chamaram. Sem se fazer esperar, veio a deusa e o portão lhes franqueia, belo e brilhante; os estultos, então, para dentro a seguiram, com exceção só de mim, por ter tido suspeita de dolo. Todos os outros sumiram, sem que um só deles voltasse. Por muito tempo deixei-me ficar de atalaia ali mesmo”. Isso disse ele; passei logo a espada de cravos de prata, grande

⁶⁵ Em Homero, *Odisséia* (Livro X, vv: 230-340).

⁶⁶ Vide nota 48.

⁶⁷ Περιπέτεια (peripetéia). Esse é um importante conceito que foi estudado por Aristóteles na *Poética*.

⁶⁸ Na mitologia Circe era uma poderosa feiticeira que dominava o poder das drogas e venenos. Ela era filha do deus sol Hélios e da ninfa Perseis, que por sua vez era filha de Oceano e de Tétis. Em outros registros ela aparece como filha da deusa da necromancia e feitiçaria conhecida como Hécate. Para mais informações sobre esse ponto vide o seguinte livro: GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Trad. V. Jabouille. Lisboa: DIFEL, 2ª ed., 1993.

⁶⁹ Φάρμακον (Phármakon). Esse é outro importante termo que demonstra o poder de plasticidade e riqueza poética que os gregos cultivavam em relação à cunhagem das palavras. A determinação de sentido desse termo necessita -como em outros termos como logos e phýsis que apresentamos anteriormente- fundamentalmente do contexto semântico pelo qual ele foi aplicado. A ambiguidade que oscila entre *veneno* ou *remédio* vai depender da *posologia*, ou seja, da *medida* (μέτρον/métron) que será fornecida através da razão. Posteriormente veremos como esse tipo de artifício foi essencial para o desenvolvimento e primazia da *arte do bem falar* na antiguidade. Da *poesia* até o surgimento da *retórica*, esse tipo de recurso foi amplamente utilizado para *ornamentar* e *impressionar* os ouvintes através da criação de diversas figuras de linguagem que tinham por intuito *comover* ou *convencer* a sua audiência.

e de bronze, por volta dos ombros, e de arco muni-me. Tendo isso feito, ordenei-lhe que mostrasse o caminho seguido. Mas os joelhos com ambas as mãos abraçou-me, implorante, e, entre gemidos sentidos, me diz as palavras aladas: “Contra vontade, discípulo de Zeus, arrastar-me não queiras. Tenho certeza que nunca hei de ver-te outra vez, e que os sócios não mais contigo hão de vir. É mais certo fugirmos com estes sem mais demora; talvez escapar consigamos da Morte”. Isso disse ele; em resposta lhe digo as seguintes palavras: “Fica-te, Euríloco, neste lugar em que te achas, sozinho, junto da célere nau de cor negra, comendo e bebendo; mas, quanto a mim, seguirei, porque força incontida me obriga. Tendo isso dito, da nave afastei-me e da praia marinha. Mas, quando estava no vale sagrado e do grande palácio me aproximava, de Circe que todas as plantas conhece, Hermes me veio encontrar, o imortal que o bastão de ouro leva — antes de à casa chegar — na figura de um moço radiante a quem o buço começa a apontar na sação mais graciosa. Da mão me toma e, falando, me disse as seguintes palavras: “Por onde vais, infeliz, através desses montes, sozinho, do sítio ignaro? Na casa de Circe se encontram teus sócios, sob a figura de porcos, trancados em boas pocilgas. Vais até lá com tenção de trazê-los? Não creio, entretanto, que de lá voltes, mas hás de ficar onde os outros se encontram. Quero, porém, proteger-te e livrar-te do mal iminente. Toma esta droga de muita eficácia e o palácio de Circe entra, porque há de livrar-te a cabeça do dia funesto. Vou revelar-te os ardis perniciosos usados por Circe: há de bebida oferecer-te e veneno te pôr na comida. Mas impossível ser-lhe-á enfeitiçar-te, que a droga excelente que ora te entrego desfaz esse influxo. Atende ao que segue: logo que Circe com sua varinha tocar-te no corpo, saca depressa da espada cortante, que ao lado te pende, e contra a deusa arremete, mostrando intenção de matá-la. Ela, com medo, há de, então, implorar-te que ao leito a acompanhes. De forma alguma te negues subir para o leito da deusa, para que os sócios te queiram livrar e tratar-te benigna. O juramento dos deuses, porém, exigir debes dela, de que nenhuma outra insídia, de fato, planeja em teu dano; não aconteça fazer-te vileza ao te ver desarmado”. Tendo isso dito, arrancou o correio de lúcido aspecto da terra a planta e me deu, explicando-me suas virtudes. Tinha a raiz de cor negra, mas branca era a flor, como leite. Mólí chamavam-lhe os deuses; difícil aos homens seria, de vida curta, arrancá-la; mas tudo os eternos conseguem. Hermes, depois de isso feito, partiu para o Olimpo elevado, pela ilha de árvores cheia; eu, me fui para a casa de Circe. O coração, nesse instante, batia-me forte no peito. Diante da porta da deusa de tranças bem-feitas detive-me, de onde, depois, em voz alta chamei, tendo a deusa me ouvido”⁷⁰.

⁷⁰ Em Homero, *Odisséia* (livro X, vv: 250 – 310). “ἦιομεν, ὡς ἐκέλευες, ἀνὰ δρυμά, φαίδιμ’ Ὀδυσσεύ: εὖρομεν ἐν βήσσησι τετυγμένα δώματα καλὰ ξεστοῖσιν λάεσσι, περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ. ἔνθα δέ τις μέγαν ἰστὸν ἐποικομένη λίγ’ αἶδεν, (255) ἢ θεὸς ἢ γυνή: τοὶ δὲ φθέγγοντο καλεῦντες. ἢ δ’ αἶψ’ ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς καὶ κάλει: οἱ δ’ ἅμα πάντες ἀιδρεῖσιν ἔποντο: αὐτὰρ ἐγὼν ὑπέμεινα, οἰσάμενος δόλον εἶναι.

οἱ δ’ ἅμ’ αἰστώθησαν ἀολλέες, οὐδέ τις αὐτῶν 260 ἐξεφάνη: δηρὸν δὲ καθήμενος ἐσκοπίαζον. ὡς ἔφατ’, αὐτὰρ ἐγὼ περὶ μὲν ξίφος ἀργυρόηλον ὦμουν βαλόμην, μέγα χάλκεον, ἀμφὶ δὲ τόξα: τὸν δ’ ἄψ ἠνώγεα αὐτὴν ὁδὸν ἠγήσασθαι. αὐτὰρ ὃ γ’ ἀμφοτέρησι λαβὼν ἐλλίσσετο γούνων (265) καὶ μ’ ὀλοφυρόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα: ‘μή μ’ ἄγε κεῖσ’ ἀέκοντα, διοτρεφές, ἀλλὰ λίπ’ αὐτοῦ. οἶδα γάρ, ὡς οὐτ’ αὐτὸς ἐλεύσει οὔτε τιν’ ἄλλον ἄξεις σῶν ἐτάρων. ἀλλὰ ξὺν τοῖσδεσι θᾶσσον φεύγωμεν: ἔτι γάρ κεν ἀλύξαιμεν κακὸν ἦμαρ.’ (270) ὡς ἔφατ’, αὐτὰρ ἐγὼ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον: Εὐρύλοχ’, ἦ τοι μὲν σὺ μὲν’ αὐτοῦ τῷδ’ ἐνὶ χώρῳ ἔσθων καὶ πίνων κοίλῃ παρὰ νηὶ μελαίνῃ: αὐτὰρ ἐγὼν εἶμι, κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ’ ἀνάγκη. ὡς εἰπὼν παρὰ νηὸς ἀνήιον ἠδὲ θαλάσσης. (275) ἀλλ’ ὅτε δὴ ἄρ’ ἔμελλον ἰὼν ἱερὰς ἀνὰ βήσας Κίρκης ἴζεσθαι πολυφαρμάκου ἐς μέγα δῶμα, ἔνθα μοι Ἑρμείας χρυσόρραπις ἀντεβόλησεν ἐρχομένῳ πρὸς δῶμα, νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικώς, πρῶτον ὑπηνήτη, τοῦ περ χαριεστάτη ἦβη: (280) ἐν τ’ ἄρα μοι φῦ χειρὶ, ἔπος τ’ ἔφατ’ ἐκ τ’ ὀνόμαζε: ‘πῇ δὴ αὐτ’, ὦ δύστιγες, δι’ ἄκριας ἔρχεται οἶος, χώρου ἀιδρις ἐών; ἔταροι δέ τοι οἶδ’ ἐνὶ Κίρκης ἔρχεται ὡς τε σύες πυκινούς κευθμῶνας ἔχοντες. ἢ τοὺς λυσόμενος δεῦρ’ ἔρχεται; οὐδέ σέ φημι (285) αὐτὸν νοστήσειν, μενέεις δὲ σύ γ’, ἔνθα περ ἄλλοι. ἀλλ’ ἄγε δὴ σε κακῶν ἐκλύσομαι ἠδὲ σαώσω. τῇ, τόδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης ἔρχεαι, ὃ κέν τοι κρατὸς ἀλάλκῃσιν κακὸν ἦμαρ. πάντα

Após o desfecho trágico que culminou na transformação dos marinheiros em porcos, Odisseu resolve salvá-los com a ajuda *divina* de Hermes. A primeira aparição do uso do termo *phýsis* aparece exatamente quando o herói de Ítaca é interpelado, como de praxe, por uma *divindade* com o intuito de auxiliá-lo na missão de resgatar e desfazer o feitiço que foi lançado contra a sua tripulação. Na passagem do verso 303⁷¹ podemos encontrar *in loco* um dos primeiros momentos que a palavra é aplicada (NADDAF, 1992) na literatura homérica. Inicialmente o seu sentido está associado diretamente aos seguintes termos: *morphé*, *eidos* e *phye*⁷². Etimologicamente o termo *phýsis* parece ser oriundo do verbo *phye* (crescer), que era empregado no geral para expressar o *desenvolvimento* da *forma* humana⁷³, e não para designar o aspecto natural de qualquer outro ente por exemplo. Para esses

δέ τοι ἔρέω ὀλοφώϊα δῆνεα Κίρκης. (290) τεύξει τοι κυκεῶν, βαλέει δ' ἐν φάρμακα σίτω. ἀλλ' οὐδ' ὥς θέλξαι σε δυνήσεται: οὐ γὰρ ἑάσει φάρμακον ἐσθλόν, ὃ τοι δώσω, ἔρέω δὲ ἕκαστα. ὁππότε κεν Κίρκη σ' ἐλάσῃ περιμήκει ῥάβδῳ, δὴ τότε σὺ ξίφος ὅξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ (295) Κίρκη ἐπαῖξαι, ὥς τε κτάμεναι μενεαίνων. ἡ δὲ σ' ὑποδείσασα κελήσεται εὐνηθῆναι: ἔνθα σὺ μηκέτ' ἔπειτ' ἀπανήνασθαι θεοῦ εὐνήν, ὄφρα κέ τοι λύσῃ θ' ἐτάρους αὐτόν τε κομίσῃ: ἀλλὰ κέλεσθαί μιν μακάρων μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι, (300) μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο, μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θῆῃ. ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας, καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος: 305 μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί: χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν ἀνδράσι γε θνητοῖσι, θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται. Ἑρμείας μὲν ἔπειτ' ἀπέβη πρὸς μακρὸν Ὀλύμπου νῆσον ἀν' ὑλήεσσαν, ἐγὼ δ' ἐς δώματα Κίρκης ἦα, πολλὰ δέ μοι κραδίη πόρφυρε κίόντι". Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁷¹ καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε/kai moi physin autou édeixe ("E a mim trouxe a luz a sua forma"). Na tradução de Carlos Alberto Nunes acima, para não perder a fluência e coerência poética do texto, ele optou traduzir *forma* por *virtude*. de qualquer modo, a sua tradução não está tão distante do original, pois como veremos a seguir o termo *phýsis* expressa a noção de qualidade ou característica.

⁷² Μορφή, εἶδος και φυή. Os três termos carregam o sentido de *forma* ou *figura que apresentam as suas características exteriores*. No caso do verbo φυή (*phye*) encontramos também o sentido de *crescimento* e *estatura*. Vide também a definição apresentada no dicionário de Lidell & Scott para esse termo, Dor. φυά, ἡ, (φύω) *growth, stature, esp. fine growth, noble stature*, in Hom., always (as in Hes.) of the human form, and only in acc., θήσαντο φυήν καὶ εἶδος ἀγῆτόν II. 22.370; φυήν ἐδάην καὶ μήδεα 3.208; most freq. in adv. sense, Νέστορι δίφ εἶδος τε μέγεθος τε φυήν τ' ἄγχιστα ἐφκει *in shape and in stature and in size (or growth)*, 2.58, cf. Od. 6.152; οὐ ἔθην ἐστι χερεῖων, οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὐτ' ἄρ φρένας II. 1.115, cf. Od. 5.212, 7.210; φυήν γε μὲν οὐ κακός ἐστι 8.134; χρυσέφ [γένει] οὔτε φυήν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα Hes. Op. 129, cf. Sc. 88, B. 5.168; later, in gen., οὔτε φυῆς ἐπιδευέες οὔτε νόοιο Theoc. 22.160; rare in Trag., τὴν τάλαιναν εὐμορφον φ. A. Niob. in PSI 11.1208.8; φυὰν Γοργόνος ἴσχειν E. El. 461 (Iyr.). 2. after Hom., of animals, plants, or objects, ἐμβάλλων ἐριπλευρῶ φυᾶ κέντρον Pi. P. 4.235; κάνθαρος. Αἰτναῖος φυήν S. Ichn. 300; also τερπόμεναι ῥοδέη φ. of roses, Mosch. 2.36; of beans, Luc. Vit.Auct. 6; of things, ἀνέβη ἡ φ. τοῖς τείχεσιν their original form was restored, LXX Ne. 4.7(1); ἐὰν κατὰ φυὰν διαφθαρή τις τῶν λίθων IG 7.3073.40 (Lebad., ii B. C.). II. poet. for φύσις, nature, genius, σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ Pi. O. 2.86; μάρνασθαι φυᾶ Id. N. 1.25, cf. I. 7(6).22; φυᾶ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει Id. P. 8.44; τὸ δὲ φυᾶ κράτιστον ἄπαν Id. O. 9.100; δεινὸς φυήν Cratyl. 221. III. the flower or prime of age, εὐάνθεμος φυᾶ Pi. O. 1.67. IV. substance, ἀναίμων ἐστὶ φυῆ μελέων Opp. H. 1.639; νεφροὶ τὴν φ. ἀδενώδεις Aret. SD 2.3. V. μερόπων φυή the race of men, Apl. 4.183.7. VI. produce of a year, harvest, φ. τοῦ ἐνεστῶτος ἔτους BGU 708.4 (ii A. D.), cf. Pland. 26.12 (i A. D.), etc.—Poet. and later prose.

⁷³ Ibidem.

casos, o termo *eidos* e *morphé* eram mais utilizados. Além disso, também encontramos outra palavra que foi importante posteriormente para *fenomenologia* no século XIX⁷⁴, que é o verbo *phaino*⁷⁵(mostrar/revelar) que está no radical de *phainesthai*⁷⁶. A partir dessas evidências expostas podemos afirmar que o sentido primário de *phýsis* estava totalmente atrelado aos seguintes termos: *crescimento*, *aparecimento*, *desenvolvimento*, *forma* ou *estrutura* de alguma coisa⁷⁷. No exemplo exposto pelo poeta a sentença deixa claro que a *forma*⁷⁸ da planta foi lhe *revelada*⁷⁹ apenas quando o *deus* Hermes intervém para lhe *transmitir* o *conhecimento necessário* para que o nosso astuto herói pudesse desfazer o feitiço lançado por Circe e com isso realizar o objetivo de libertar seus amigos⁸⁰.

Um dos pontos que gostaríamos de destacar aqui é a *correlação* que há entre o ato de *transmissão* e *conhecimento* dentro desse contexto que toma a própria *phýsis* como *forma* e *paradigma*⁸¹ desse vínculo fundamental que determina a existência de todas as coisas. Mesmo de modo alegórico, e sub-reptício, o poeta apresenta os pontos substanciais para a discussão nesses versos que serão norteadores para todos os pensadores que surgirão posteriormente. Essa trama que ocorre no capítulo X expõe de modo exemplar a nossa *condição*⁸² miserável de total ignorância, que assinala a *natureza/forma/(phýsis)* humana e seu distanciamento do *mundo divino*, mas também abre o horizonte para a formulação de uma *educação*⁸³ que possa *orientar* e *resguardar* a comunidade através desse contato cauteloso com

⁷⁴ Corrente filosófica que foi desenvolvida por Edmund Husserl (1859-1938) - filósofo, matemático e lógico austríaco.

⁷⁵ Φαίνω. *Aparecer*.

⁷⁶ Φαίνεσθαι/phainesthai.

⁷⁷ Essa evidência nos leva a especular a possibilidade da famosa hipótese conhecida na antiguidade como a *teoria das formas* ter surgido a partir desse conceito de *natureza* que foi proposto no período homérico.

⁷⁸ Φύσις/phýsis.

⁷⁹ Esse é o sentido do verbo ἔδειξε/édeixe que vem de δείκνυμι/deiknumi (trazer à luz, mostrar, fazer conhecido). Para mais informações sobre esse termo vide o dicionário de Lidell & Scott. Dentro da construção poética homérica podemos reconhecer a relação entre esse termo e o da *phýsis*. Para nossa hipótese esse ponto é de extrema importância como veremos posteriormente.

⁸⁰ Posteriormente faremos uma análise sobre esse ponto para ressaltar os desdobramentos dessa história no pensamento antigo.

⁸¹ Παράδειγμα. *padrão, modelo ou base*. É importante frisar que no pensamento platônico esses dois termos são correlatos. Aliás, no livro X da *Leis* o filósofo continua ainda utilizando esse mesmo esquema exegético que encontramos em Homero para apresentar as suas reflexões. A partir desse fato podemos afirmar que esse é mais um indício que fornece elementos para a validação de nossa hipótese.

⁸² Esse é outro termo correlato para a Φύσις/phýsis.

⁸³ Παιδεία/Paidéia. Posteriormente vamos apresentar algumas características sobre a educação grega.

os *deuses*, pois a única forma de um *mortal*, como no caso de Odisseu, obter sucesso contra as *forças* que não pertencem ao mundo humano - que no contexto homérico é sempre retratado com adjetivos que ressaltam a *fragilidade* e a *brevidade* de nossa *condição* – é estabelecer um *diálogo*⁸⁴ com alguma *divindade*⁸⁵. Nesse sentido, a poesia homérica afirma que essa *relação* com o *mundo divino* é o único caminho que pode fornecer ao homem o *conhecimento necessário* para manter a sua sobrevivência em um mundo que é controlado por essas *forças antagônicas*. Dentro dessa *construção alegórica*⁸⁶ é necessário recorrer ao extenso banco mnemônico de histórias que foram *transmitidas e mantidas* desde o início da *tradição oral* que possibilitou o surgimento e êxito da poesia homérica (VIDAL-NAQUET, 2002) no mundo grego. Para adesão coletiva dessas noções, como veremos no próximo capítulo, é necessário que os gregos compartilhem esses *valores* que eram repassados pelos antigos *aedos*⁸⁷ de modo unificado através de sua *língua*. Um exemplo desse fato pode ser adquirido na observação do papel de destaque que poeta fornece ao deus Hermes dentro do *drama* sofrido por Odisseu. É provável, como ressalta o sociólogo e filólogo francês Louis Gernet (GERNET, 1968), que esse código de conduta que eram *repassados* em versos na antiguidade por intermédio dos *mitos* fossem utilizados para a construção de arquétipos que eram úteis não apenas para afirmação dos valores defendidos pela aristocracia, mas para coesão estrutural da trama narrada pelo poeta, pois a total eficácia do primeiro objetivo vive em função do desempenho harmônico obtido pelo aedo perante o público. O *reconhecimento* dessas figuras facilita a *adesão* por parte da audiência e

⁸⁴ Διάλογος/diá-logos. *Conversação, interação e relação* e entre duas ou mais pessoas. Posteriormente vamos apresentar a importância desse ato não apenas para o desenvolvimento cultural grego, mas também sob o ponto de vista *ontológico, epistemológico, político e pedagógico*. Nesse sentido, estamos partindo da hipótese de que os fundamentos principais para cada um desses pontos já estão apresentados de modo alegórico nos poemas homéricos.

⁸⁵ Ἀθάνατοι/Athanatoi. *Os imortais*. Na mitologia esse fato está presente na maioria dos mitos que chegaram até nós. Outro exemplo que podemos trazer podem ser obtidas na obra da *Ilíada*. Na guerra de Tróia ambas as partes, aqueus e troianos, receberam apoio divino.

⁸⁶ ὑπόνοια/hyponóia ή, (ὑπονοέω) *suspeita, conjectura, suposição*, Ar. Pax 993 (pl., anap.); τοῦ μὴ συνειληφέναι Sor. 2.54, cf. Gal. 6.663; ὑπόνοιαι τῶν μελλόντων, *noções formadas de eventos futuros*, Th. 5.87; ή ὑ. τῶν ἔργων Id. 2.41, cf. E. Ph. 1133; em sentido negativo, ὑπόνοιαι πλασταί D. 48.39, cf. Men. Mon. 732. 2. suggestion, Phld. Mus. p.71 K.; *imputação*, Id. D. 1.13. II. *o verdadeiro significado que está no fundo de uma coisa, um sentido mais profundo*. τὰς ὑ. οὐκ ἐπίστανται X. Smp. 3.6; esp. *significado secreto (como é transmitido por mitos e alegorias)*, ὁ. νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑ. καὶ ὁ μή Pl. R. 378d, cf. Plu. 2.19e; opp. αἰσχρολογία, Arist. EN 1128a24; καθ' ὑπόνοιαν *por insinuação, secretamente*, Plb. 28.4.5, D.H. Rh. 9.1; δι' ὑπονοῶν Alciph. 2.4.

⁸⁷ αἰδός/aoidos cantor. Esse termo é oriundo do verbo (ᾄδω/aidô) cantar.

reforça de modo sutil a *função coercitiva* que a *poesia* realiza junto com a *religião* para a manutenção e *organização jurídica* no período arcaico (GERNET, 1968).

Para termos uma noção mais precisa desse fato basta observar o uso intenso dos *epítetos* e *fórmulas* nas duas obras homéricas. Segundo Milman Parry, que foi um importante helenista americano que se destacou pelo estudo da *tradição oral* homérica, o uso demasiado dos epítetos e fórmulas tinha uma função bem determinada para os antigos aedos: permite uma espécie de pausa no fluxo contínuo da narrativa que lhe fornecia um breve descanso durante as longas apresentações desses poemas, e a possibilidade de *estender* ou *encurtar* a sua recitação (PARRY, 1971) conforme a sua vontade. É uma espécie de dispositivo extremamente sofisticado para a cultura oral que oferece ao cantor um domínio maior sobre o conteúdo para o total êxito de sua performance em público. Essa característica fornecia ao aedo uma possibilidade de assinar a sua singularidade em relação aos outros que compartilhavam com ele o mesmo ofício. E isso era algo primordial dentro de uma cultura tão competitiva como a grega. A perfeição era algo almejado como máximo valor entre os helenos.

Mas, há ainda uma característica que não foi ressaltada pelo ilustre helenista. E ela reside na *função mnemônica* e de *fixação* do conteúdo expresso nas fórmulas e epítetos. Esse recurso atua como uma espécie de *ritornelo*⁸⁸ na música popular que desempenha o papel de reforçar a mensagem exposta pela canção. No caso da poesia homérica quando nos deparamos com a repetição de certas fórmulas e epítetos nos salta aos olhos - mas sobretudo aos ouvidos⁸⁹ - o poder de *cravar* na *memória coletiva* não apenas as *qualidades* dos heróis, mas dos *deuses* olímpicos. Essa estratégia na música também ocorre com o *leitmotiv*⁹⁰ que associa a

⁸⁸ Na música em geral atua como *refrão*, *estribilho*, *coro* ou *ritornelo*. Esse recurso tem o poder de *sintetizar* a mensagem geral de uma canção *reafirmando* o seu principal sentido norteador. Ou seja, o leitmotiv da canção. Essa característica nos fornece alguns elementos para entender o recurso utilizado por esses antigos poetas gregos.

⁸⁹ Esse detalhe não pode ser esquecido por nós ávidos leitores modernos. No mundo antigo a transmissão de conhecimento era dada através da oralidade. Logo, para defender essa hipótese precisamos nos colocar na posição de ouvinte. Nesse sentido, a canção popular, sobretudo o estilo dos cordelistas em várias culturas ainda guardam algumas características dessa antiga tradição oral.

⁹⁰ Esse termo vem da língua alemã e significa “*motivo condutor*”

personagem ou algum tema específico a uma determinada *imagem sonora* composta para o intuito de associação automática⁹¹.

Quando analisamos cada uma das divindades que formam o mundo olímpico encontramos não apenas os sentimentos humanos antropomorfizados em figura divinas, mas de *qualidades* que atuam de *modo simbólico* na construção poética sobre a ordem humana⁹². O exemplo que gostaríamos de destacar no próximo parágrafo, para enfatizar e fornecer elementos comprobatórios para a nossa hipótese, é a atuação de Hermes na *Odisseia*. Teremos a oportunidade de analisar, nesse incidente que ocorre no capítulo X, a riqueza poética à serviço da *educação* aristocrática helênica que foi importante para os estudos dos primeiros filósofos gregos que surgiram posteriormente.

Na mitologia essa divindade carregava inúmeros atributos, e entre eles estão o domínio da *magia*, *fertilidade*, dos *rebanhos* e da *adivinhação*. Contudo, o seu *epíteto* mais famoso na antiguidade é o de *mensageiro dos deuses*. Ele é o responsável de estabelecer o *diálogo* entre o *mundo divino* e *humano*. Ou seja, o papel da *comunicação* e do *conhecimento* é fornecido aos homens a partir da sua atuação que ocorre exatamente quando ele estabelece *contato* com Odisseu. Como vimos anteriormente no *fragmento I* de Heráclito, o *Lógos*⁹³ atua na dimensão *humana* e *divina* e está totalmente em consonância com a *Phýsis*. Esse dado fornece a primeira evidência do desenvolvimento da *linguagem*⁹⁴ que pode ser fornecido pelo verbo *phýe*⁹⁵ que forma o seu radical. A frase emblemática do livro X, na qual Odisseu expressa que Hermes lhe repassou o *segredo* da planta, só é confirmada a partir da expressão “*e a mim trouxe a luz a sua forma*”⁹⁶. E é exatamente nesse

⁹¹ O ponto que gostaríamos de chamar atenção na relação entre o *ritornelo* e o *leitmotiv* é a *repetição* que guarda o mesmo efeito de *fixação* e *reforço* que são fornecidos pelos epítetos e fórmulas homéricas. Um estudo interessante seria investigar qual é a relação desse antigo recurso mnemônico na influência na composição da música moderna.

⁹² O teatro antigo também parte desse mesmo pressuposto que foi utilizado pelos primeiros poetas no período arcaico.

⁹³ Dentro desse contexto específico vamos atribuir o sentido de *linguagem*. É importante ressaltar, como nos lembra o grande professor Danilo Marcondes, que entre os gregos antigos esse era um dos problemas mais importantes. Todavia, há uma grande divergência no uso desse termo entre os especialistas sobre o tema. Logo, esse presente trabalho visa destacar alguns desses pontos sobre o assunto a partir da literatura antiga. Para mais informações vide o seguinte livro: MARCONDES, Danilo. “*Texto Básicos de Linguagem: de Platão a Foucault*”. Rio de Janeiro, Zahar (2010).

⁹⁴ Vide a nota anterior. Dito de outro modo: sobre o surgimento da questão entre o *ser*, *pensar* e *dizer* entre os gregos.

⁹⁵ Φύη / Phúe. forma/estatura.

⁹⁶ Tradução literal nossa.

ponto que gostaríamos de focar a nossa total atenção. O *jogo poético e semântico* não é de modo algum fortuito, pois Hermes é aquele deus que faz *revelar - por fora e por dentro* - as *características* gerais da planta (exterior) e o *efeito* do veneno/droga⁹⁷ que está escondido no seu âmago (interior). A *luz* que se associa ao *conhecimento* equivale ao *poder* de trazer a *forma* a sua *presença* que está oculta aos nossos precários sentidos. Entre essas duas *esferas* instaura-se uma tênue linha *vertical* que impõe uma *ordem*⁹⁸ com as suas *leis*⁹⁹ e com a sua órbita específica que será composta a partir das seguintes linhas exegéticas: *teogônica*, *cosmogônica* e *cosmológica*¹⁰⁰ no qual será delineado todo o espaço de atuação humano tendo como parâmetro os *imortais*.

2.2

Phýsis e Lógos

Conforme foi exposto anteriormente, o *uso e a definição de linguagem* que podemos encontrar amplamente exposta no período clássico nas obras de Platão¹⁰¹ e Aristóteles¹⁰², por exemplo, já estão apresentados dentro dessa imagem pintada pelo poeta. nesse sentido, podemos afirmar como os grandes *homeridas antigos*¹⁰³, que a poesia de Homero expõe os elementos mais importantes para uma *definição*, não apenas da *Natureza*, mas também de sua relação com o *Lógos*¹⁰⁴. ou seja, o *diálogo* entre a *Natureza* e *Linguagem* está totalmente esboçado dentro desse

⁹⁷ Φάρμακον (Phármakon). É nesse instante que percebemos a grandiosidade do pensamento grego que está atrelado à *justa medida* (ὀρθὸς λόγος/orthos lógos) que só pode ser alcançada através do *conhecimento* (ἐπιστήμη/epistheme). Para mais informações sobre esse ponto vide o livro II da “*Ética a Nicômaco*” de Aristóteles (*Eth.Nic* II, 1103 – 35). No capítulo III voltaremos a dissertar sobre o desdobramento dessa importante questão no âmbito político grego.

⁹⁸ Κόσμος.

⁹⁹ Νόμοι/nomoi.

¹⁰⁰ Θεογονία, κοσμογονία και κόσμολογία.

¹⁰¹ Vide o diálogo *Crátilo* de Platão. No próximo parágrafo faremos uma análise pormenorizada de uma importante passagem desse diálogo que corrobora com nossa hipótese.

¹⁰² Vide a *Poética* e *Da Interpretação* de Aristóteles.

¹⁰³ São os antigos especialistas na interpretação das obras homéricas na antiguidade. Platão cita esses especialistas no diálogo *Crátilo* (407 b). Para mais informações sobre assunto vide o seguinte livro: PSEUDO-HERÁCLITO, “*As alegorias de Homero*”.

¹⁰⁴ É importante lembrarmos que esse termo só aparece duas vezes na obra homérica (*Ilíada*, canto 15.393 e *Odisseia*, canto 1,56) e parece que está nesse contexto com o sentido de *discurso*. Dentro do presente capítulo estamos utilizando uma de suas acepções que está votado para o *ato de expressão*. Para mais informação sobre esse ponto vide o nosso anexo.

contexto literário. Mas é importante ressaltarmos aqui que o sentido primário que encontramos no livro X para *phýsis* precisa levar essa *relação* com o *lógos* de modo bem cuidadoso, pois apenas a partir de Heráclito e Platão é possível fazer uma aproximação entre essas duas instâncias que nos ajuda a fundamentar a nossa hipótese aqui exposta. Através dessa *via-crúcis* helênica podemos compreender essa relação que representa as duas faces da mesma moeda de ouro que foi cunhada pelas mãos dos antigos bardos. ou seja, seguindo a lógica vertical subtendida no poema, o *lógos* atua como desdobramento da *phýsis* do nível *interior* ao *exterior*. do *particular* ao *universal*. do *imanente* ao *transcendente*. Os deuses que tudo *criam* possuem a *verdade* (*verum factum*) das coisas porque são seus *criadores*¹⁰⁵. logo, somente eles têm o poder da *linguagem divina*¹⁰⁶ que homem tem acesso apenas quando lhe é *revelado* os meandros de algo, e isso ocorre quando essa *verdade* for realmente *conhecida/percebida/concebida* em sua totalidade, ou seja, quando ela se torna *sensível* para o mundo humano. Eis os três eixos temáticos que juntos formam a equação do problema da linguagem: *conhecimento, percepção e criação*. Curiosamente esses pontos aparecem na leitura que encontramos no diálogo *Crátilo*¹⁰⁷, que na antiguidade era visto como um dos maiores seguidores de Heráclito¹⁰⁸. Como veremos a seguir essa passagem corrobora de modo imparcial com a hipótese que defendemos até agora: *a obra homérica está em total consonância com as reflexões dos primeiros pensadores pré-socráticos em torno*

¹⁰⁵ Essa importante hipótese foi levantada pela primeira vez pelo filósofo italiano Giambattista Vico em “*De antiquissima Italorum sapientia*” no qual o conhecimento de todas as coisas está na mão de *deus*, pois ele é o único criador da natureza de todas as coisas existentes. como o homem é a sua imagem e semelhança, através do *lógos*, o homem poder estabelecer um diálogo unicamente através dessa via com essa instância divina. De certa forma essa noção aparece no pensamento de Descartes na terceira meditação. Rodolfo Mondolfo chama atenção para essa *concepção ativista* do conhecimento que podemos encontrar na obra de Vico até Marx que parte da leitura dos antigos. Para mais informações vide o seguinte livro: MONDOLFO, R. “*Verum factum: desde antes de Vico hasta Marx*”. Na antiguidade essa noção aparece de modo mais estruturado na obra “*Ética a Nicômaco*” de Aristóteles (Aris. *Eth.Nic.* Livro VI, 3/1138-9b) quando ele estabelece o critério de *verdade* a partir de algo que foi *realizado* e *efetivado*. Posteriormente veremos que essa noção não exclui ou compete com o sentido de “*não esquecimento*” apresentado pelos antigos poetas. Pelo contrário, ela aparece como algo complementar a esse sentido primário.

¹⁰⁶ Λόγος. No sentido também do conhecimento das *coisas divinas* que é oriunda da *mente ou inteligência divina* (θεοῦ νόησιν/ theou noêsis). Essa expressão aparece no diálogo *Crátilo* de Platão (407 b) quando Sócrates estabelece uma etimologia para o nome da deusa Atenas a partir da seguinte frase: “*aquela que tem conhecimento das coisas divinas*” (ὥς τὰ θεῖα νοούσης/hós tá theia nooúses).

¹⁰⁷ Vide a “*Metafísica*” de Aristóteles (livro A. 6 988 a26) e também em Diógenes Laércio, “*Da vida e doutrinas dos filósofos ilustres*” (Livro III, 4).

¹⁰⁸ Em DK (65). Alguns aspectos da vida e obra de Crátilo podem ser obtidos na seguinte obra: *I Presocratici*. Prima traduzione integrale con testi originali fronte delle testimoniannze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz, Milano 2006.

desse problema da linguagem. Nesse famoso diálogo de Platão a personagem de Sócrates apresenta uma etimologia interessante em torno desse deus que nos fornece muitos elementos para a nossa presente investigação. Vejamos a seguir:

[PLATÃO, *Crátilo*] “Hermógenes - é o que eu farei: antes, porém desejo perguntar-te a respeito de Hermes, por haver dito Crátilo que eu não sou Hermógenes. Investiguemos, portanto, o verdadeiro significado do nome Hermes, para ver se ele tinha razão no que disse. Sócrates - de todo o jeito. Quer parece-me que o nome Hermes se relaciona com o *discurso*¹⁰⁹; é *intérprete*¹¹⁰ ou *mensageiro*¹¹¹, também *trapaceiro*, *fértil em discursos* e *comerciante labioso*, *qualidades essas que assentam exclusivamente no poder da palavra*¹¹². Ora, como dissemos antes, falar (*eirein*) é fazer uso do discurso, além de haver uma expressão muito empregada por Homero (*emêsato*) que significa *inventar*. Da reunião dessas duas expressões – *falar e inventar* – formou o legislador o nome do deus, como se nos advertisse expressamente: homens, o deus que inventou o discurso deve ser chamado, *Eiremes*. Mas hoje, segundo eu penso, embelezamos-lhe o nome, e lhe chamamos Hermes. Íris, também, parece provir do mesmo vocábulo, *eirein*, por ser ela mensageira. Hermógenes – então, parece que Crátilo tem razão de dizer que não me chamo Hermógenes, pois sou jejuno em matéria de discursos. Sócrates – quanto a Pan, camarada, filho de Hermes, é fácil compreender que é de natureza híbrida. Hermógenes – como assim? Sócrates – como sabes, o discurso indica todas as coisas (*pan*), e circula e movimenta sem parar, além de ser de natureza híbrida, verdadeira e falsa ao mesmo tempo¹¹³. Hermógenes – desde logo. Sócrates – logo, o que nele há de verdadeiro é macio e divino, e reside no alto com os deuses, por outro lado, o que há de falso mora em baixo com a multidão dos homens, e é áspero como o bode da tragédia, pois, em verdade, o maior número das fábulas e das mentiras se encontra justamente no domínio da tragédia¹¹⁴.”

¹⁰⁹ περι λόγον/peri logon.

¹¹⁰ ἑρμηνέα/hermeneia.

¹¹¹ ἄγγελον/aggelon.

¹¹² περι λόγου δυνάμιν/ peri logou dynamin.

¹¹³ οἶσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ αἰεὶ, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθὴς τε καὶ ψευδής/ oïstha hoti o lógos to pan semainei kai kyklei kai poleia ei, kai esti diplous, alethes te kai pseudes. Essa é, sem dúvida alguma, uma das expressões mais importantes dessa passagem.

¹¹⁴ Em Platão, *Crátilo* (407 e - 408 a-c): Ἑρμογένης - ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα, ἔτι γε ἐν ἐρόμενός σε περὶ Ἑρμοῦ, ἐπειδὴ με καὶ οὐ φησιν Κρατύλος Ἑρμογένη εἶναι. πειρώμεθα οὖν τὸν Ἑρμῆν σκέψασθαι τί καὶ νοεῖ τὸ ὄνομα, ἵνα καὶ εἰδῶμεν εἰ τί ὁδε λέγει. Σωκράτης - ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἑρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ [408a] κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δυνάμιν ἔστιν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία: ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἶρειν λόγου χρειαῖ ἐστὶ, τὸ δέ, οἶον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει, ἑμήσατό φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαι ἐστίν. ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μισάμενον—τὸ δὲ λέγειν δὴ ἐστὶν εἶρειν—τοῦτον τὸν θεὸν ὥσπερ εἰ ἐπιτάττει [408β] ἡμῖν ὁ νομοθέτης: ὃ ἄνθρωποι, ὃς τὸ εἶρειν ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν εἰρήμης: νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἴομεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα Ἑρμῆν καλοῦμεν. καὶ ἡ γε Ἴρις ἀπὸ τοῦ εἶρειν ἔοικεν κεκλημένη, ὅτι ἄγγελος ἦν. Ἑρμογένης - νῆ τὸν Δία, εὖ ἄρα μοι δοκεῖ Κρατύλος λέγειν τὸ ἐμὲ μὴ εἶναι Ἑρμογένη: οὐκοῦν εὐμήχανός γέ εἰμι λόγου. Σωκράτης - καὶ τό γε τὸν Πᾶνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι ὕον διφυῆ ἔχει τὸ εἰκόσ, ὃ ἑταῖρε. Ἑρμογένης - πῶς δὴ; Σωκράτης - οἶσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ αἰεὶ, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθὴς τε καὶ ψευδής. Ἑρμογένης - πάνν γε. Σωκράτης - οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λείον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν: ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεῦδη ἐστίν, περὶ τὸν τραγικὸν βίον. (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Essa passagem platônica que destacamos do diálogo *Crátilo* sintetiza todos os pontos que ressaltamos anteriormente nesse presente capítulo. Independentemente do foco que muitos helenistas colocam em torno do problema da crítica da teoria *convencionalista* e *naturalista* da *linguagem*, que se refere a uma problemática contextual da época¹¹⁵, o diálogo nos fornece uma gama de elementos que flutuam em torno da questão da *phýsis* e do *nomos*¹¹⁶ ou seja, da *natureza* e da *convenção* humana. Essa era uma das questões cruciais do período clássico que nos ajuda a compreender a atmosfera intelectual desse período. Sendo esse é um dos primeiros aspectos que é resultado do desdobramento da alegoria homérica. É o que veremos a seguir no próximo parágrafo.

Um dos traços de destaque do período clássico foi sem dúvida alguma a abertura intelectual e política que promoveram a aparição de gênios como o escultor Fídias, Tucídides, Anaxágoras e Górgias. O pensamento de Protágoras e de Sócrates¹¹⁷, que também pertence a esse famoso grupo, por exemplo, carrega um ponto em comum com esse conjunto de intelectuais: ele revela o distanciamento da subordinação do homem ao *mundo divino*¹¹⁸. Mas essa *independência* ocorreu em direções opostas. De um lado, alimentou o desprezo dos jovens pela tradição¹¹⁹, que foi importante para o surgimento de uma postura crítica que pôs em xeque o próprio passado helênico, e de outro contribuiu para enfraquecer os laços de *fraternidade* que era a principal base do antigo sistema político grego. A influência sofística que se mantinha através da força da *palavra* (lógos) foi determinante para cultivar o *agnosticismo*¹²⁰ e o *individualismo* entre os mais jovens. As técnicas retóricas eram cultivadas com o intuito de fornecer um meio eficaz de conquista e poder pessoal para os mais jovens¹²¹. No *Crátilo* é possível percebemos a *ironia* e o *espanto* de

¹¹⁵ Vide o primeiro capítulo do seguinte livro: MARCONDES, Danilo. “*Texto Básicos de Linguagem: de Platão a Foucault*”. Rio de Janeiro, Zahar (2010).

¹¹⁶ Φύσις και νόμος.

¹¹⁷ No próximo capítulo vamos abordar esse ponto.

¹¹⁸ De certa forma Platão tentou superar essa crise.

¹¹⁹ Cito aqui o processo de Sócrates. E um dos pontos do processo estava o crime de corrupção dos jovens.

¹²⁰ Refere-se a impossibilidade radical de se conhecer algo que escape da esfera humana. Um exemplo: o conhecimento dos deuses. Vide o caso de Protágoras, muito antes de Kant foi um dos primeiros a impor limite ao conhecimento humano. Em contrapartida, esse gesto acarretou um desprezo pelo estudo da filosofia e também alimentou o sentimento egoísta entre os jovens como veremos posteriormente de modo mais detalhado.

¹²¹ Vide a comédia “*As nuvens*” de Aristófanes. Posteriormente veremos que o projeto pedagógico oferecido por Platão através do diálogo visava reverter esse processo.

Platão em relação ao interesse pueril sobre a *exatidão dos nomes*. Como pano de fundo, esse diálogo apresenta a decadência intelectual através da discussão em torno da tese *convencionalista*, que é defendida pelos seguidores de Protágoras, e os *naturalistas* que seguem a visão de Heráclito que tem *a phýsis como a medida de todas as coisas*. Essa é uma imagem que expõe em *plano aberto* o cenário geral dos efeitos colaterais promovidos pela pedagogia sofística¹²². Mesmo sendo um diálogo de cunho *aporético*, Sócrates¹²³ tem inicialmente uma tendência de seguir a orientação de Crátilo que visa refutar a posição *convencionalista* defendida por Protágoras. De modo sorrateiro ele utiliza essa hipótese para liquidar todas as possibilidades de contra argumentação do pobre Hermógenes. Mas, no final percebemos que ele se distancia também da linha oferecida por Crátilo. Esse abandono é algo curioso, pois não sabemos se isso revela a postura de Platão ou do próprio Sócrates histórico¹²⁴. Segundo Aristóteles, o seu mestre tinha influência da escola pitagórica, e desde de jovem era um seguidor de Crátilo e do pensamento do filósofo efésio para as questões que estavam voltadas para o âmbito do *conhecimento*¹²⁵. A tese muita difundida na época que defendia que *todas as coisas sensíveis estão em processo de mudança contínua* teria sido o seu ponto de partida para a filosofia platônica. Enquanto que para questões de cunho *moral* teria se servido da influência socrática.

O ponto interessante nessa descrição é a disposição dos fatos e o *ordenamento cronológico*¹²⁶ oferecido pelo filósofo macedônio. Diferentemente do mestre da Academia, o seu estilo sóbrio e analítico apresenta de modo claro para o leitor atencioso muitas questões que vão além da própria informação transmitida no texto. A primeira delas é o processo de formação intelectual do filósofo poeta. esse traço

¹²² No cinema o *plano aberto* (long shot) a câmera que representa o olhar do cineasta está distante do objeto, de modo que ele ocupa uma parte pequena do cenário. É um plano de ambientação importante para apresentar inicialmente o espaço cênico.

¹²³ Ou Platão?

¹²⁴ Uma hipótese para esse “*abandono*” poderia ser interpretada pelo distanciamento de Platão em relação as duas principais correntes intelectuais do seu tempo. No *Teeteto*, por exemplo, é possível encontramos uma minuciosa crítica em relação à validade do conhecimento a partir dessas hipóteses.

¹²⁵ Aristóteles, *Metafísica* (I,6 986-30).

¹²⁶ Para essa questão seguimos a tese de Wener Jaeger que defende que Aristóteles foi o primeiro pensador que construiu, paralelo a sua obra, um conceito de sua própria posição na história. Ele teria sido o primeiro a promover a criação de um novo gênero de consciência filosófica através do modo de expressão que corresponde diretamente ao seu desenvolvimento intelectual. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: Jaeger, W. Aristotle: *Fundamentals of the History of His Development*. 2nd ed. Oxford (1948).

pode ser constatado a partir do próprio título do *diálogo* que leva o nome do seu antigo mestre. O segundo detalhe é o modo como Aristóteles menciona a figura de Heráclito no texto. A expressão utilizada de modo literal é a seguinte: “*tendo primeiro se familiarizado desde jovem com Crátilo e as opiniões de Heráclito*”¹²⁷, no texto grego a expressão “*as opiniões de Heráclito*” (Heracleiteiois doxais) parece nos dizer com o uso do adjetivo *primeiro* (próton)¹²⁸, carregando o sentido de *anterioridade histórica* em referência direta a Crátilo¹²⁹, que as opiniões do filósofo efésio teriam sido transmitidas por intermédio dele. Ao contrapor essas informações, com a análise do diálogo homônimo, nos deparamos com todas essas evidências que orientam a *construção dramática e filosófica* do próprio texto. Através de uma espessa neblina pintada com os tons escuros da figura enigmática de Sócrates, ele refuta metodicamente as duas principais vias hipotéticas apresentadas no diálogo. É importante ressaltar que a mesma tese heraclítica que exerceu uma profunda influência sobre o seu pensamento, e de seu mestre Crátilo, também foi importante para a postura *relativista e agnóstica* de Protágoras¹³⁰. Essa aporia carrega um sentido mais trágico quando percebemos que a inutilidade dessa discussão promovida no encontro entre Crátilo, Hermógenes e Sócrates revela algo ainda muito mais tenebroso ao filósofo: de que *a linguagem é um caminho totalmente incerto e enganoso para a obtenção do conhecimento da realidade*¹³¹.

Essa longa digressão que fizemos não foi sem propósito. Ela se fez necessária para obtermos mais instrumentos, pois temos a plena consciência que o caminho que estamos percorrendo é extremamente espinhoso. Por isso que precisamos seguir rotas alternativas que são pouco frequentadas pelos mais apressados. Mesmo caminhando em círculos, e com algumas pausas durante esse longo percurso, como o próprio Platão nos avisa, não devemos desistir diante dos obstáculos. Aprender a

¹²⁷ “ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις” / Ek néou te gar synesthes genomenos próton Kratylo kai Heracleiteiois doxais. (Nossa tradução).

¹²⁸ πρῶτον Κρατύλῳ/ próton Kratylo.

¹²⁹ Vide a nota anterior.

¹³⁰ A doxografia antiga relata uma influência do pensamento de Demócrito sobre Protágoras. Mas, a partir de várias posições defendidas pelo grande sofista, como a tese dos *dissoi logoi*, nos leva a crer uma certa aproximação do pensamento do filósofo efésio. Mario Untersteiner foi um dos primeiros helenistas que apontou essa hipótese. Para mais informações vide: UNTERSTEINER, Mario. *Les Sophistes*. Traduit et présenté par Alonso Tordesillas. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993. Um ponto também que não discutimos em relação a descrição de Aristóteles sobre o seu mestre é a distinção que ele faz de modo muito sutil entre Crátilo e Heráclito. Para algumas fontes, mais antigas, a saber: em DL livro (III-4).

¹³¹ No diálogo *Teeteto* o filósofo analisa a natureza do conhecimento a partir dessa questão.

olhar uma paisagem por diferentes perspectivas nos fornece uma visão privilegiada que habilita o espírito a reatualizar a nossa rota mantendo o ritmo constante em busca de novos resultados. O nosso objetivo anterior será retomado agora. Depois de analisar alguns aspectos discutidos no diálogo de Platão, o nosso desvio estratégico, em torno das polêmicas entre os filósofos e sofistas do período clássico, nos trouxe algumas evidências para analisar com mais consistência a imagem de Hermes como a divindade *simbólica* da *linguagem* para os gregos desde do período homérico.

Esses rastros estão contidos na passagem em que Hermógenes pede ao filósofo Sócrates a etimologia do nome do deus Hermes, pois segundo o próprio Hermógenes, a partir da linha defendida por Crátilo, o seu nome não guardava nenhum *parentesco*¹³² com a *divindade*. De forma geral, todo o diálogo carrega um certo tom cômico em torno das origens dos nomes, mas esse aspecto não empobrece a relevância que o filósofo impõe na discussão de outras questões que giram em torno desse centro gravitacional que parte da *inutilidade da pedagogia sofística*, e a análise de algumas teses que surgem do desdobramento do problema entre a *phýsis* e o *nomos*. Aliás, essa problemática também está relacionada com as reflexões que se inicia na obra homérica e que se amplia através dos primeiros filósofos pré-socráticos, e chega finalmente no período clássico com o diálogo *Crátilo*. Nessa obra Platão expõe para nós os indícios cruciais para a validação da *interpretação alegórica* que surge do encontro entre Hermes e Odisseu na ilha de Circe. Nesse momento Sócrates apresenta todos as características desse deus que está em total sintonia com a *tradição poética* que foi a fonte e a *base pedagógica e intelectual* para a cultura helênica que o antecederam. Através da boca irônica de Sócrates, Platão demonstra a sua erudição, que é fruto dessa *educação aristocrática*, recitando de *cor* e *salteado* a etimologia completa em torno do nome de Hermes sem hesitar em nenhum momento. Sendo essa uma das passagens mais valiosas da obra que revela a sua capacidade mnemônica, e o conteúdo da educação

¹³² A antiga aristocracia fundava o seu poder político através dessa relação familiar com os deuses que era fornecida pela teologia homérica. É bem provável que essa prática das *correções dos nomes* pelos sofistas tenha a sua origem na genealogia promovida por essa minoria que detinha o poder na pólis. Para mais informações sobre esse ponto nós recomendamos o seguinte artigo: FACÃO, Emerson. *Democracia, liberdade e poesia: a grande revolução popular de Atenas*. Revista Ítaca - Revista dos alunos de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Novembro (2017).

mito-poética que ainda vigorava no seu tempo. Nesse momento podemos notar que o nome da divindade está intimamente em consonância com os seguintes termos: *lógos*¹³³, *interpretação*¹³⁴ e *mensagem*¹³⁵. Sendo também considerado pela tradição como *trapaceiro*¹³⁶, *fértil em discursos*¹³⁷, *comerciante labioso*. Todas essas *qualidades* se assentam no *poder da palavra*¹³⁸. Em outras fontes antigas¹³⁹ que temos sobre a imagem dessa divindade é possível comprovar a precisão da descrição platônica. Nesse sentido, e mesmo de modo sarcástico, o filósofo expõe com perfeição as características simbólicas que encontramos na obra homérica¹⁴⁰.

2.3

Poesia e Lógos

Quando juntamos essas informações ao lado da passagem que expomos anteriormente sobre o encontro entre Odisseu e Hermes, nos deparamos com a união entre duas esferas que orienta todo o processo de subjetividade helênico daquele período. O uso do termo *phýsis* aplicado pelo poeta naquele contexto traz o sentido de *segredo revelado* por um deus que escapa aos olhos humanos que será posteriormente retomado por Heráclito ao lado desse *lógos* que se apoia nas mesmas características desse uso semântico apresentado por Homero na *Odisseia*. A partir dessas evidências expostas é possível traçar uma linha de continuidade entre Homero e os filósofos do período pré-socrático¹⁴¹ (NADAFF, 2005). O primeiro desses pensadores foi Heráclito. Em alguns dos seus escassos fragmentos ele traz vários elementos que coadunam com o sentido de *phýsis* que encontramos na obra homérica.

¹³³ περὶ λόγον/peri logon.

¹³⁴ ἑρμηνεία/hermeneia.

¹³⁵ ἄγγελον/aggelon.

¹³⁶ Κλοπικός/klopikós.

¹³⁷ τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις/te kai to apantelon em lógois.

¹³⁸ περὶ λόγου δυνάμιν/ peri logou dynamin.

¹³⁹ Em Homero, *Íliada*, (livro XXIV 334-5), no *hino homérico* a Hermes e Aristófanes, *A paz* (14-5).

¹⁴⁰ Esse é um dos indícios que prova o diálogo em nível mais profundo que há entre Platão e Homero.

¹⁴¹ Ou seja, uma continuidade e não ruptura entre a Poesia e Filosofia.

“A natureza ama esconder-se”¹⁴²

E:

“Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a.”¹⁴³

É importante ressaltar que esses primeiros pensadores se expressavam com a mesma *liberdade poética* de seus antepassados. Esse é outro importante *traço de continuidade* que pode ser encontrado nos fragmentos de vários desses pensadores antigos. Através de suas obras é possível notarmos um diálogo com a tradição. No caso, sobretudo de Heráclito, esse ponto é evidente a partir dessas passagens expostas. No *fragmento I* e no *112* ele usa a expressão “*Kata Physin*” (por natureza) que é uma das primeiras aparições desse termo entre os filósofos pré-socráticos na antiguidade. No *fragmento I* um dos pontos que chama a nossa atenção é o emprego de duas conjunções: a primeira que foi mencionada anteriormente é “*Kata Physin*” (por ou segundo *Natureza*), e a segunda “*Kata ton Logon*” (segundo/por esse lógos). Esse *Kata* atua como uma preposição através do caso genitivo e acusativo. Ele traz o sentido de “*com*” e “*vindo de*”. Liddell & Scott ainda chamam atenção para o fato dessa partícula carregar o sentido de “*movimento que vem de cima para baixo*”. Ou seja, há uma alusão do velho esquema de autoridade que os poetas traziam do *mundo divino para o mundo humano*. No caso de Heráclito essas conjunções estabelecem entre si uma relação de *reciprocidade* que poeticamente reforça o sentido entre essas *duas instâncias* que ele expõe filosoficamente na sentença. *A Poesia e a Filosofia*, assim como a *Phýsis e o Lógos*, estão intimamente conectadas dentro desse contexto. Ao partir da obra homérica vimos que o nome do deus Hermes se caracteriza por essa ação de *comunicação* vertical entre os *dois*

¹⁴² Heráclito, fragmento DK (123). φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ / phýsis krýptesthai philei. nossa tradução.

¹⁴³ Ibidem DK (112). σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἑπαίοντας/ sophronein areté megiste kai sophin aletheía legein kai poieiein kata phýsin hepaiontas. tradução de Alexandre Costa.

mundos que está presente nessas sentenças que abordam a questão da *Phýsis* e *Lógos*. Essas duas conjunções operam de maneira *dialógica* para acentuar os diferentes níveis semânticos explorados pelo filósofo efésio em torno dos problemas oriundo da *Natureza*. Como disse anteriormente, esses dois termos tem uma íntima afinidade que certamente vem da interpretação homérica entre a *natureza* e *linguagem*. O termo *phrazon*¹⁴⁴(mostrar) que surge no *fragmento I*, por

¹⁴⁴ Vide também a definição apresentada no dicionário de Lidell & Scott para esse termo a seguir: φράζω, S. Ph. 25, etc.: poet. impf. φράζων Pi. N. 1.61: fut. φράσω [α] A. Pr. 781, etc.: aor. 1 ἔφρασα h. Ven. 128, h. Merc. 442, Hdt. 2.150, etc.; poet. φράσα [α] Od. 11.22, A. Ag. 231 (lyr.); imper. φράσσετε Pi. P. 4.117: pf. πέφρακα Isoc. 5.93, Phld. Po. 5.23: Ep. aor. πέφραδον, ἐπέφραδον used by Hom. mostly in 3 sg., Il. 14.500, al. (in Od. 1.273, 8.142, πέφραδε is imper.); opt. πεφράδοι Il. 14.335; inf. πεφραδέειν, πεφραδέμεν, Od. 19.477, 7.49; 1 sg. ἐπέφραδον only Il. 10.127: also aor. 1 part. gen. φράδαντος dub. in IG 5(2).261.15 (Mantineia, vi B. C.):— Med. and Pass., φράζομαι, Ep. imper. φράζεο, φράζεω, Il. 5.440, 9.251; inf. φράζεσθαι Od. 1.294: Ep. 3 sg. impf. φράζετο, φραζέσκετο, 11.624, h. Ap. 346: fut. φράσομαι [α] Il. 15.234, Ep. φράσομαι Od. 16.238: aor. 1 ἔφρασάμην 17.161, Ep. φράσάμην 23.75; 3 sg. and pl. ἐφράσσατο, φράσαντο, 4.529, Il. 15.671; imper. φράσαι Od. 24.331, A. Ch. 113; Ep. 3 sg. subj. φράσσεται Od. 24.217; Ep. inf. φράσσασθαι Orac. ap. Hdt. 3.57: aor. Pass. ἐφράσθην Od. 19.485, Hdt. 1.84, E. Hec. 546: pf. πέφρασμαι (in med. sense) A. Supp. 438, (in pass. sense) Isoc. 15.195; part., προ-πεφραδμένος Hes. Op. 655. —The aor. Med. is chiefly Ep., also Archil. 94, Sol. 5.4, 34.1, A. Ch. 113, E. Med. 653 (lyr.):— point out, show (never say, tell, in Hom. acc. to Aristarch.), ἐς ᾧρον ὃν φράσε Κίρκη Od. 11.22, cf. Il. 23.138, Od. 15.424; also, show the way to, show where to find, ἧ οἱ Ἀθήνη πέφραδε δῖον ὕφορβόν 14.3, cf. 8.68; σήματ', τὰ οἱ ἔμπεδα πέφραδ' Ὀδυσσεύς showed, 19.250; μῦθον πέφραδε πᾶσιν show, make known the word to all, 1.273, cf. 8.142; δεῖξε καὶ ἔφρασε h. Ven. 128; φράσσετε μοι δόμους show me them, Pi. P. 4.117; ἔφρασε τὴν ἀτραπὸν Hdt. 7.213; κόποι αὐτόματοι φράζουσι νούσους Hp. Aph. 2.5; δμῶν δὴ τίνα μοι φράσον Theoc. 25.47; τὸ παράδειγμα ὃ ἂν φράζη ὁ ἀρχιτέκτων IG 22.1668.96: abs., φωνῆσαι μὲν οὐκ εἶχε, τῇ δὲ χειρὶ ἔφραζε Hdt. 4.113; ἀντὶ φωνῆς φράζε. χειρὶ A. Ag. 1061. 2. show forth, tell, declare, λόγον, ἔπος, ὄνομα, Pi. O. 2.60, A. Pers. 173 (troch.), Supp. 320; φ. τοῖσι ἤκουσι τὰ πρήγματα Hdt. 6.100; ἐλοῦ γάρ, ἡ πόνοντ' αὖ λαιπὰ σοι φράσω σαφηνῶς, ἡ τὸν ἐκλύσοντ' ἐμέ A. Pr. 781; τιπρὸς τίνα Hdt. 1.68, Ar. Nu. 359 (anap.), etc.: c. dupl. acc., φ. τινά τι Isoc. 15.100; τι Pl. Phdr. 267b; περί τινος Isoc. 15.117 (v. infr.); ἐπί τινος Id. Ep. 6.8: rarely c. gen., tell of, τῆς μητρὸς ἦκω τῆς ἐμῆς φράσων, ἐν οἷς νῦν ἐστί S. Tr. 1122: folld. by a relat. clause, φ. ὅτι Lys. 1.23, Pl. Phdr. 278b, etc.; φ. ὡς δεῖ γεωργεῖν X. Oec. 16.8; φ. οἱ ἐπορσύνθη κακά A. Pers. 267, cf. Pr. 995, etc.; with double constr., φ. τό τε ὄνομα καὶ ἐν ἧ κώμῃ οἰκοῦσιν PRev. Laws 29.5 (iii B. C.): rarely c. part., πεφραδέειν πόσιν ἔνδον ἔοντα Od. 19.477; οὐκ ἔφραζες σῆς προκείμενον νέκυν γυναικός E. Alc. 1012: later c. acc. et inf., Phld. l.c.; explain (opp. λέγω, which means simply speak, say), φράσον ἅπερ γ' ἔλεξας declare, explain what thou didst say, S. Ph. 559; φράζε δὴ τί φῆς Id. OT 655; φράζουσιν ἃ λέγει X. An. 2.4.18; φράζε λόγῳ S. Ph. 49, Pl. Lg. 814c; οὐχ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀλλὰ σαφῶς φράσαι περὶ αὐτῶν Isoc. 15.117, cf. Ep. 1.2; σαφῶς φ. τοῖς βουλομένοις συνιέναι Aeschin. 1.129; of teachers, Antipho 6.13, Pl. Tht. 180b; of oracles, Ar. Eq. 1048, Pl. 46, Pl. Lg. 923a, etc.; of letters, Plu. Cic. 15: abs., τοῦτο φράζει ὅτι this signifies that., X. Smp. 8.30. b. cultivate style or phrasing, opp. αὐτὸ τὸ γράφειν, Duris 1 J. 3. c. dat. pers. et inf., tell one to do so and so, ἵνα γάρ σφιν ἐπέφραδον ἡγερέθεσθαι Il. 10.127; δὴ γάρ μοι ἐπέφραδε Κίρκη (sc. ἰέναι) Od. 10.549; τοῖς ἀνθρώποισι φ. σιγᾶν Ar. Pax 98 (anap.); τὰ ὅπλα ὑπολαβεῖν Th. 6.58, cf. 3.15. 4. abs., give counsel, advise, suggest, δόλος ἦν ὁ φράσας S. El. 197 (lyr.). II. Med. and Pass., indicate to oneself, i.e., think or muse upon, consider, ponder, Ep., Ion., Trag., but not in Att. Prose; εὐκηλος τὰ φράζειαι ἄς ἐθέλησθα Il. 1.554; φράζεσθαι βουλὴν, βουλάς, 18.313, Od. 11.510; ἐνὶ φρεσὶ μῆτιν ἀμείνω Il. 9.423; πάντα μετὰ φρεσίν Hes. Op. 688; θυμῷ Il. 16.646; ἐφράσθη καὶ ἐς θυμὸν ἐβάλετο Hdt. 1.84; πρὸς ταῦτα φράζου bethink thee, S. El. 383; ἀμφὶς φ. to think differently, Il. 2.14: folld. by ei c. fut. indic., consider whether, 1.83, Od. 10.192. 2. purpose, plan, contrive, φ. τινὶ κακά, θάνατον, ὀλεθρον, 2.367, 3.242, 13.373; μέγ' ὄνειαρ 4.444; ἐσθλά Il. 12.212; φράσσοτο Πατρόκλῳ μέγα ἡρίον 23.126; φράσσεται ὥς κε νέηται will contrive how. Od. 1.205; φ. ὅπως ὄχ' ἄριστα γένοιτο 3.129, cf. S. Aj. 1041. 3. c. acc. et inf., think, suppose, believe, imagine that. Od. 11.624; οὐκ ἐφράζετο δυνατὸς εἶναι Hdt. 3.154. 4. perceive, observe, οἶον ἐγὼν οἰωνόν. ἐφρασάμην Od. 17.161;

exemplo, estabelece a sua ligação semântica com *Phrén* - *diafragma*, *coração* como *sede das paixões* e do *espírito*, do pensar e agir que ocorre *na harmonia entre duas forças contrárias que habitam* sob a tensão do seu ritmo. O fôlego e todo o movimento de *vir a ser* mantêm-se através desse fundamento na antiguidade. O Efésio explora a multiplicidade de sentidos para enfatizar a relação genuína *entre ser, pensar e dizer que é um e o mesmo*¹⁴⁵. Ou seja, a *phýsis* e *lógos* são termos equivalentes que expressam o processo total do desenvolvimento da vida desde Homero a Heráclito.

O mais interessante desse processo reflexivo que parte dos fragmentos do filósofo, é perceber o fato dele apresentar a sua visão mais profunda da *Phýsis* em total consonância com a *linguagem poética* que desempenhou um lugar de destaque dentro da cultura grega. Ela era a *palavra* que visava organizar a vida helênica e suprir a curiosidade em torno desses questionamentos mais básicos da existência humana. Como ressaltamos anteriormente, a *poesia* era o meio pelo qual os helênicos conseguiram desenvolver para reorganizar a sua sociedade após o tenebroso episódio histórico que culminou no *declínio da civilização micênica*¹⁴⁶. Esse período, que é conhecido pelos historiadores como a *idade das trevas*, é o momento de uma profunda transformação *social e política* que teve, para muitos especialistas (SNODGRASS, 2000) a sua origem em uma infortuita equação que parte de *causas humanas e naturais*¹⁴⁷. Essas importantes transformações foram

τήν (sc. τὴν οὐλήν) ἀπονίζουσα φρασάμην 23.75; with a part., τὸν δὲ φράσατο προσιόντα Il. 10.339, cf. 23.453: later c. gen., χειμῶνος Arat. 745; πομπᾶς Theoc. 2.84: rarely c. part., ψυχὰν αἶδα τελέων οὐ φράζεται marks not that he will die, Pi. I. 1.68. 5. watch, guard, [ὀρσοθύρην] Od. 22.129. 6. beware of, ξύλινον λόχον Orac. ap. Hdt. 3.57: freq. in imper., φράξεν κύνα cave canem, Ar. Eq. 1030 (hex.); φράσσαι κυναλώπεκα μή σε δολώσῃ ib. 1067 (hex.); φράζω δὴ, μὴ. μάρπη Id. Pax 1099 (hex.), cf. Call. Lav.Pall. 52: c. inf., φράζου μὴ πόρσω φωνεῖν S. El. 213 (lyr.): abs., φράζου take care! A. Eu. 130. (Perh. cf. Lith girdziù 'I hear', inf. girdēti.)

¹⁴⁵ Vide os seguintes fragmentos: DK (2,19, 50, 72).

¹⁴⁶ Início do período pré-homérico.

¹⁴⁷ Em torno dessa questão há diversos estudos que tentam entender esse processo de transformação e destruição dessa importante cultura pré-helênica. Esses estudos arqueológicos concentram-se em analisar os seguintes materiais arqueológicos: os registros do *Linear A e B*, os afrescos deixados nas paredes, fragmentos de cerâmica, e de objetos de uso cotidiano encontrados nas antigas ruínas que formava o esplendoroso palácio de Micenas. Para muitos especialistas, a duas principais causas do colapso da civilização micênica parte de causas naturais como o surgimento de terremoto e maremoto, e de causas humanas como a guerra e a superpopulação que forçou o deslocamento (diáspora/διασπορά, dispersão), após a invasão dórica, que obrigou muitas famílias, que residiam na parte continental, onde estava localizada a releza de Micenas, a se espalharem para outras localidades da bacia do mar Mediterrâneo. Esse fato caracteriza-se, por um lado, como o fim da *Era do Bronze*, e por outro como o início do período *Pré-Homérico*. Posteriormente voltaremos a essa questão, pois acreditamos que o processo do amplo desenvolvimento subjetivo da cultura

posteriormente essenciais para a construção da mentalidade cultural da civilização helênica. Um dos pontos que chama a nossa atenção, após a fragmentação e dispersão da população micênica pelo Mediterrâneo, é o processo de total isolamento cultural que culminou, entre outras ocorrências, no abandono da *opulência* do modo de vida micênico e do *uso da escrita*. A guerra, a destruição e a fome produziram marcas profundas na subjetividade dos sobreviventes da antiga cultura micênica. Esses estranhos fatos possibilitaram o desenvolvimento da *tradição oral* através do uso da *mitologia*, *poesia* e do aperfeiçoamento das *técnicas mnemônicas* através da *música*¹⁴⁸. Posteriormente pretendemos investigar¹⁴⁹ como esse conhecimento musical foi essencial para *conservar* e *transmitir* o legado cultural desses povos predecessores que ajudaram a construir a mentalidade helênica. Mesmo sem utilizar a escrita, os gregos conseguiram desenvolver uma capacidade *mnemônica* tão eficiente que posteriormente é possível identificarmos a sua utilidade e emprego no desenvolvimento *da Retórica, Política, Filosofia e da Literatura*.

helênica parte desse contexto. Para mais informações sobre esse assunto indicamos a leitura do seguinte livro: SNODGRASS, A. “*The Dark Age of Greece*”. Ed. By Routledge, 2000.

¹⁴⁸Μουσική/mousiké. “*Arte das musas*”. Posteriormente pretendemos apresentar algumas considerações sobre esse ponto que para nós é essencial para a compreensão do desenvolvimento do subjetivo da cultura helênica.

¹⁴⁹ Vide o capítulo III.

3

Poesia, memória e verdade

3.1

A palavra entre os homens e deuses

Como foi exposto anteriormente, o homem desde seus primórdios teve a pretensão de desvendar a linguagem da *Natureza*¹⁵⁰ para buscar respostas sobre a sua origem. Para Platão (*Teeteto* 155 d) e Aristóteles (*Met.* A 982 b), por exemplo, a Filosofia nasce nesse momento quando ele experimenta o primeiro *espanto*¹⁵¹ que surge do *reconhecimento*¹⁵² da grandiosidade existencial das *forças*¹⁵³ que compõe o mundo. A partir disso surgiu toda uma tradição *mito-poética*, que teria como expoentes os poetas Hesíodo e Homero, que foram responsáveis por estabelecer os primeiros pilares da cultura grega. Esses homens tinham o *poder divino* de traduzir essas *forças*¹⁵⁴ que ecoavam pela imensidão do mundo antigo. Essa poesia trazia consigo, além da finalidade de responder essas questões sobre as nossas origens, o objetivo de ajudar a construir um meio para a orientação e organização social e política do homem grego antigo¹⁵⁵. Todo o legado cultural era conservado e transmitido pela voz dos *aedos* que eram os únicos instrumentos de comunicação responsável por manter a consciência histórica do seu próprio povo.

¹⁵⁰ A palavra grega *phýsis* (Φύσις) pode ser traduzida por *natureza*, mas seu significado é mais amplo. Este termo refere-se também à realidade, não aquela pronta e acabada, mas a que se encontra em movimento e transformação, a *que nasce e se desenvolve, o fundo eterno, perene, imortal e imperecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna*. Nesse sentido, a palavra significa *gênese, origem e manifestação*. Saber o que é a *Physis*, assim, levanta a questão da origem de todas as coisas, a sua *essência*, que constitui a realidade e que se manifesta no movimento da vida. Para mais informações sobre esse ponto vide o primeiro capítulo desse presente trabalho.

¹⁵¹ θαυμάζω/thaumazo.

¹⁵² ἀναγνώρισις/anagnórisis.

¹⁵³ Para G.M.A Grube são essas forças (Δύναμις/dýnamis) e (Ἀθάνατοι/Athanatoi) que ultrapassam a esfera da mortalidade humana que o grego antigo chama deus (θεός/theos). Para mais informações sobre essa questão recomendo a leitura do seguinte livro: GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 1980.

¹⁵⁴ Vide o início do capítulo anterior.

¹⁵⁵ Sobre essa questão Jean-Pierre Vernant, em um belíssimo artigo intitulado como “*La belle morte et le cadavre outragé*” (*A bela morte e o cadáver ultrajado*), diz: “Mas para que a honra heroica permaneça viva no coração de uma civilização, para que todo o sistema de valores como que receba a marca de sua chancela, é necessário que a função poética, mais que objeto de divertimento, tenha conservado um papel educativo e formador, que através dela e nela se transmita, se ensine, se atualize na alma de cada um esse conjunto de saberes, crenças, atitudes, valores de que é feita uma cultura. Somente a poesia épica, devido ao seu estatuto e à sua função, pode conferir ao desejo de glória imperecível que domina o herói essa base institucional e essa legitimação social sem as quais ele não passaria de uma fantasia subjetiva. Para mais informações vide: VERNANT, JP. “*La belle morte et le cadavre outragé*”, *Journal de Psychologie* 2-3 (1980), pp 220-221.

É através dos versos desses filhos das *Musas*¹⁵⁶ que o homem grego podia transcender os limites do espaço e do tempo e acessar todo o seu distante passado que era *presentificado* através de imagens reconstruídas pela *audição* que foram fundamentais para moldar o futuro da cultura helênica¹⁵⁷. Com isso, o poeta passa a ser uma figura de grande importância e prestígio dentro da sociedade grega antiga.

Na primeira obra de Hesíodo, por exemplo, o conteúdo dessa poesia fala sobre o surgimento dos deuses¹⁵⁸. O poeta usa a linguagem mítica para declamar de modo estruturado a genealogia das divindades que pairavam por toda Hélade. No seu livro conhecido como a *Teogonia*, Hesíodo desenvolve através de sua narrativa a primeira ideia de *causalidade* que temos notícia (TORRANO, 1991) e que posteriormente será utilizada como base para os filósofos que surgirão escrevendo sobre as cosmogonias¹⁵⁹ referentes à *Phýsis*.

A *Teogonia* narra sobre quatro gerações de deuses que são responsáveis por todas as coisas viventes que são nomeadas pelos seguintes nomes: *Caos*, *Terra*, *Tártaro* e *Eros*. Mesmo sem *comprovação* ou *demonstração*, durante muito tempo essa era a explicação utilizada pelos gregos para estruturar todo o seu conhecimento histórico e político-social. Como consequência disso, a *Paidéia* (educação) tinha como obrigação de repassar esse conhecimento de forma oral para cada jovem

¹⁵⁶ Μοῦσαι/Mousai.

¹⁵⁷ Platão (*Timeu* – 20 e).

¹⁵⁸ O professor G.M. A Grube, em seu famoso livro “*Plato’s Thought*”, chama a nossa atenção para uma importante observação feita pelo filólogo alemão Wilamowitz sobre a palavra deus (θεός/*theos*). Para o scholar, os gregos usavam esse termo como uma noção fundamentalmente predicativa. Em comparação aos cristãos e judeus, por exemplo, quando eles dizem que “*Deus é amor*” ou que “*Deus é bom*” apontam para uma existência de um ser “*desconhecido*”, e consequentemente fazem um *juízo qualitativo* em torno desse termo colocando “*amor*”, “*bem*” e “*belo*” como seus *atributos*. Para um grego essa ordem era completamente inversa, pois ao dizer, por exemplo, que o “*Amor é deus*”, ou a “*Beleza é deus*”, o grego não estaria apenas pressupondo a existência de uma divindade antropomórfica oculta, mas também falando sobre algo acerca do “*Amor*” e da “*Beleza*” como *realidades não antropomorfizadas* que não podem ser negadas, e nem confundidas com os cultos religiosos. E segundo o professor Grube, o sujeito do seu juízo, a coisa pela qual se fala, encontra-se no mundo que conhecemos, e o pensamento pagão estava focado nessa ideia. Ao dizer que o “*Amor é deus*”, os gregos queriam expressar fundamentalmente o caráter *sobre humano* de algo que não está sujeito à morte ou destruição, e que escapa, sobretudo, do domínio dos homens. Para mais informações sobre essa questão recomendo a leitura do segundo capítulo da dissertação de mestrado intitulada como: FERNANDES, Emerson. “*Considerações preliminares acerca da construção dramática do Sócrates de Platão*”. Puc-Rio, 2013.

¹⁵⁹ O pensamento cosmogônico é definido como uma tentativa de explicação sobre a origem do mundo através de mitos. Enquanto que o pensamento cosmológico, que segundo os relatos antigos teria surgido com o filósofo Tales de Mileto, é caracterizado como uma tentativa hipotética de formulações conceituais que visa uma explicação mais clara e objetiva da *Phýsis*.

grego. Alguns séculos depois surgiram pensadores que começaram a colocar em xeque esse conhecimento tradicional poético¹⁶⁰. A partir de algumas dúvidas sobre a *origem do conhecimento* do poeta grego surgem as seguintes questões: como posso ter certeza da veracidade das palavras de Hesíodo? Quais são as provas que servem para sustentar esses argumentos? Nossos *sentidos*¹⁶¹? Nossa *razão*¹⁶²? O *senso comum*¹⁶³? O que é a verdade/revelação¹⁶⁴? Tais perguntas foram de extrema importância para o nascimento de uma postura crítica entre os gregos que foi fundamental para o desenvolvimento do *ceticismo*¹⁶⁵ posteriormente.

Marcel Detienne (DETIENNE, 1967), sob a influência estruturalista de Lévi-Strauss¹⁶⁶, construiu uma interessante pesquisa que visa compreender esse período de ruptura/transição¹⁶⁷ entre a *tradição mítica* e o *pensamento racional*. Essa postura crítica que determina o surgimento de uma forma de pensar mais crítica e elaborada nasce em um contexto social, político e econômico bem específico: a

¹⁶⁰ Para John Burnet (BURNET, 1930) isso ocorre quando os gregos começam a se distanciar da visão tradicional mito-poética. Ele parece sugerir no livro algo semelhante ao que antecedeu o período Moderno. Ou seja, esses pensadores provocaram uma crise (κρίσις/krisis/separação/distinção) que possibilitou um questionamento generalizado sobre todos os valores difundidos pela poesia antiga ocasionando uma ruptura radical (tese do milagre grego) que possibilitou diversas mudanças na cultura grega, sobretudo, no campo ético, político e pedagógico. Nos diálogos de Platão também podemos encontrar uma atitude semelhante em relação aos seus predecessores e coetâneos. Mas esse ponto, infelizmente, não ganhou a devida atenção do helenista.

¹⁶¹ αἰσθήσεις/aisthesis.

¹⁶² νοῦς/nous.

¹⁶³ δόξα/doxa.

¹⁶⁴ Em nossa abordagem não vamos traduzir o termo *alétheia* (ἀλήθεια) por “verdade” para não cairmos nas armadilhas que esse termo grego impõe aos tradutores desavisados, pois o sentido que o termo *verdade* ganha entre os modernos – que se contrapõe à mentira – não é o mesmo que encontramos na literatura antiga. No prólogo da *Teogonia* é possível encontrarmos uma formulação bem interessante apresentada em versos por Hesíodo em torno desse problema: “αἶ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν αἰοιδῆν, ἄρνας ποιμαίνονθ’ Ἑλικῶνος ὕπο ζαθέοιο. τόνδε δέ με πρόωιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον, Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο: ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’ εὖτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι”. Elas [as Musas] certa vez, a Hesíodo, ensinaram belo canto, Ovelhas ele apascentando sob o Hélicon divino. E a mim, antes de tudo, as deusas estas palavras dirigiram, As Musas olímpias, filhas de Zeus que tem a égide: Pastores agrestes, maus opróbios, ventres só, sabemos muitas mentiras dizer semelhantes a coisas autênticas e sabemos, quando queremos, verdades proclamar.” Hesíodo, *Teogonia*, 22-28. Para mais informações vide a seguinte obra: HESÍODO, *Teogonia: A Origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

¹⁶⁵ Ou como o próprio termo *sképsis* (Σκῆψις) aponta será que o ceticismo não poderia ter surgido nesse momento de crítica à tradição?

¹⁶⁶ Voltaremos a falar desse grande antropólogo no momento que formos abordar o problema da escrita na sociedade grega.

¹⁶⁷ Para Burnet houve uma ruptura que possibilitou o surgimento do pensamento racional. E no caminho oposto segue o helenista Cornford, que defende uma continuidade histórica (transição) entre o pensamento mítico e racional.

partir do desaparecimento (crise/transição) ¹⁶⁸ da figura do *déspota*¹⁶⁹ que dá ensejo ao surgimento da *cidade*¹⁷⁰, através da *valorização da oralidade*, como um instrumento de poder político que é essencialmente marcado pela força da *persuasão*¹⁷¹ que determina, a partir de um confronto acirrado¹⁷² de ideias, todas as decisões dentro desse novo espaço social¹⁷³ (VERNANT, 1962).

É nesse ponto que o helenista francês tenta buscar o sentido da palavra *alétheia*¹⁷⁴ a partir das mudanças que ocorreram durante o decorrer da história grega. O seu foco primordial é rastrear as linhas de forças que formam o léxico desse termo tão complexo para nós. Para obter êxito em sua pesquisa, Detienne aplica o método de análise lexicológica estrutural no intuito de alcançar as relações de oposição e associação dentro do campo semântico entre esses dois períodos. Nessa direção, ele percebe uma diferenciação que ocorre no interior da sociedade grega de modo progressivo entre dois tipos de discursos: a palavra (lógos/discurso) do historiador Tucídides e o texto do poeta Hesíodo. A diferença que reside entre ambas é que o texto do historiador parece ter sido orientado pelos *fatos* (realismo) que são oriundos da sua observação empírica, que fundamenta o método científico, e simultaneamente marca o seu distanciamento com a tradição mítica ¹⁷⁵. Enquanto

¹⁶⁸ Esse momento de crise/transição, segundo Vernant, acontece no momento em que a Grécia rompe as suas ligações comerciais com o Oriente. O “mar” que outrora era uma fonte de expansão torna-se nesse período uma terrível barreira. Isolada sobre si mesma, o que restou da grande civilização micênica retorna para uma economia agrícola apenas para manter a subsistência do seu povo. Esse é o mundo homérico. Não há nesse momento uma divisão de trabalho e nem um corpo vasto de mão de obra servil. Com isso, o grande áanax cai e dá lugar a um grupo de homens conhecidos como basileus (*βασιλεύς*). Esse grupo passa a ser responsável por todas as funções políticas e religiosas dentro desse novo espaço social. E esse é um dos pontos que sustenta a tese do helenista para o surgimento, ou desenvolvimento, do pensamento racional entre os gregos.

¹⁶⁹ ἄναξ/ánax.

¹⁷⁰ πόλις/pólis.

¹⁷¹ πειθώ/peithó.

¹⁷² ἀγών/agón.

¹⁷³ Posteriormente veremos como essa característica foi importante para a constituição da polis. Essa experiência pode ter exercido uma forte influência na formação da dialética a partir do surgimento da agonística. Infelizmente Vernant não fala sobre essa questão, mas podemos sugerir essa hipótese a partir dos elementos que o helenista apresenta em seu livro. De qualquer modo, é notório que essa nova forma de pensar tenha se desenvolvido e se ampliado dentro de um contexto democrático, mas para nós isso não é suficiente para comprovar que a Filosofia teria surgido com a Democracia dentro da Grécia, pois há diversos autores como Plutarco (*De Iside et Osiride*, 9) e Diógenes de Laércio (*DL I-X*), entres outros antigos, que mencionam a existência da Filosofia em um período anterior no Antigo Egito. Aliás, é importante ressaltar que no início do seu livro (*DL I-I*) Diógenes faz questão de afirmar que a Filosofia tem origem estrangeira.

¹⁷⁴ ἀλήθεια.

¹⁷⁵ Esse rigor na elaboração da obra é visto por muitos especialistas como o início da historiografia como uma ciência.

que a lógica poética de Hesíodo¹⁷⁶ reside na força da *verossimilhança*¹⁷⁷, *ambiguidade* e *imaginação*. No interior do texto hesiódico¹⁷⁸ parece não haver uma diferenciação clara entre *verdade e falsidade*¹⁷⁹, mas entre *verdade e memória*¹⁸⁰. Ou seja, o discurso poético parece não ter a pretensão de ser *claro* e *fidedigno* aos fatos como o que ocorre nos textos de Tucídides, mas que se coloca como *verdade* por ser oriunda do *mundo divino*. A famosa obra do historiador intitulada como “A História da Guerra do Peloponeso” é marcada por uma ordenação cronológica entre os acontecimentos que dão para os leitores um panorama preciso dos fatores que desencadearam a guerra. Enquanto que o tempo poético está mergulhado em uma instância que reúne em si, em um único instante, o *presente*, o *futuro*¹⁸¹ e o *passado*¹⁸². Nesse sentido, a poesia, em seus primórdios, atua como uma expressão imagética¹⁸³ da *eternidade*¹⁸⁴ que abrange a plenitude do momento da criação que escapa da compreensão dos mortais¹⁸⁵. Ela é responsável pela constituição (*linguagem*) e manutenção (*memória*) da própria realidade que se dá através da *revelação das musas*¹⁸⁶. Somente o poeta inspirado¹⁸⁷ pode acessar esse domínio, pois ele é a única conexão entre o mundo *divino*¹⁸⁸ e *humano*.

¹⁷⁶ Posteriormente veremos que a poesia de Hesíodo já apresenta profundas mudanças em relação aos seus predecessores que foram importantes para o surgimento do trabalho desenvolvido por Tucídides.

¹⁷⁷ Platão (*Timeu* -29 c). É nesse ponto que Platão afirma que o discurso (*λόγος/logos*) é uma “*imagem*” que copia o seu modelo (*εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας/eikotas ana logon te ekeinôn* ontas), e nesse sentido, ele reconhece a importância do mito para expressão do pensamento.

¹⁷⁸ Veremos posteriormente que essa comparação só vale para a *Teogonia*, pois em “*Os trabalhos e os dias*” o poeta desenvolve um tipo de texto mais claro que será um referencial para todos os escritores que surgirão a partir do século V.

¹⁷⁹ ἀληθεία και ψεύδους/alétheia kai pseudos.

¹⁸⁰ ἀληθεία και μνήμη/alétheia kai mneme. Vide TORRANO, J. (estudo e tradução). Hesíodo. *Teogonia* - A origem dos deuses. 5ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2003, Pag. 29.

¹⁸¹ αἰών/aion. Platão (*Timeu* -37 e).

¹⁸² Hesíodo (*Teogonia*-26-8): “*por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado, impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos e a elas primeiro e por último sempre a cantar.*” TORRANO, J. (estudo e tradução). Hesíodo. *Teogonia* - A origem dos deuses. 5ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2003,

¹⁸³ Vide o primeiro capítulo.

¹⁸⁴ Platão (*Timeu* -37 d)

¹⁸⁵ Heráclito (Diels-Kranz fragmento 22 B1)

¹⁸⁶ Vide o primeiro capítulo da seguinte monografia “*Pepiado: a poesia como potência de criação e expressão da vida.*” Uerj, 2008.

¹⁸⁷ Platão (*Fedro* – 245 a) Nesse diálogo Sócrates afirma que o verdadeiro poeta é aquele que está tomado pelo delírio (*μανία/mania*). A técnica (*τέχνη/techné*), segundo o filósofo, não tem nenhuma serventia para a verdadeira poesia. Esse é um dos critérios que Platão vai utilizar para criticar e, consequentemente, expulsar os maus poetas da sua República.

¹⁸⁸ E disse-me agora, Musas, habitantes do Olimpo – pois sedes, vós, deusas, presentes por toda parte, e conheceis tudo; não ouvimos mais que um ruído, e nós nada sabemos (...) A multidão, não

Através da etimologia da palavra *Poesia*¹⁸⁹ podemos estabelecer uma conexão com essa experiência criadora. O verbo *poiéo*¹⁹⁰, que forma o radical do termo, traz o sentido de *fazer, construir e criar*. Logo, a *criação* é a palavra chave que dá sentido e apresenta a *ação* primordial da linguagem que tem por essência estabelecer a comunicação que é fundamental para a nossa vida em uma sociedade organizada¹⁹¹. Sem ela, a nossa existência não seria possível. Como foi dito por nós anteriormente¹⁹², essa experiência singular do sagrado traz consigo a capacidade de explorar infinitas possibilidades que são construídas pelo pensamento que vão (re) configurando a cada instante o nosso mundo. E é por ela que o homem vai tomando e ampliando a sua consciência de si e de todas as coisas que estão ao seu redor. Nesse sentido, a *alétheia* surge na poesia de Homero e Hesíodo como uma força de *revelação e manutenção* da própria *Phýsis*¹⁹³. O *não-esquecimento* assinala uma relação direta com a função mnemônica exercida pela poesia dentro de uma sociedade oral. Ou seja, ela é a única responsável por manter, e conservar, todos os códigos *éticos, morais, políticos e religiosos* que são rememorados e repassados em contos e cantos pelos aedos. Portanto, o significado de *alétheia* está implicado nesse período ao desejo coletivo de preservação desses códigos que formam a base cultural, e que sobrevivem através da memória do poeta¹⁹⁴.

Mesmo com o advento e a expansão do uso da escrita - que para alguns especialistas como Eric Havelock (HAVELOCK, 1982) teria afetado radicalmente a *prática oral* - essa atividade sagrada ainda perdurou por bastante tempo entre os

poderia eu enumerá-la, nem denominá-la, mesma que tivesse dez línguas, dez bocas e um coração incansável, um coração de bronze em meu peito... *Ilíada* de Homero apud Detienne, 1988, p. 15.

¹⁸⁹ ποιήσις/poiesis. No grego esse termo carrega os seguintes significados: fabricação, confecção e construção.

¹⁹⁰ ποιέω.

¹⁹¹ É o que diz Aristóteles em seu livro (*Pol.* - 1252 a e 1252 b, 13-4). E é por causa dessa capacidade natural de comunicação que o homem é considerado pelo filósofo como um animal político (άνθρωπος φύσει πολιτικόν ζώον /anthropos physei politikon zoon).

¹⁹² Vide o primeiro capítulo.

¹⁹³ É importante ressaltar que apenas o livro "*Teogonia*" traz essas características mais tradicionais da poesia arcaica, pois em "*Os trabalhos e os dias*" encontramos um trabalho mais elaborado que se distancia totalmente da tradição homérica.

¹⁹⁴ Diferentemente da modernidade, a poesia desempenhava um papel funcional e didático entre os gregos.

gregos¹⁹⁵. Na sua biografia sobre as grandes personalidades da antiguidade¹⁹⁶, Plutarco narra uma interessante história sobre o famoso legislador espartano Licurgo, onde conta que o político lacedemônio fez uma grande viagem para Ásia no intuito de conhecer diferentes culturas e formas de governo para avaliar¹⁹⁷ as singularidades existentes entre Esparta e outras cidades¹⁹⁸. O mais interessante é que nessa circunstância ele teria recebido, pela primeira vez, das mãos dos herdeiros e sucessores do poeta Creófilo¹⁹⁹, alguns textos contendo diferentes partes das obras poéticas de Homero. Além das instruções políticas que ele teria extraído desses textos, essa leitura teria lhe proporcionado tanto prazer²⁰⁰ que ele ordenou que essas obras fossem todas reunidas e *copiadas* com extremo cuidado no intuito de

¹⁹⁵ No período pós-micênico a escrita ressurge com a função de publicidade e era compartilhada de forma coletiva. O seu uso não será mais restrito a um grupo de escribas que tinha por obrigação contabilizar e controlar toda a produção de alimentos que eram fornecidas pelos agricultores sob o controle do anáx. Nesse novo contexto, por volta do século IX a.C, ela reaparece como um instrumento de divulgação das leis. Logo, o seu uso foi compartilhando de modo coletivo entre os cidadãos para o conhecimento e cumprimento das decisões que eram tomadas por seus governantes. E a partir desse contexto é bem provável que os gregos possam ter evoluído intelectualmente. Aliás, Eric Havelock desenvolve a sua tese, de que a grande Literatura Grega se expandiu por causa desse novo uso da escrita, em cima dessa hipótese. Para mais informações vide: Eric A. Havelock, *A revolução da escrita na Grécia*, trad. O.J. Serra, São Paulo, Ed. UNESP, e Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

¹⁹⁶ *Vidas Paralelas* (em grego: *Bioi Parállēloī*/ Bioi paralleloi) é uma reunião de várias biografias de homens ilustres da Grécia e da Roma Antiga que foram escritas pelo historiador e biógrafo Plutarco. A obra, tal como a conhecemos hoje em dia, tem 23 pares de biografias. Cada livro possui uma biografia de um homem ilustre grego e outro romano. O primeiro par conhecido, Epaminondas - Cipião o Africano, infelizmente esse texto foi perdido. Há uma edição rara brasileira que foi baseada na tradução de Jacques Amyot (importante tradutor francês do século XVI que foi grande amigo do filósofo Montaigne). Para mais informações vide: Plutarco – *Vida dos Homens Ilustres* Baseado na tradução em francês de Amyot, com notas de Clavier, Vauvilliers e Brotier. Tradução brasileira de José Carlos Chaves. Fonte: Ed. das Américas, 1951.

¹⁹⁷ “... assim como um médico que compara corpos saudáveis com corpos doentes, ele poderia estudar as diferenças entre seus modos de vida e seus respectivos governos” (Plutarch, *Lyc* – 4.3).

¹⁹⁸ Essa prática parece ter sido algo muito comum na educação de várias personalidades na antiguidade. Importantes figuras como: Tales, Sólon, Pitágoras, Empédocles, Platão, entre diversos outros, tinham por hábito viajar no intuito de estudar outras culturas. Essa é mais uma prova do intercâmbio da cultura helênica com outros povos. A formação intelectual dos antigos era também baseada nessas viagens que possibilitaram uma ampla abertura para o crescimento cultural dos gregos. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: ROMILLY, Jacqueline de. “*Pourquoi la Grèce?*” Paris, Éd. de Fallois, 1992.

¹⁹⁹ Creophylus of Chios/Samos ou Ios, segundo a doxografia antiga, teria sido um importante poeta épico grego que foi amigo de Homero e responsável por difundir as suas obras para posteridade (Plat. *Rep.* 600 c, Plut. *Lyc.* 4; Heracleid. *Pont. Poet. Fragm.* 2; Iamblich. *Vit. Pythag.* ii. 9; Strab. xiv). O poema épico *Oichalia* ou *Oichalias halosis*, o que é atribuído a ele, segundo a tradição, teria sido recebido de Homero como um presente ou como um dote junto com sua esposa (Vide Calímaco *Epigrama* 6, Proclus, ap. Hephaest. P.466. Ed Giasford; Schol. ad Plat. p 421 ed. Bakker, Suidas, s.v).

²⁰⁰ No texto grego a expressão (*πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀκρασίαν*/ *prós edonen kai akrasian*/ ao prazer e à licença) apresenta dois termos distintos (prazer e licença – para o segundo muitos tradutores escolheram essa palavra para passar o sentido de akrasia - não ter comando sobre si mesmo – que está contido na frase.) com o intuito de destacar o efeito de êxtase sentido por Licurgo ao ler os textos homéricos.

preservar o seu conteúdo para *repassá-las* posteriormente aos gregos. Plutarco ainda ressalta que nessa época²⁰¹ os textos de Homero estavam começando a ficar escassos. E a partir dessa história podemos supor duas coisas: a primeira é que o legislador foi um dos responsáveis por manter o legado poético de Homero vivo entre os gregos. A segunda aponta para o “*reconhecimento*” da poesia homérica como base para a educação e a organização política²⁰². E por último é importante ressaltar que essa memória que foi preservada trazia consigo um dos sentidos do termo *alétheia* (não esquecimento) que podemos encontrar ainda em vigor entre os séculos VIII e V.

Todavia, esse último testemunho de Plutarco abre para outro grande problema para nós: por que será que a obra de Homero estava desaparecendo na época de Licurgo? Quais foram os fatores que desencadearam esse processo? Há diversas hipóteses que tentam responder essa questão. Uma delas é apresentada por Havelock, que defende que o ressurgimento da escrita na sociedade grega teria produzido um efeito radical na antiga prática oral que era a base pedagógica da cultura grega²⁰³. Se de fato isso ocorreu, é bem provável que esse foi um processo progressivo e de simbiose, pois como apresentamos anteriormente, o próprio Plutarco nos lembra de que a escrita foi uma ferramenta útil para que Licurgo pudesse conservar e reunir todas as partes da obra homérica. Logo, essas transformações podem ter sido motivadas por outros fatores como: a crise religiosa -sobretudo aquela que era sustentada pela teologia homérica-, social²⁰⁴, política e a

²⁰¹ Os relatos sobre essa questão cronológica são imprecisos. O próprio Plutarco (Ac. 46 – 120 d. C.) no início do seu texto sobre a vida de Licurgo (Plu. Lyc.1.3) ressalta que havia diversos relatos contraditórios e o seu trabalho foi reuni-los com o propósito de manter a memória do ilustre espartano. O que podemos supor das informações que foram obtidas é que Licurgo pode ter vivido entre os séculos VIII e V. O aspecto mais importante na declaração de Plutarco é a constatação do progressivo desaparecimento das obras de Homero nesse período. Há diversas teses que tentam explicar esse fato através da transição entre a oralidade e a escrita (HAVELOCK, 1982). De qualquer forma, essa é uma informação valiosa para os helenistas que estudam o alcance da obra de Homero e a sua relação com a tradição oral e o ressurgimento da escrita na antiguidade.

²⁰² Vide Platão (*Rep.* 599 d).

²⁰³ Para mais informações vide: Eric A. Havelock, *A revolução da escrita na Grécia*, trad. O.J. Serra, São Paulo, Ed. UNESP, e Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

²⁰⁴ Como veremos posteriormente, é bem provável que tivesse ocorrido uma crise social entre a classe aristocrática e a dos trabalhadores (artesãos e camponeses). O aparecimento do poeta Hesíodo apresenta vários indícios para essa possível crise. E para essa direção interpretativa encontramos o apoio dos helenistas Werner Jaeger e Jean-Pierre Vernant. O historiador Moses Finley afirma que com o aparecimento da polis a população agrária não vivia em uma propriedade isolada, mas ela também fazia parte do espaço da polis. De qualquer modo, isso talvez tenha sido mais um fator para a instauração da crise social. Para mais informações recomendamos a leitura do primeiro capítulo do seguinte livro: FINLEY, M. I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

disseminação do uso da escrita entre as classes mais baixas. Aliás, essa última hipótese pode ser corroborada com o exemplo do próprio Hesíodo, que se apresenta como um poeta²⁰⁵ de origem modesta que cuidava do seu rebanho na encosta do monte Hélicon²⁰⁶. Através de uma de suas obras mais importantes, intitulada como *Trabalho e os dias*²⁰⁷, podemos constatar que o foco da sua poesia não é o mesmo que o do seu predecessor Homero. Enquanto que esse último estava empenhado em realçar as características do nobre aristocrático como um modelo para o homem grego, através da imagem do herói (JAEGER, 1936) que busca a sua imortalidade através de uma morte gloriosa²⁰⁸, Hesíodo está preocupado em mostrar o valor do trabalho como um instrumento para formação humana. Essa nova proposta pedagógica traz consigo grandes mudanças dentro da estrutura social dos gregos que podem ser localizadas em vários textos da Literatura grega. O comediógrafo Aristófanes, por exemplo, em uma de suas peças²⁰⁹, apresenta para o seu público uma breve análise sobre o conteúdo que era ensinado por quatros importantes poetas da Grécia²¹⁰, e entre eles podemos encontrar esse traço que marca a poesia desse famoso campesino:

²⁰⁵ Para esse ponto irei vamos nos basear em uma comunicação que foi apresentada em 2011 na Semana dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da Puc intitulada: “*O canto de resistência do Rouxinol sob as garras afiadas do Falcão na idade do Ferro: A poesia de Hesíodo e seu desdobramento ético-político na Grécia.*” Nela é possível notar a diferença entre a poesia homérica e hesiódica. Enquanto que na poesia de Homero vemos a elevação de fundamentos de um ideal da classe aristocrática, onde seus versos formam a base para uma cultura que contempla a *coragem e a determinação entre os mais fortes*, com o surgimento de Hesíodo esse paradigma se inverte: a poesia se torna *uma voz dos menos favorecidos* e se faz presente dentro da polis como um importante canal de comunicação e reivindicação, difundindo assim os preceitos dos camponeses para todos os gregos. A partir dessa constatação foi traçado um paralelo entre os dois poetas e a suas respectivas influências no campo ético-social na Grécia antiga.

²⁰⁶ Monte Hélicon (Ἑλικὸν ou Ἡλικὸν, transl. Helikon, [monte] tortuoso, de ἥλιξ, hélix, "espiral"; em grego moderno: Ελικόνας, Elikónas) é uma montanha na região de Téspias, na Beócia, Grécia, que foi muito cultuada na mitologia grega. Com uma altitude de 1749 metros acima do nível do mar, localiza-se próximo ao Golfo de Corinto. Esse é o lugar que Hesíodo teria recebido das musas o canto sobre a origem dos deuses. Aliás, o poeta Calímaco conta uma história similar a de Hesíodo, e situa no Hélicon o episódio no qual Tirésias encontra Atena se banhando e acaba ficando cego, porém recebe o dom da profecia. Vide hino V de Calímaco em *The Greek Anthology*. With an English Translation, by W. R. Paton. In five volumes; London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, MCMXVI. The Loeb Classical Library, 1916.

²⁰⁷ Posteriormente veremos que esse trabalho foi um “divisor de águas” dentro da Literatura grega antiga.

²⁰⁸ Vide o exemplo do herói Aquiles na *Ilíada* (Canto XXII – 304-5) de Homero.

²⁰⁹ Aristófanes (*As rãs* 1030-1036).

²¹⁰ Essa passagem de Aristófanes é de extrema importância para os estudiosos da Paideia antiga, pois a impressão que temos é que no período do comediógrafo – no século IV a. C- cada poeta era responsável por um conteúdo específico dentro da educação grega. Esse programa pedagógico estava dividido nos seguintes pontos: agricultura, guerra, religião, sabedoria oracular, orientação moral e o conhecimento da medicina. Há ainda mais duas outras hipóteses que não podem ser descartadas: 1) cada um desses programas poderia estar a serviço apenas da educação de seus

[1030] Ésquilo²¹¹ - "Ora, aí tens o tipo de assuntos com que se devem preocupar os poetas. Senão observa bem como, desde o princípio, os verdadeiramente bons se mostraram úteis. Orfeu ensinou-nos a celebrar os mistérios e a evitarmos os sacrifícios; Museu, a cura das doenças e os oráculos; Hesíodo, o trabalho da terra, as estações das colheitas e as tarefas agrícolas; e o divino Homero, onde foi ele buscar fama e glória senão às coisas úteis que ensinou, estratégia, código militar, equipamentos dos guerreiros?"²¹²

Nesse sentido encontramos uma mudança de paradigma que se opera no interior da sociedade grega que reflete uma *crise* na estrutura social helênica. A sua poesia rústica, de origem campesina, exprime o heroísmo de uma classe social mais humilde que trava uma luta diária e silenciosa com a terra dura que abastece todos os nobres que vivem no conforto dos seus palácios. Ao olharmos a topologia da Grécia com mais atenção encontramos um terreno muito acidentado com vales estreitos que são entrecortados por montanhas. Esses fatores dificultavam o cultivo²¹³ e a sobrevivência de uma cultura que era baseada através da agricultura de subsistência e do pastoreio. O historiador Heródoto²¹⁴ relembra esse fato em um diálogo entre o rei persa Xerxes e o grego Demarato, que narra, entre outras coisas, sobre a pobreza e as dificuldades enfrentadas pelo povo grego:

respectivos membros. 2) numa cultura extremamente agonística é bem provável que esses poetas disputassem entre si o cargo de grande pedagogo da Grécia. E talvez seja por isso que o comediógrafo apresente todos esses grupos em sua peça, pois eles formavam a sua plateia como um todo. De qualquer modo, não temos provas suficientes para validar essa tese, apenas algumas pistas. Vale ressaltar que a poesia é vista no debate entre Ésquilo e Eurípides como algo utilitário e didático. Isso é algo irrefutável dentro desse contexto histórico. E mais: o seu valor precisa ser avaliado a partir desse critério que visa o aperfeiçoamento do homem grego. Na *República*, Platão vai utilizar esse mesmo crivo para estabelecer os pilares da sua polis ideal. Logo, será necessário o filósofo fazer uma análise minuciosa de toda a poesia do seu tempo para estabelecer uma nova proposta pedagógica. Aliás, dentro da peça de Aristófanes esse é o leitmotiv que conduz a trama no submundo. O diálogo entre os dois poetas trágicos Esquilo e Eurípides é observado pelo deus Dioniso, que é a divindade que representa o teatro. Ele é o juiz da “disputa” - *agon* - entre esses dois importantes poetas trágicos. Posteriormente voltaremos a falar sobre esse caráter agonístico dentro da educação grega.

²¹¹ Ésquilo está no inferno junto com Eurípides e o deus Dioniso. A catábase - do grego κατά, "baixo", βαίνω, "ir" - corresponde a qualquer forma de descida no grego. Na mitologia o termo é usado para se referir à descida ao inferno, o mundo dos mortos, esse é o cenário utilizado por Aristófanes, pois na mitologia antiga esse era o lugar onde vários personagens buscavam conhecimento. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do interessante livro do professor Eudoro de Sousa. Vide SOUSA, E. *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

²¹² Tradução do grego, introdução e comentário de Maria de Fátima Silva. “*Série Autores Gregos e Latinos*”, editora Annablume, 2014.

²¹³ Vide Tucídides (*Hist. da guerra do Peloponeso* livro I -II).

²¹⁴ Heródoto (*Hist. VII-CII*).

[CII] “Pois bem, senhor — tornou Demarato —, já que assim o desejais, dir-vos-ei a verdade, e não duvideis jamais, daqui por diante, de quem usar da mesma linguagem. Os Gregos têm sido criados na escola da pobreza, e a virtude²¹⁵ a ela se junta, filha da temperança e das leis estáveis, dando-nos armas contra a pobreza e a tirania. Os Gregos que habitam as regiões vizinhas aos Dórios — para citar apenas esses como exemplo — sempre se houveram com dignidade, bravura e nobreza d’alma, sendo, por isso, dignos de todos os louvores. Ouso afirmar, senhor, que eles não só não ouvirão as vossas propostas, que têm por fim submeter a Grécia, como estarão decididos a ir ao vosso encontro e oferecer-vos batalha, mesmo que os outros povos gregos disso se abstenham. Quanto ao seu número, senhor, qualquer que ele seja não influirá na sua decisão de resistir. Tivessem eles um exército de apenas mil homens, e nem por isso deixariam de oferecer-vos combate”.

Esse relato apresenta para nós um panorama geral da vida do homem do campo que encontramos na descrição feita por Hesíodo. Através do texto do poeta podemos localizar o ponto exato de distanciamento dos ideais aristocráticos que são defendidos por Homero e o momento em que a poesia passa a ser um veículo de contestação e afirmação de uma classe de trabalhadores que vive distante do centro

216.

É importante ressaltar que essas inovações trazidas por Hesíodo foram feitas a partir da estrutura tradicional da poesia homérica que era utilizada por diversos rapsodos como Íon²¹⁷. O alcance e a aceitação do seu trabalho dependiam fundamentalmente do pleno domínio das regras de composição oral que passam pelo conhecimento da mitologia, das técnicas de construção mnemônica e dos esquemas rítmicos, como os hexâmetros dactílicos²¹⁸, que formam a estrutura da épica antiga. Sem o conhecimento dessas técnicas, dificilmente o poeta poderia obter êxito em seu objetivo. Para operar a desconstrução, ele precisa partir do

²¹⁵ Excelência (ἀρετή/ arete).

²¹⁶ Estamos partindo do pressuposto que nesse período já houvesse uma espécie de espaço (pré-polis?) “centralizado” que foi passando por diversas modificações até o momento do surgimento da polis. É importante ressaltar que não encontramos o termo polis nos escritos de Homero e Hesíodo. Todavia, isso não nos fornece o direito de afirmar que nesse período não existisse uma distinção espacial entre os habitantes que viviam nos campos, e aqueles que habitavam em um espaço “comum” perto dos templos religiosos.

²¹⁷ Vide o diálogo *Íon* de Platão.

²¹⁸ Hexâmetro dactílico (do grego: ἑξ, héx, "seis", e μέτρον, métron, "medida(s)") ou hexâmetro heróico é uma forma de métrica poética ou esquema rítmico. É tradicionalmente associado à poesia épica, tanto grega quanto latina, como por exemplo, a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero e a *Eneida* de Virgílio. É a mais importante forma métrica usada na poesia épica da Grécia Antiga.

interior da tradição utilizando as mesmas armas do seu oponente²¹⁹ de modo metódico. Com isso, o poeta vai inserindo as suas novas alterações de forma e conteúdo no modelo tradicional poético para afirmar o seu distanciamento da obra homérica²²⁰ e demarcar a sua posição como um pretendente ao cargo de educador²²¹ da Grécia²²². Logo, essas mudanças não ocorreram de modo radical, mas de forma sutil e progressiva²²³. Essa competição acirrada entre esses dois poetas apresenta para nós outra característica importante que marcou de modo determinante esse período de *transição/crise* na cultura helênica: o *espírito agonístico*.

Os gregos descobriram uma forma genuína para superar e elevar ao máximo os limites da nossa passageira e frágil existência. E isso ocorre através da poesia que tem o poder de transformar toda a negatividade e o sofrimento em belas imagens apolíneas que passam a serem utilizadas como um modelo ético através da arte que atua como um dispositivo necessário para orientar a vida humana. Segundo Nietzsche (NIETZSCHE, 1870), os helenos possuíam uma capacidade singular de *sentir* o sofrimento e de *saber reconhecer*²²⁴ o quão miserável é a vida dos mortais. E com essa triste constatação poderiam facilmente seguir o caminho do pessimismo e da negação da vida, como outrora seguiu o seu mestre Arthur Schopenhauer. Mas, é exatamente aí que o povo heleno demonstra a sua maior grandeza ao converter toda a negatividade do mundo em uma *potência criadora*. A *arte* e a *religião* surgem para os gregos com a função de tornar a nossa existência suportável. A poesia de Homero e Hesíodo atua como filtros que decantam a tristeza e a dor obtida por experiências trágicas do passado em imagens profundamente belas e úteis. A religião apolínea, por exemplo, é um modo eficaz de *divinizar* todas essas *forças*

²¹⁹ Utilizando os mitos e a crença do povo campesino como meio de expressão para alcançar a adesão dos seus pares.

²²⁰ Algo similar ocorreu com o grande poeta Dante Alighieri na composição da “*Divina comédia*”, pois ele não quis escrever a sua obra em latim – que era língua dos nobres e intelectuais da sua época –, mas utilizando o italiano vulgar. E com isso, Dante, e posteriormente Petrarca, ao se distanciarem da tradição culta que vigorava naquele período, ajudaram a construir os fundamentos da língua italiana atual. Curiosamente, esse mesmo fato ocorre na poesia de Hesíodo diante da tradição da sua época. Pois, como veremos a seguir nesse presente trabalho, ele foi responsável por diversas transformações no interior da cultura helênica.

²²¹ Vide Platão (*Rep.* 607 a) e também DK (*Xenófanes* - frag. 10).

²²² Vide o primeiro capítulo.

²²³ Vide os seguintes livros: “*Teogonia*” e também “*Trabalhos e os dias*”. Há diversas diferenças que foram registradas por vários especialistas entre essas duas obras. Para nós, isso demonstra o distanciamento de Hesíodo em relação à tradição homérica que está em plena consonância com as mudanças que ocorreram nesse período de transição e crise na Grécia.

²²⁴ Vide o primeiro capítulo.

²²⁵ que estão acima do nosso controle em arquétipos que refletem as qualidades e defeitos inerentes à condição humana. Em alguns fragmentos dos filósofos pré-socráticos é possível encontrarmos ecos dessa experiência agonística que foi profundamente importante para o nascimento da *Filosofia* e do *Teatro*. Heráclito²²⁶, por exemplo, foi um dos primeiros filósofos a “reconhecer” a guerra como um princípio regulador de todas as coisas.

“o combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.”²²⁷

E:

“o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.”²²⁸.

Essa identificação com um tipo de experiência que afirma a oposição entre duas²²⁹ ou mais “forças” como algo afirmativo é uma qualidade que parece ter surgido em uma época bem remota no pensamento dos gregos, pois em Homero e Hesíodo é possível encontrarmos resquícios dessa ideia²³⁰. Na *Ilíada*, por exemplo, podemos notar que os cantos épicos exaltam as ações dos guerreiros que buscam a *imortalidade* através de uma morte gloriosa. Nesse contexto, a morte e o sofrimento ganham características positivas que insuflam o desejo de superação e nobreza na alma helênica. Para Homero, o homem adquire a sua dignidade e respeito quando

²²⁵ Vide o primeiro capítulo.

²²⁶ Posteriormente veremos como Heráclito também foi um grande crítico da tradição homérica. Com isso, encontramos mais outro exemplo desse caráter agonístico que marcou o pensamento antigo. De qualquer modo, é necessário ressaltar que essa ideia, segundo Nietzsche, já poderia ser encontrada na poesia de Homero.

²²⁷ DK (Heráclito-Frag. IX, 9).

²²⁸ ἔρις/eris. Aristóteles (*Ética Nic.* VIII, 2 1155 b 4). A deusa Éris é conhecida na mitologia como a deusa da discórdia. Em “*Os trabalhos e os dias*” e na “*Teogonia*” o poeta Hesíodo fala da sua importância e da sua origem. Esse é outro ponto que ele segue a tradição homérica, pois é nele que a deusa aparece pela primeira vez citada em um texto escrito.

²²⁹ Essa experiência agonística é tão marcante que podemos encontrá-la como uma ferramenta linguística que foi utilizada na retórica clássica com o nome de Oxímoro (do grego ὀξύμωρον, composto de ὀξύς "agudo, aguçado" e μωρός "estúpido"). Ela é uma figura de linguagem que consiste em relacionar numa mesma expressão ou locução palavras que exprimem conceitos contrários. Vide os fragmentos de Heráclito.

²³⁰ É importante ressaltar que o primeiro a trazer essa ideia a partir das considerações de Nietzsche foi Homero. Em seguida veremos que Hesíodo parte dessa tradição, mas com um sentido bem distinto do seu antecessor.

atua com extrema bravura durante os *combates* ²³¹. Nesse sentido, o poeta tem como dever escrever os seus atos que servirão de modelo para a educação militar dos jovens nobres. É através dessa experiência que o homem pode se aproximar do Olimpo tornando-se um herói imortal. Dentro desse novo contexto, o termo *disputa*²³² passa a pautar todas as experiências e atividades da cultura grega. Como vimos anteriormente, a poesia deu um caráter de positividade a uma experiência de horror que eles conheciam profundamente através de inúmeras guerras travadas na antiguidade.

“O Terror e o Temor, Acorriam (a Discórdia, sanha que não cessa, irmã sócia de Ares, matador-de-gente; desponta diminuta e cresce e entesta com o céu, e calca a terra, dor e furor pelas tropas lançando). Quando guerreiros, enfim, se dão de encontro, frente à frente, e os broqueis se entre batem, e se entre chocam o vigor das lanças dos homens todo-bronze encouraçados contra os escudos bojudos, como umbigos, ergue-se um tumulto de gritos de dor e de triunfo dos que vão trucidando e dos que estão morrendo; e o sangue jorra sobre a terra e a inunda.”²³³

O impulso de destruição é agora domesticado e desconstruído em prol da afirmação da existência que tem a *competição* como o critério que estimula a superação de si a partir do *dialogo* estabelecido com os *outros* ²³⁴. Em todas as expressões do pensamento antigo encontramos reflexos dessa experiência agonística que marca de modo determinante a *Educação* (*παιδεία/paideia*) e o surgimento da polis. Para os gregos, esse modelo pedagógico era necessário para estimular o aperfeiçoamento em todos os níveis da sociedade²³⁵.

Na *Paidéia* Jaeger ressalta que é possível encontramos os rastros de diversos dialetos antigos nos poemas homéricos que apontam que esse patrimônio foi

²³¹ Nos próximos parágrafos veremos como essa palavra foi importante para estimular a evolução do homem dentro da cultura grega.

²³² ἄγών/ágon.

²³³ Homero (*Ilíada* - IV 440-443) Tradução de Haroldo de Campos.

²³⁴ A *alteridade* que abrange não apenas os indivíduos, mas a própria *phýsis*.

²³⁵ Os jogos olímpicos é um exemplo dessa experiência agonística. Os gregos inventaram os agones, que eram competições de cunho religioso, como o atletismo, teatro, música, poesia e pintura; com o intuito de cultuarem os deuses e os heróis míticos. A poesia também tinha a responsabilidade de manter essa experiência viva dentro da memória coletiva helênica. Essa foi a forma encontrada para superar esse sentimento de relatividade que estava imanente ao processo de transformação e decadência do tempo (vide Heráclito e Protágoras). Com isso, eles conseguiram a imortalidade superando com intensa beleza os limites de nossa existência frágil e mortal.

constituído com a ajuda de vários povos. Essa contribuição coletiva na composição desses poemas orais pode ter sido uma causa importante para estabelecer uma unificação pelo idioma entre essas polis que foram surgindo em vários pontos do Mediterrâneo e da Europa.²³⁶ De qualquer modo, é praticamente impossível sabermos com precisão como isso ocorreu de fato. Os escassos relatos que temos não podem nos passar muitas informações sobre as suas origens. Alguns testemunhos fornecidos por Heródoto, Tucídides, Platão, Xenofonte, Aristóteles e Plutarco nos dão algumas pistas de como eram constituídas essas cidades-estados²³⁷. Dentro desses relatos conseguimos obter algumas informações preciosas de cidades como Esparta por exemplo. Aliás, depois de Atenas, ela foi uma das mais importantes polis do mundo antigo. Segundo o depoimento de Xenofonte²³⁸, os lacedemônios foram homens extremamente virtuosos até o momento da sua ruína que foi causada pela corrupção dos seus membros²³⁹. A sua enorme admiração pelo regime político espartano demonstra para nós uma insatisfação latente com os rumos que democracia estava tomando em Atenas. Esse descontentamento, aliás, era compartilhado por filósofos como Platão e Sócrates²⁴⁰. O jornalista americano

²³⁶ Pausânias (*Desc.da Grécia* -10.4.1) apresenta alguns pontos determinantes para a constituição de uma polis: condições sociais, culturais e políticas. Referente à sua arquitetura, ela deve conter praças, templos e teatro. Enquanto que Aristóteles (*Pol.* 1330 a34) dizia que a constituição da polis depende de quatro pontos fundamentais: saúde, defesa, beleza e adequação à atividade política. Segundo Finley, o termo polis era utilizado pelos antigos com dois sentidos. O primeiro para a cidade em sentido estrito e o segundo no sentido político. Para Platão e Aristóteles a polis surge devido à incapacidade das duas formas de associação humana (família e o agrupamento de parentesco maior). Com o objetivo de alcançar a plenitude existencial de seus cidadãos, eles constroem um espaço autossuficiente e autárquico. O historiador ainda acrescenta que mesmo os agricultores que viviam distante da cidade (centro urbano) fazia parte dessa unidade que forma a polis. Todavia, isso não isenta o fato de ter havido – como apresentamos anteriormente- uma luta de classes - entre ricos e pobres – no interior da polis. As discussões ocorriam em torno da propriedade e posse das terras entre aqueles que eram fazendeiros-fidalgos (que viviam no conforto da cidade) e os lavradores que sobreviviam a duras penas na região rural. Ou seja, entre homens que viviam no ócio e outros que trabalhavam para sustentar essa mordomia. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do primeiro capítulo do seguinte livro: FINLEY, M. I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

²³⁷ Diógenes de Laércio (*DL* V-27) menciona uma obra de Aristóteles conhecida na antiguidade pelo seguinte nome: “*Constituições de 158 Cidades, em geral, e em particular das democráticas, oligárquicas, aristocráticas e tirânicas*”. Através desse título podemos tirar duas informações valiosíssimas para o estudo dessas cidades-estados. A primeira é a informação da existência de 158 polis até o período do filósofo. A segunda é o fato de haver pelo menos quatro formas de governo que eram aplicadas nessas cidades. Essa obra poderia fazer parte dos estudos do filósofo sobre a política que incluem também o livro da *Constituição dos Atenienses* que vamos analisar em seguida.

²³⁸ Xenofonte (*A Const. dos Lacedemônios* I-1) em Xénophon. *Oeuvres complètes*, trad. Pierre Chambry, Garnier-Flammarion, 3 vol., 1967.

²³⁹ Ibidem: Xenofonte (*A Const. dos Lacedemônios* XIV-3).

²⁴⁰ Na *República*, sobretudo no livro VIII, Platão faz diversas críticas ao regime democrático ateniense.

I.F Stone (STONE, 1988), em seu famoso livro sobre *o julgamento de Sócrates*, investigou esse ponto que foi determinante para o processo que foi levantado contra o filósofo. Nesse momento em Atenas havia ainda uma divergência política antiga²⁴¹ entre a definição de cidadania entre os gregos. O problema girava em torno das seguintes questões: *a cidadania deveria ser restrita como na oligarquia, ou aberta, como na democracia? A polis deve ser governada pela minoria ou maioria? Pelos ricos ou pelos pobres?* Essas questões geravam intensos debates entre diversos pensadores na antiguidade. Podemos ter uma ideia dessa *tensão*²⁴² nas páginas dos textos escritos por Aristóteles na *Política*, e na *Constituição dos atenienses*. Nas obras de Platão e Xenofonte²⁴³ é possível constatar que Sócrates era um grande crítico dos dois modelos apresentados por seus conterrâneos, pois para ele a cidade não deve ser governada pela maioria ou minoria, mas por aquele *que sabe*²⁴⁴. E essa postura crítica, e o seu envolvimento pessoal com figuras polêmicas como Alcibíades e Crítias²⁴⁵, foram responsáveis por influenciar a decisão de vários atenienses no desfecho do julgamento que culminou na sua sentença de morte. Para muitos helenistas essa história apresentou para o mundo uma grande *ironia* que teve um desfecho trágico, pois o projeto pedagógico socrático, que era fundamentado na análise de todas as opiniões (*doxa*), e que visava o aperfeiçoamento dos cidadãos, fora o que mais causava incômodo entre os atenienses naquele momento. Muitos homens e jovens estavam completamente cegos e surdos por causa do efeito ilusório provocado pela persuasão sofística²⁴⁶. A morte do filósofo é um retrato do desequilíbrio que se alastrava dentro do sistema político ateniense.

²⁴¹ Vide Aristóteles (*Constituição dos atenienses* livro II).

²⁴² Como foi dito por nós no primeiro capítulo desse presente trabalho, essa tensão social era um fenômeno que foi apontado por Hesíodo e posteriormente por Aristóteles.

²⁴³ Platão (*República e Político*) e Xenofonte (*Memoráveis e a constituição dos Lacedemônios*).

²⁴⁴ Vide Platão (*Rep.* V - 473 d).

²⁴⁵ O político Alcibíades foi acusado de traição, e o segundo foi responsável pelo golpe contra Atenas conhecido como a *tiranía dos trinta tiranos*. Para mais informações vide: Xenofonte (*Memoráveis* - 1.1.1 e 1.2.12-16); Platão (*Apol.* - 33a-b); Diógenes Laércio (*DL* - 2.40).

²⁴⁶ Some-se a isso a imagem negativa pintada por Aristófanes, que foi um nobre comediógrafo, que prezava pela tradição e rechaçava qualquer novidade no âmbito da Educação e da Cultura. Em uma das suas peças mais famosas, conhecida desde a antiguidade sob o nome de *“As nuvens”*, o escritor mira a sua crítica corrosiva em direção da sofística. Curiosamente, ele elenca Sócrates como um daqueles homens responsáveis pela decadência ateniense. Para mais informações sobre essa questão recomendo a leitura do segundo capítulo da dissertação de mestrado intitulada como: *“Considerações preliminares acerca da construção dramática do Sócrates de Platão”*. Puc-Rio, 2013.

3.2

Entre a oralidade e a escrita

Nesse período a prática oral começa a disputar espaço com as inúmeras possibilidades oferecidas por esse importante instrumento de comunicação. Antes da reintrodução da escrita, a oralidade era o único suporte utilizado para que a realidade micênica pudesse organizar e controlar suas finanças (VERNANT, 1962). Para Milman Parry (PARRY, 1971) as obras de Homero foram construídas a partir de uma *composição oral* extremamente sofisticada. Caso ele esteja certo, podemos supor que a poesia homérica pode ter sido fruto de um tempo onde esse sistema de comunicação ainda era desconhecido ou pouco utilizado como suporte mnemônico. Todavia, é notório que posteriormente a escrita começa a atuar de modo mais amplo dentro da sociedade grega. E graças a ela é que hoje podemos ter acesso a diversas obras do passado. Como vimos anteriormente²⁴⁷, Licurgo já aparece em um período no qual a escrita estava sendo utilizada com a função de salvar as composições orais que estavam desaparecendo na antiguidade²⁴⁸. É a partir desses indícios é que podemos rastrear o processo revolucionário que esse instrumento propiciou aos gregos.

Entre os séculos VII e V é possível encontrar os primeiros documentos escritos²⁴⁹ de cunho privado, político e religioso. A *Literatura escrita* começa a se difundir consideravelmente em todas as partes da Grécia. Em seu livro, Xenofonte²⁵⁰ relata um importante incidente que demonstra para nós a rápida difusão de obras escritas na antiguidade. Ele narra que em sua época ocorreu um naufrágio de um navio que continha uma considerável carga de livros²⁵¹. Essa súbita proliferação literária aponta para um novo tempo em que o letramento e a escrita já não eram apenas restritos ao círculo da aristocracia. Isso reforça a nossa hipótese inicial de que esse fator pode ter desencadeado um processo de

²⁴⁷ Vide o subcapítulo anterior.

²⁴⁸ Esse depoimento de Plutarco revela dois fatos: a deterioração da teologia homérica e da tradição oral.

²⁴⁹ Vide THOMAS, Rosalind. “*Letramento e oralidade na Grécia antiga*”. S. Paulo: Odysseus, 2005, pp 18-19.

²⁵⁰ Vide Xenofonte (*Anábase* 7.5.14).

²⁵¹ βιβλος/biblos.

conscientização coletiva que surge a partir do desgaste da antiga tradição homérica. Aliás, o mau uso dessa ferramenta despertou severas críticas de Platão²⁵². Por volta do século IV a.C a escrita vinha sendo utilizada intensamente dentro de vários setores da sociedade grega, inclusive no processo educacional. A crítica do filósofo parece revelar uma proliferação sem controle de inúmeros textos que estavam sendo veiculados sem o rigor crítico que o seu mestre tanto prezava. Essa propagação desmedida de opiniões²⁵³ estava gerando um terrível efeito colateral no sistema político social grego. Algo similar ao que ocorre em nossa atual sociedade com o jornalismo e a imprensa em geral.

Contudo, é importante ressaltar que no período clássico ainda existia um grande descompasso entre a atividade de ler e escrever. Havia uma desigualdade entre os números de leitores e escritores²⁵⁴ que era resultado da tensão existente entre a oralidade e escrita, e do processo confuso de alfabetização que teria sido iniciado por Sólon em Atenas²⁵⁵. A leitura de algum texto entre os séculos V e IV ainda era feita por escravos instruídos, assim como o trabalho de contabilidade feito pelos escribas na antiga realza micênica. É provável que o processo de alfabetização do povo seguisse algum padrão específico que permitisse apenas um acesso mínimo, através da leitura, das obrigações e dos direitos²⁵⁶. É notório que por volta do século V a.C o processo de formação de uma parte dos jovens era privado²⁵⁷ e tinha a finalidade de formar bons oradores para os debates que ocorriam na Ágora²⁵⁸. Esse era um tipo de conhecimento que não era acessível para o povo, pois além de caro era uma poderosa ferramenta de ascensão política e social. De todo modo, essa instrução estava disponível ao lado daquela educação básica oferecida pelo

²⁵² Platão (*Fedro* - 274c-275b).

²⁵³ δόξα /doxa.

²⁵⁴ Vide THOMAS, Rosalind. "*Letramento e oralidade na Grécia antiga*". S. Paulo: Odysseus, 2005, pp 14.

²⁵⁵ Havelock sugere que esse processo de alfabetização possa ter ocorrido a partir do século VI a.C no período de atuação de Sólon. Mas, o mesmo ressalta que isso é apenas uma suposição que se baseia em passagens de alguns diálogos de Platão (*Prot.* 325 e – 326c-e, e *Cármides* 159 c), em um período bem posterior a Sólon. Contudo, baseado nas informações de Xenofonte sobre a Constituição de Esparta, é bem provável que houvesse um ensino oferecido pelo Estado em Atenas. Para mais informações vide: Eric A. Havelock, *A revolução da escrita na Grécia*, trad. O.J. Serra, São Paulo, Ed. UNESP, e Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996. pp 213 nota 4.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Ou seja, ele era adquirido para todos que pudessem pagar o serviço oferecido pelos sofistas.

²⁵⁸ Ágora (ἀγορά; "assembleia", "lugar de reunião", derivada de ἀγείρω, "reunir"). Espaço comum onde os cidadãos se reuniam para discutir sobre questões políticas.

Estado²⁵⁹. Logo, os sofistas surgiram com o intuito de suprir uma necessidade social e política que surgiu nesse momento de abertura democrática em Atenas.

Para o historiador Rosalind Thomas (THOMAS, 1992), os padrões que determinavam a utilização da escrita e da oralidade eram totalmente distintos dos que são empregados por nós atualmente. A antiga retórica, por exemplo, ainda se baseava na força da oralidade que ainda era responsável por decidir as questões mais importantes no âmbito jurídico, político, social e pedagógico. Logo, a escrita parece travar um conflito direto com essa antiga prática²⁶⁰. Além de Platão, o sofista Alcidas, pupilo de Górgias, foi um grande expoente da retórica grega que também teceu diversas críticas ao papel desempenhado pela escrita em seu tempo²⁶¹. Essa tensão existente entre essas formas de comunicação sinaliza dois importantes fatos para nós: o primeiro é a disseminação do letramento entre as várias classes sociais. Essa inclusão parece estar a serviço do novo modelo da constituição política que surgiu após o declínio da monarquia. Ou seja, essa prática é empregada apenas para que todos os cidadãos possam respeitar a legislação que começa a entrar em vigor quando as decisões são expostas no Pórtico Real²⁶². Todavia, isso não impede que essa prática posteriormente venha desempenhar outras funções dentro da sociedade grega.

O último ponto surge de um *argumento ex silentio*: é provável que o contato com o letramento pelo âmbito jurídico possa ter despertado nas classes mais humildes a iniciativa de usar esse novo instrumento como uma ferramenta de *expressão*, *conscientização* e de *denúncia*²⁶³. Essa força silenciosa de resistência pode ter sido uma das causas para estimular o surgimento de um pensamento mais crítico que foi capaz de efetuar uma grande revolução dentro da cultura helênica.

²⁵⁹ Gramática, Aritmética e Ginástica.

²⁶⁰ No caso de Platão o tipo de composição escrita mimetiza a primazia da oralidade. Essa característica é um fator que não pode ser omitido pelos estudiosos, pois Platão é um dos que demarca através de sua obra a “crise” entre esses dois meios de expressão na antiguidade.

²⁶¹ Para mais informações sobre esse interessante sofista recomendamos a leitura do seguinte livro: Alcidas: “*The Works and Fragments*” (Greek Texts) by John Muir; 1 edition; First published in 2001.

²⁶² Στοά Βασιλείου/Stoá Basileios.

²⁶³ Essa nossa hipótese é traçada a partir da obra de Hesíodo. Para mais informações vide o seguinte artigo: “*Democracia, liberdade e poesia: a grande revolução popular de Atenas*”; revista Ítaca/Ufrj, 2015.

Logo, podemos supor que a decadência da teologia homérica possa ter levado o enfraquecimento dessa tradição que se sustentava na força da oralidade dos antigos rapsodos. E isso pode ter gerado uma abertura que propiciou o acesso de um número maior de pessoas as técnicas mnemônicas, e de composição, que foram essenciais para a elaboração de uma prosa poética que marcou determinantemente a cultura grega²⁶⁴.

A expansão dessas artes, que antes estavam sob o domínio exclusivo da aristocracia guerreira, desencadeou diversas transformações que afetaram diretamente a subjetividade coletiva grega. Vimos anteriormente²⁶⁵ que o aedo era o único responsável pela função de comunicação e memória na antiga civilização micênica. Após o advento do alfabeto, o pensamento grego vai se desenvolvendo simultaneamente com as mudanças trazidas pela *crise*. Essa nova linguagem atravessa a realidade do indivíduo que começa a expressar seus valores e anseios que agora não são mais pautados apenas nos deuses, mas naquele que passa a ser *a medida de todas as coisas*: o homem²⁶⁶. Essa é a nova realidade que vai orientar a Poesia e a Filosofia desse tempo. Essa criatura mortal adquire o poder de domesticar o *lógos* (*o fogo* – mito de Prometeu) ²⁶⁷ para atender as necessidades que surgem dentro desse novo espaço social e político. Nesse momento, a palavra ganha uma vestimenta mais sóbria, fixa e objetiva. E nesse sentido, a poesia de Hesíodo foi uma influência determinante para alavancar essas grandes mudanças dentro da sociedade grega.

²⁶⁴ E que propiciou que a poesia fosse praticada por homens do campo como Hesíodo.

²⁶⁵ Vide o primeiro capítulo.

²⁶⁶ Vide Protágoras (DK - Fr. B. I).

²⁶⁷ Esse mito de Hesíodo já traz algumas ideias que refutam a teologia homérica. Para o grande Protágoras, essa dimensão metafórica engloba, entre outras coisas, a capacidade de astúcia (*Μῆτις*/mētis) e de adaptação sob condições hostis, que foi importante para a evolução da humanidade através da manipulação e desenvolvimento do *lógos*. E é nesse momento que ele retoma o pensamento do grande Heráclito, pois o “fogo” (*πυρά*/pyrá) para o efésio é a própria imagem do *Logos* que está presente em todas as coisas a partir de uma “medida” (*μέτρον*/metron). Assim como fizera Heráclito outrora, Protágoras opera uma brilhante transposição entre *Lógos* (*λόγος*) e *Deus* (*θεός*/Theos) como uma convenção (*νόμος*/nomos) que foi criada pelos homens. Ou seja, o deslocamento feito pelo sofista é genial, pois a ideia que está subentendida no mito agora é: *através da força do lógos o homem se torna a medida de todas as coisas* (*πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*/panton chrematon metron estín anthropos). Coincidentemente, Heráclito e Hesíodo são dois autores que influenciaram esse sofista. Para mais informações sobre essa questão recomendo a leitura do primeiro capítulo da dissertação de mestrado intitulada como: “*Considerações preliminares acerca da construção dramática do Sócrates de Platão*”. Puc-Rio, 2013

Em *Os trabalhos e os dias* podemos encontrar um dos primeiros recortes históricos que foi efetuado pelo poeta. Esse texto apresenta a imagem do *tempo presente* que marca esse contraste com a tradição homérica. Em seus versos há um retrato quase jornalístico²⁶⁸ das mazelas vivenciadas pelo seu povo. Essa abordagem é projetada com um olhar crítico e incisivo que denuncia a pressão exercida pelos nobres sobre o povo mais humilde. Diferentemente de Homero, o poeta fala através da primeira pessoa²⁶⁹, pois nomeia se a si mesmo no seu canto que apresenta *o nascimento dos deuses*²⁷⁰. Nesse momento ele fala sobre a sua própria experiência existencial em um *tempo* e *lugar* determinados. Essa sua assinatura é o que tenta fornecer o tom de *veracidade*²⁷¹ que o seu relato visa passar. Com isso, ele inaugura um sentido *historiográfico* que foi essencial para o desenvolvimento da prosa que vamos encontrar em Heródoto e Tucídides posteriormente. Uma tendência individualizadora que não pode ser confundida em hipótese alguma com a nossa experiência moderna²⁷². Pelo contrário, em Hesíodo esse traço marcante é a própria imagem da conquista da autonomia da subjetividade coletiva dos trabalhadores humildes. O poeta reúne em si mesmo o grito de dor do povo e o expressa de modo exemplar em seus versos para que os mesmos trabalhadores possam encontrar um alento, uma voz que clama por justiça e igualdade, e que serve de apoio para enfrentar seus opressores com coragem e prudência. Para isso, o poeta precisa desenvolver um encadeamento lógico específico que visa desconstruir o ideal aristocrático homérico e pontuar as ações injustas praticadas contra o seu povo e expressá-las de um modo coerente. E é nesse sentido que o seu trabalho será uma importante referência para o surgimento da *prosa ática*.

²⁶⁸ Uma abordagem factual.

²⁶⁹ É importante ressaltar aqui que o uso da primeira pessoa desempenha uma função inovadora dentro da antiga poesia. Primeiro porque Hesíodo parece ter a intenção de demarcar uma diferenciação entre o seu trabalho e dos outros poetas. Em segundo lugar, o poeta utiliza a sua poesia como um instrumento que expressa a exploração sofrida pelo seu povo.

²⁷⁰ Hesíodo (*Teogonia* – v 25).

²⁷¹ O sentido de verdade aqui é de algo que não pode ser esquecido.

²⁷² Como o *cogito ergo sum* de Descartes. Essa tendência que vemos em Hesíodo tem o sentido de unificação de toda uma consciência coletiva de um determinado grupo social que claramente se opõe, como foi exposto anteriormente, a classe aristocrática que foi educada pela poesia homérica. Ao trazer esse clamor para a primeira pessoa, ele impõe ao seu relato um tom factual que é importante para tornar verídico o seu relato.

Com a dessacralização do poder político, a prosa surge como uma expressão inovadora ao lado da divulgação das *leis escritas*²⁷³. Para o sucesso de tal objetivo, se faz necessário um texto que possa transmitir de modo direto os novos ideais e normas através de *proposições claras e universalmente válidas*. Esse texto tem o intuito de ser acessível para todos os membros da polis. É nesse ponto que podemos identificar mais um traço que nos permite ver o distanciamento com a tradição poética anterior. Mas, é importante ressaltar que esse fenômeno não ocorreu de modo radical. Pelo contrário, ele coexistiu com as outras formas de expressão que ainda era cultivadas pela tradição popular. De qualquer modo, essa novidade promoveu muita polêmica entre os intelectuais do período clássico. Para entendermos esse ponto é necessário levarmos em consideração a crise de valores que a antiga tradição homérica sofreu a partir dessas mudanças políticas. É o que veremos a seguir no próximo parágrafo.

A *crítica* e a *investigação* ²⁷⁴são as palavras-chave que contribuíram para a substituição da antiga ética da nobreza homérica que utilizava a *fama e o prestígio social* dos heróis²⁷⁵ como parâmetro supremo para julgar as ações do homem²⁷⁶. O fracasso dessa experiência fez surgir um *espírito crítico* que age como um *vigia* ²⁷⁷permanente de todas as *ações e palavras*. Ou seja, a sua função é impedir os excessos e as injustiças. Um censor ²⁷⁸. Logo, o poeta/filósofo desempenha o papel de *porta voz* desses anseios coletivos, e de *crítico* e *contraditor* da opinião comum ²⁷⁹. Por fim, é importante ressaltar que essa característica só é possível quando a escrita surge como um *instrumento publicitário para a divulgação das leis*. Essa nova experiência poética ronda como uma sombra que age como um espelho que

²⁷³ A poesia de Sólon já traz essa influência da poesia hesiódica. Infelizmente essa questão não poderá ser abordada nesse presente trabalho, mas pretendemos no futuro desenvolver uma pesquisa sobre a relação poética entre Hesíodo e Sólon dentro desse contexto de crise social.

²⁷⁴ Essas palavras trazem o começo da experiência cética. O verbo *σκέπτομαι* (sképtomai), que vem do grego para dar surgimento ao termo ceticismo, traz em seu radical o substantivo sképsis, que significa “*percepção pela vista*”, “*observação*” e “*consideração*”. O verbo sképtomai é também ainda empregado com os sentidos figurados de “*examinar*”, “*meditar*” e “*refletir*”. Esses termos são como pontos cardeais de grande importância para o surgimento do pensamento filosófico.

²⁷⁵ Vide as epopeias homéricas.

²⁷⁶ Vide o caso de Cílon. Curiosamente, após o seu fracassado golpe, o povo se rebelou de modo violento contra os nobres.

²⁷⁷ Como um cão (κυνικός kynikos, igual a um cão, κύων /kyôn).

²⁷⁸ ψόγος/psógos. Esse termo em grego também traz o sentido de censura. É um termo muito utilizado no âmbito da retórica antiga. Vide Demóstenes.

²⁷⁹ δόξα/doxa. Para esse caso podemos utilizar o papel desempenhado pelo grande Sócrates.

reflete as tensões e injustiças da sociedade. É nesse tempo que também vemos surgir à beleza do Teatro antigo, pois ele atua nesse mesmo sentido como um poderoso *promotor*²⁸⁰ público que defende os interesses coletivos da sociedade a partir da visão panorâmica do poeta. O palco é uma espécie de *ensaio* que antecipa as reflexões que poderão estar presentes nas futuras discussões que ocorrerão nas assembleias. Sendo assim, o Teatro atua como uma espécie de *agente regulador subjetivo*²⁸¹ que expõe para a cidade os seus pontos mais conflitantes que precisam ser discutidos, julgados e alterados para preservar a *harmonia* da instituição.

Após a grande crise social, a nova organização do Estado foi obrigada a pôr em prática um sistema de código jurídico que respeitasse o direito de todos os seus membros. Essa mudança foi responsável para o surgimento de um novo tipo de cidadão – no sentido pleno do termo – que precisa aprender a respeitar as *leis* para manter a organização da polis. pois, a sua realização individual depende fundamentalmente dessa *lei universal* (*Δίκη/Dike*) que mantém o equilíbrio de todas as partes (classes) que compõe a cidade.

²⁸⁰ É aquele que sempre expõe para o público “julgar” (corte) uma situação conflitante (drama).

²⁸¹ É o instrumento disponível que nos faz pensar sobre as questões cruciais para a cidade grega nesse contexto.

4

Mythos, Épos e Lógos

4.1

Mito e poesia

A ordem disposta entre esses termos, que configura o título desse presente capítulo, não é de modo algum casual ou arbitrária²⁸². Essas três importantes palavras na língua grega referem-se ao *ato de criação e comunicação humana*²⁸³ que abarcam o surgimento da *tradição oral* até o advento da *escrita*²⁸⁴. Como foi exposto no primeiro capítulo, o *espanto*²⁸⁵ despertado através das *forças naturais*²⁸⁶, que revela a presença da *Phýsis*, apresenta a *necessidade*²⁸⁷ de *comunicação e criação*²⁸⁸ para a manutenção da existência humana em todos os seus aspectos. Em detrimento desse fato, e a partir dos fragmentários registros históricos gregos escritos, e do mais variado legado arqueológico, que pode ser obtido através da *Arquitetura, Escultura e Pintura*, podemos estabelecer uma frágil tentativa de esboçar um mapeamento²⁸⁹ cronológico e semântico do uso dessas

²⁸² Para Fernand de Saussure a língua pode ser analisada como uma realidade autônoma em um determinado contexto histórico sem a necessidade de avaliar o seu processo de desenvolvimento. Segundo a sua teoria, a realidade linguística do falante pode ser definida a partir do seu próprio uso (O filósofo britânico John Langshaw Austin parte desse mesmo pressuposto para a sua “*teoria dos atos de fala*”). Para tal objetivo, o filósofo linguista elabora dois importantes conceitos para esse estudo: o primeiro é o de *Sincronia*. No qual determina certas características de uma língua em um recorte temporal específico (analisa por exemplo as variações sociais, regionais e situacionais), que se formula através de uma *regularidade e homogeneidade* pertencente a um contexto histórico definido. O segundo é o de *Diacronia*. Esse conceito é responsável por apontar as inúmeras mudanças que uma língua sofre durante o decorrer histórico de uma cultura. Esse processo é interessante por rastrear as suas principais variações desde a sua origem até o seu uso atual. Ao decorrer desse capítulo vamos utilizar esses dois dispositivos com o intuito de analisar o uso desses termos entre a *tradição oral* e o *ressurgimento da escrita* entre os gregos. Para mais informações vide o seguinte livro: SAUSSURE, F. de. “*Curso de Linguística Geral*”. 2º. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

²⁸³ Sobre esse ponto vide o capítulo I.

²⁸⁴ Para nós esse ponto é essencial para compreender o processo de transformação do pensamento grego. A escrita na realeza micênica, segundo os estudos arqueológicos realizados a partir do *Linear B*, que era utilizado para o controle da produção agrícola. Após o declínio monárquico, e o surgimento das primeiras polis, aparece com um sentido totalmente distinto: o de publicização das leis. Sobre esse ponto vide os comentários do helenista francês Jean Pierre Vernant no capítulo II do seguinte livro: “*As origens do pensamento grego*”. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

²⁸⁵ θαῦμα.

²⁸⁶ ἄθάνατοι.

²⁸⁷ Ἀνάγκη.

²⁸⁸ ποιεῖν.

²⁸⁹ Ou seja, não pretendemos estabelecer nesse presente trabalho uma linha *evolutiva* entre esses termos. O nosso objetivo visa localizar o uso deles em diversos contextos distintos da historiografia

formas de expressão que antecedem o *diálogo* como *gênero literário e filosófico*. Essa constatação é do nosso grande interesse por apresentar alguns dos meandros do desenvolvimento do próprio pensamento grego antigo²⁹⁰. De um modo *não linear*²⁹¹ veremos que essa segunda premissa é o fundamento para a primeira. No longo processo de construção cultural cada uma dessas palavras contribuíra para a formação da *subjetividade* coletiva que auxiliou na formação do *espaço social, político, religioso, pedagógico e jurídico* em cada contexto histórico grego.

Para muitos scholars, como o britânico John Burnet (BURNET, 1892), é possível traçar uma linha evolutiva que parte do pensamento *mítico-poético* até o momento em que o homem grego alcançou a sua maioridade *racional* através do *Lógos*²⁹².

grega antiga através da relação da tradição *oral*, e o novo uso dado à *escrita* a partir do surgimento da *Democracia*.

²⁹⁰ No famoso “*curso de linguística geral*” Fernand de Saussure aplica essa abordagem que foi nomeada de *linguística histórica* para estudar a evolução de uma determinada língua. Para mais informações vide: SAUSSURE, F. de. Curso de Linguística Geral. 2º. ed. São Paulo: Cultrix, 2006. Pág. 8.

²⁹¹ Ao contrário de muitos especialistas, que seguem a posição do escolar britânico John Burnet, não acreditamos que haja um deslocamento evolutivo entre esses termos. Para a maioria dos defensores dessa posição, o *mito* tem origem “*religiosa*” enquanto que o *lógos* é o momento que o homem alcança a sua plenitude racional; mas, isso é um ledor engano. Infelizmente essa posição é ineficiente para dar conta dessa problemática. Um dos exemplos que essa posição não explica é o uso que Platão, e outros pensadores, sobretudo no âmbito da *Literatura*, fazem do *mito* durante e depois do período clássico. É inegável que a aparição e o uso de cada um deles passou por consideráveis mudanças semânticas que desempenharam uma complexa repercussão na função cognitiva, e na produção subjetividade do homem grego desde do período micênico até o clássico. Logo, A interpretação de cada um desses termos necessita ser cautelosamente estudada a partir do seu respectivo contexto histórico. Posteriormente veremos que a ortodoxia de muitos helenistas, e linguistas, acabou impedindo uma visão mais ampla sobre esse problema. E isso ocorreu por descartarem algumas contradições que para nós é salutar para promover um estudo mais abrangente sobre essa questão na antiguidade. Uma delas é o fato de o *mito* ter surgido no âmbito oral enquanto que o uso do *lógos*, que muitos helenistas - vide o exemplo do próprio Burnet - aplicam para os primeiros pensadores pré-socráticos, como um discurso mais “sóbrio” e “coerente”, aparece no choque entre a *tradição oral* e a *novidade da escrita*. Esse ponto necessita ser levado em consideração para um estudo mais aprofundando em torno desse tema. A partir disso, a nossa pretensão é tentar estabelecer uma ordem *diacrônica* de uso desses termos – tendo como pano de fundo o momento de transição entre a *oralidade e escrita* - sem estabelecer um juízo de valor entre eles dentro do pensamento grego. Ainda sobre essa grande celeuma entre os mais diversos especialistas, dentro dos estudos sobre a linguística é importante destacar o trabalho desenvolvido por Jacques Derrida em torno desse problema no seu livro chamado *Gramatologia*. Para o filósofo todos os estudos relacionados a esse tema de um modo geral surgem quando o conceito de ciência é forjado a partir da *fonetização da escritura* que ocorre com o surgimento do *lógos*. Em um momento oportuno voltaremos a essa questão.

²⁹² Nesse contexto específico o termo apresenta o sentido de razão que se distanciou do seu antagonista, o *mito*.

“Foi somente após se desarticularem a visão tradicional do mundo e as normas costumeiras de vida que os gregos começaram a sentir as necessidades que as filosofias da natureza e da conduta procuram satisfazer. Tais necessidades não se fizeram sentir de imediato. As máximas ancestrais de conduta não foram seriamente questionadas até a antiga visão da natureza desaparecer. Por isso, os primeiros filósofos ocuparam-se principalmente com especulações sobre o mundo ao seu redor. No devido tempo, criou-se a Lógica para atender a uma nova necessidade. O empenho na investigação cosmológica trouxera à luz uma ampla divergência entre a ciência e o senso comum. Este problema exigia uma solução e, além disso, obrigava os filósofos a estudar meios de defender seus paradoxos dos preconceitos do não-científico. Mais tarde, o interesse preponderante por problemas lógicos levantou a questão da origem e da validade do conhecimento, ao passo que, mais ou menos na mesma época, a desarticulação da moral tradicional deu origem à Ética. O período que antecede a ascensão da Lógica e da Ética tem, portanto, um caráter específico e é adequado tratá-lo separadamente”²⁹³.

Mas essa posição não é satisfatória para explicar a amplitude que o pensamento *mítico-poético* desempenhou até o período romano²⁹⁴. Como podemos ver nessa passagem que foi citada anteriormente, essa hipótese elaborada pelo ilustre professor britânico sugere um caminho *ascensional* que se fundamenta no *distanciamento* entre esses modos de expressão a partir de uma posição *antagônica* e de *inferioridade* em relação ao *Lógos*²⁹⁵. Infelizmente essa via mascara o valor do pensamento *mítico-poético* como uma forma de saber extremamente relevante que surgiu durante a *tradição oral* para o povo helênico. Posteriormente²⁹⁶, teremos a oportunidade de analisar algumas peculiaridades desse fato que foi reconhecido através da manifestação da *Poesia*, *Retórica*, *Teatro* e da própria *Filosofia*, que juntas são expressões máximas do valor intelectual que pode ser mensurado através do legado da *Literatura*²⁹⁷, e de outras expressões artísticas que fizeram da Grécia o modelo cultural do nosso mundo Ocidental desde do período pré-homérico. É importante ressaltar que todas as sociedades antigas, em algum momento histórico, utilizaram esse tipo peculiar de expressão para *reunir e manter* as impressões mais importantes sobre as nossas origens²⁹⁸. No caso grego é possível encontrarmos

²⁹³ Vide o seguinte livro: BURNET, John. “A aurora da filosofia grega”. Rio de Janeiro: ed. Contraponto, Puc-Rio, 2006. Pp: 21.

²⁹⁴ Sobre esse ponto vide a seguinte obra: VEYNE, Paul. “Acreditavam os gregos em seus mitos?”. São Paulo: Brasiliense, 1983.

²⁹⁵ Na *Gramatologia* Jacques Derrida vai tecer duras críticas a esse pressuposto que foi seguido por muitos especialistas que estudam esse tema.

²⁹⁶ No capítulo IV.

²⁹⁷ Dentro desse contexto incluímos a tradição oral até o surgimento das primeiras obras escritas.

²⁹⁸ Para mais informações sobre essa questão vide a leitura do seguinte livro: GRIMAL, P. “A Mitologia Grega”. São Paulo: Brasiliense, 1987.

outras aplicações. A antiga realeza micênica, por exemplo, utilizou o *recurso mítico* para a *fundamentação* e *justificação* do poder monárquico através de algumas famílias que tinha uma relação consanguínea com os *deuses*. Ou seja, além do caráter histórico que é atribuído por muitos antropólogos, o mito nesse caso é utilizado para reivindicar títulos de nobreza para algumas famílias e cidades. Esse tipo de aplicação nos demonstra o seu caráter plástico e de utilidade para a organização social como um todo ao lado da *Poesia*.

4.2

Mito e espanto

A *força e beleza do discurso*²⁹⁹ foi uma herança que foi obtida a partir da sofisticação e primazia da fala que foi ampliada dentro do *período oral*. Essa característica foi tão marcante que se perdurou mesmo depois do seu esgotamento como instrumento de transmissão e conservação cultural até o auge da escrita durante o período clássico. No discurso do estadista ateniense Péricles, que foi registrado pelo historiador Tucídides³⁰⁰, por volta do ano 431 a.C, é possível notarmos o fascínio que *bela fala* produzia nos ouvidos dos atenienses.

"A maioria daqueles que falaram neste lugar fizeram elogios ao legislador que acrescentou um discurso à cerimônia tradicional considerando justo celebrar com palavras os mortos na guerra em seus funerais. A mim, todavia, ter-me-ia parecido suficiente, tratando-se de homens que se mostraram corajosos em *atos*, manifestar apenas com atos as honras que lhes prestamos - honras como as que hoje presenciastes nesta cerimônia fúnebre do Estado - em vez de deixar o reconhecimento do valor de tantos homens na dependência do maior ou menor talento oratório de um só homem. É realmente difícil falar com propriedade numa ocasião em que não é possível avaliar a credibilidade das palavras do orador. O ouvinte bem informado e disposto favoravelmente pensará talvez que não foi feita a devida justiça em face de seus próprios

²⁹⁹ Μῦθος, Ἔπος και λόγος. Dentro dessa perspectiva vide a famosa oração fúnebre de Péricles que está registrada no livro II (35-46) sobre a "*A guerra do Peloponeso*" do historiador Tucídides. Mesmo sendo um discurso oral esse pronunciamento é oriundo de uma formulação escrita. Para esse assunto vide o seguinte livro: HAVELOCK, Eric. Prefácio a Platão. Traduzido por Enid Abreu Dubránsky. Campinas, SP: Papirus, 1996.

³⁰⁰ Vide nota anterior. Esse texto é de grande importância histórica por revelar, não apenas a sobriedade da fala que foi esculpida pela beleza retórica desse período, mas a consciência de cidadania que foi elevada pelo auge do regime democrático e imperialista de Atenas. Sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: CANFORA, Luciano. "*O mundo de Atenas*". São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

desejos e de seu conhecimento dos fatos, enquanto outro menos informado, ouvindo falar de um feito além de sua própria capacidade, será levado pela inveja a pensar em algum exagero. De fato, elogios a outras pessoas são toleráveis somente até onde cada um se julga capaz de realizar qualquer dos atos cuja menção está ouvindo; quando vão além disto, provocam a inveja, e com ela a incredulidade. Seja como for, já que nossos antepassados julgaram boa esta prática também devo obedecer à lei, e farei o possível para corresponder à expectativa e às opiniões de cada um de vós”³⁰¹.

A grande novidade desse momento é que a fala sóbria do estadista é fruto da *reinserção da escrita* que possibilitou uma imensa transformação dentro do contexto sócio-político grego durante o auge do *processo democrático* no período clássico³⁰². Para avaliarmos algumas características desse fato, no campo da subjetividade coletiva, podemos destacar a notável coerência entre as partes desse precioso discurso fúnebre que foi declamado com o intuito de consolar os atenienses, e de buscar apoio político para o projeto imperialista de Péricles *dentro e fora* de Atenas³⁰³. A escrita à serviço da fala desempenha nesse momento, além de reforçar a *publicidade* das ideias difundidas no conteúdo dessa peça oratória³⁰⁴, tem por objetivo produzir um *efeito de comoção e apoio* através da persuasão produzida a partir do encadeamento entre várias ideias que esse discurso propõe aos seus respectivos ouvintes de modo grandiloquente³⁰⁵. Essa experiência de domínio da fala, que aparece no período oral, foi ampliada e refinada dentro do âmbito

³⁰¹ Tucídides, “*História da guerra do Peloponeso*” (livro II – 35).

³⁰² Sobre essa questão vide o seguinte livro: HAVELOCK, ERIC A. “*A Revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*”. Trad. Ordep José Serra. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

³⁰³ Na “*Genealogia da Moral*” Nietzsche revela na sua primeira dissertação (cap. 11) as intenções que estão subtendidas nesse discurso de Péricles que foram registradas por Tucídides. Para essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: NIETZSCHE, F. “*A genealogia da Moral*”, (tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

³⁰⁴ O helenista Conford vai analisar as intenções fictícias e históricas de Tucídides ao escrever o seu livro que contém esse *discurso fúnebre de Péricles*. Para mais informações vide: CORNFORD, Francis Macdonald. “*Thucydides Mythistoricus*”. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1971.

³⁰⁵ Esse discurso pode ser dividido em dois níveis: o primeiro sentido busca a *comoção* e o *apoio* dos atenienses e aliados, enquanto que o segundo visa mostrar o poderio bélico ateniense para intimidar os inimigos e as outras cidades que ainda não haviam assumido apoio direto ao projeto militar e político de Péricles. Vale lembrar que essa peça oratória carrega os grandes traços da *influência sofisticada* de Protágoras de Abdera, e da arte do escultor Fídeas. Algumas das suas obras mais famosas na antiguidade se destacaram pelo poder de *distorção da realidade* com o intuito de fornecer ao espectador um profundo prazer estético. O uso desse tipo de recurso anuncia a intenção do artista, que se coaduna com a pedagogia do movimento sofístico, de produzir *comoção* através do *espanto*. Nesse sentido, ambas seguem o mesmo fundamento da tradição mito-poética que pode ser encontrada nas obras homéricas. Para mais informações vide o segundo ensaio chamado “*The spirit of art of Pheidias*” do seguinte livro: WALDSTEIN, C. “*Essays on the Art of Pheidias*”, Cambridge: university press, New York, 1885. Pág. 42.

*militar, pedagógico, teatral e jurídico*³⁰⁶. A *organicidade e clareza* eram pontos essenciais para a desenvoltura e eficiência de todos os rapsodos, tragediógrafos e comediógrafos antigos. Logo, o uso da técnica da grafia alfabética possibilitou um domínio ainda maior na composição e na apresentação pública desses artesãos da fala³⁰⁷. Essa novidade oriunda do advento da escrita teria surgido por volta do século VIII a.C., e durante um determinado período dividiu o espaço com a antiga *oralidade* que era o instrumento principal para *conservação e transmissão cultural*. Mas antes de abordarmos esse ponto vamos rastrear as evidências que antecederam esse fato no mundo grego.

Os dois primeiros termos que expressam o *ato de fala* estão voltados diretamente para a *tradição oral* que foi determinante para organização cultural helênica³⁰⁸. Dentro desse contexto, o *pensamento mítico, e épico*, foi responsável por formular as primeiras concepções de linguagem que revelam o profundo conhecimento, e desenvolvimento, das *técnicas mnemônicas* essenciais para a *manutenção* e sobrevivência cultural na antiguidade. Essa característica pode ser obtida no antigo culto das *musas* que eram as divindades responsáveis pela perpetuação da *memória*³⁰⁹. São elas que no mundo homérico constroem e estabelecem a compreensão das forças que organizam o nosso mundo (SVENBRO, 1976). Essa concepção tem o poder de fundamentar o *conhecimento* necessário para

³⁰⁶ É possível encontramos nesse discurso de Péricles todos esses aspectos reunidos. É importante ressaltar que antes mesmo da reinserção da escrita o *ritmo* e a *melodia* da música davam ao discurso poético o *sentido* e a *coesão* necessária para promover a *simpatia* e *prazer* aos ouvintes através dos seus respectivos metros. Posteriormente essas características ainda vigoravam na prosa ática que escritores, dramaturgos, oradores, professores e políticos utilizavam nesse período. Sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte artigo: FACÃO, E. “*Democracia, liberdade e poesia: a grande revolução popular de Atenas*”. Revista Ítaca/ufrrj. 2015.

³⁰⁷ Vide os apontamentos de Aristóteles sobre esse tema na *Poética* e *Retórica*. É importante destacar que houve uma grande polêmica em torno dessa questão entre os defensores da tradição oral e daqueles que pautavam os seus trabalhos, como os filósofos, logógrafos e sofistas, através do uso de textos escritos. Posteriormente vamos apresentar algumas considerações sobre essa questão.

³⁰⁸ Sobre esse ponto vide as considerações que estão no primeiro e no segundo capítulo desse presente trabalho.

³⁰⁹ Μοῦσαι (Moūsai) são divindades responsáveis pela inspiração simbólica no *campo da música, arte, literatura e ciência na mitologia grega*. O mais interessante é que todas as concepções filosóficas antigas sobre a origem da música são fundamentadas a partir dessa herança da tradição oral. Ora, esse detalhe é de extrema importância por apresentar a relevância dessa tradição mítica para o desenvolvimento da música e filosofia entre os gregos. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: GRIMAL, Pierre. “*Dicionário da mitologia grega e romana*”. Tradução de Victor Jabouille. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. Em um importante artigo chamado: “*The gift of speech in Homer e Hesiod*”, o helenista alemão Friedrich Solmsen aponta algumas diferenças entre o uso dessas divindades invocadas por esses dois poetas na tradição antiga. Para mais informação vide o seguinte artigo: SOLMSEN, F. “*The gift of speech in Homer e Hesiod*”, in Transactions of the american philological association, 1954.

os gregos dentro desse contexto histórico. Ao fornecer aos homens uma possibilidade de compreensão do mundo, as *musas* dão sentido para a existência humana na organização *política e jurídica* da realeza micênica (GERNET, 1982). Todas as expressões do pensamento nesse momento são pautadas através da sua força *persuasiva e expressiva* emitidas pela fala *divina* do *aedo*:

[HOMERO, *Ilíada*] “Ó Musas, me dizei, moradoras do Olimpo, divinas, todo-presentes, todo-sapientes (nós, nada mais sabendo, só a fama ouvimos), quais eram, hegemônicos, guiando os Dânaos, os príncipes e os chefes. O total de nomes da multidão, nem tendo dez bocas, dez línguas, voz inquebrável, peito brônzeo, eu saberia dizer, se as Musas, filhas de Zeus porta-escudo, olímpicas, não derem à memória ajuda, renomeando-me os nomes. Só direi o número das naves e os navarcas que assediaram Troia. Pemeleu, Protoénor, Lito, Arcesilau, mais Clônio iam à testa dos Beócios, de Áulide pétrea, de Híria, de Esqueno, Escolio e de Eteono milmontanhosa, Téspio, Graia, Micalesso vasta em planícies; de Harma, de Iléssio, de Eritras; os de Eleona, Peteona, Hila, de Ocaleia, Medeona, bem-construída, Tisbe, columbário riquíssimo, e os de Eutréssio, de Copas, e os vindos de Coroneia e de Haliarto verdejante, e os de Plateia e Glissa, os de Hipotebas, pólis bem-construída, os de Onquesto veneranda, bosque de Posêidon, esplêndido, e os de Arna, riquíssima em pâmpanos, de Nisa divina e Mideia, e os de Antédon, extremo ponto na fronteira. Cento e cinquenta naves da Beócia, e nelas, em cada barco, cento e vinte homens de guerra. Os nativos de Asplédon, de Orcômeno, Mínias, Ascálafos e Iálmeno comandam, filhos de Astíoque com Ares (o deus alcançara a virgem casta no alto do palácio de Áctor, o Azeide, onde às ocultas no leito a possuía; esses, em fila, enchiam trinta naves côncavas³¹⁰”.

³¹⁰ HOMERO, *Ilíada* canto II v: 484-515. ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι: ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν: οἱ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοῖρανοι ἦσαν: πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω, οὐδ' εἰ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν, φωνὴ δ' ἄρρηκτος, χάλκεον δέ μοι ἦτορ ἐνείη, εἰ μὴ Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοιο θυγατέρες μνησαίαθ' ὅσοι ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον: ἀρχοὺς αὖ νηῶν ἐρέω νῆάς τε προπάσας. Βοιωτῶν μὲν Πηνέλεως καὶ Λήϊτος ἦρχον Ἀρκεσίλαός τε Προθοῖνων τε

A partir dessa passagem, que se encontra no segundo livro da *Iliáda* de Homero, podemos compreender a importância dessas *divindades* para o desenvolvimento do processo de subjetividade coletiva grega. No início dos versos o poeta ressalta que elas são as responsáveis por *guiar* os gregos através do *conhecimento* que é fornecido através da *memória*³¹¹. Sendo assim, nos deparamos com a única via possível para ultrapassar o *limite* que separa o mundo *divino* e *humano*. A manifestação dessa *verdade* ocorre entre o movimento frenético da melodia da *voz* e do *corpo*³¹² que materializa em um único *instante*³¹³ a *presença* dessas forças que organizam o mundo através dessas imagens *glorificadas* no tempo:

“Quando Aquiles, por exemplo, presta um grande juramento, sua palavra é inseparável de um gesto e de um comportamento, solidária à virtude do cetro que a confunde com a afirmação oracular. A todo momento, a linguagem verbal se entrelaça com a linguagem gesticular: quando Althaía amaldiçoa o seu filho, sua maldição é palavra e postura: toda encolhida, ela bate com força no chão para suscitar a Erínia vingadora. É a atitude do corpo que confere sua potência à palavra, uma palavra que, aliás, se identifica com a obscura figura de Erínia. Na súplica, a palavra se faz silêncio; é o corpo que fala sozinho através de uma espécie de prostração cujas significações são múltiplas: estado de luto, atitude do morto nos infernos, do condenado, do candidato à purificação ou à iniciação. Quando brota, a voz tira sua força do comportamento gesticular. Todos estes comportamentos sociais são símbolos eficazes que agem diretamente em virtude de sua potência própria: o gesto da mãe, o cetro, a oliveira guarnecida com lã são o espaço central de uma potência religiosa. A palavra é da mesma ordem: como a mão que dá, que recebe, que toma, como o bastão que

Κλονίος τε, οἳ θ' Ὑρίην ἐνέμοντο καὶ Αὐλῖδα πετρήεσσιν Σχοῖνον τε Σκῶλόν τε πολύκνημόν τ' Ἑτεωνόν, Θέσπειαν Γραϊάν τε καὶ εὐρύχορον Μυκαλησσόν, οἳ τ' ἄμφ' Ἄρμ' ἐνέμοντο καὶ Εἰλέσιον καὶ Ἐρυθράς, οἳ τ' Ἐλεῶν' εἶχον ἢ δ' Ὑλιν καὶ Πετεῶνα, Ὠκαλέην Μεδεῶνά τ' εὐκτίμενον πτολίεθρον, Κώπας Εὐτρησίν τε πολυτρήρωνά τε Θίσβην, οἳ τε Κορώνειαν καὶ ποιήενθ' Ἀλίαρτον, οἳ τε Πλάταιαν ἔχον ἢ δ' οἳ Γλισᾶντ' ἐνέμοντο, οἳ θ' Ὑποθήβας εἶχον εὐκτίμενον πτολίεθρον, Ὀγγηστόν θ' ἱερὸν Ποσιδήϊον ἀγλαὸν ἄλσος, οἳ τε πολυστάφυλον Ἄρνην ἔχον, οἳ τε Μίδειαν Νῆσαν τε ζαθέην Ἀνθηδόνα τ' ἐσχατόωσαν: τῶν μὲν πεντήκοντα νέες κίον, ἐν δὲ ἐκάστη κοῦροι Βοιωτῶν ἑκατὸν καὶ εἴκοσι βαῖνον οἳ δ' Ἀσπληδόνα ναῖον ἰδ' Ὀρχομενὸν Μινύειον, τῶν ἥρχ' Ἀσκάλαφος καὶ Ἰάλμενος υἱὲς Ἄρης οὗς τέκεν Ἀστυόχη δόμῳ Ἄκτορος Ἀζειδαο, παρθένος αἰδοίῃ ὑπερώϊον εἰσαναβάσα Ἀρηὶ κρατερῷ: ὃ δὲ οἳ παρελέξατο λάθρη: τοῖς δὲ τριήκοντα γλαφυραὶ νέες ἐστιχώοντο. Tradução de Haroldo de Campos.

³¹¹ No grego o jogo entre esses termos é bem perceptível: “ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι: ὑμεῖς γάρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδὲ τι ἴδμεν: οἳ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν.”

³¹² Através do canto e dança, ou seja, entre a voz (fôlego/alma) e o movimento do corpo (mundo sensível). Na sequência veremos que esse importante detalhe também não passou despercebido aos olhos de Marcel Detienne em “*Os mestres da verdade na Grécia arcaica*”. No quarto capítulo (A ambiguidade da palavra) ele expõe uma análise que reforça o que foi dito por nós anteriormente.

³¹³ Νῦν (*nun*) significa “*agora*” (advérbio temporal) e o “*tempo presente*”.

afirma o poder, como os gestos de impreciação, ela é uma força religiosa que age em virtude de sua própria eficácia. A palavra que o adivinho, o poeta e o rei de justiça pronunciam, não consiste em algo fundamentalmente diferente da proclamação do vingador ou das impreciações de um moribundo dirigidas a seus assassinos. É o mesmo tipo de palavra mágico-religiosa³¹⁴.”

Homero deixa o frenesi guiar as suas palavras, que antes mesmo de descrever o incidente que indica o número de naus que atacaram Tróia, apresenta quase visualmente para nós uma *evocação*³¹⁵, uma prece, que parece ser algo de praxe entre os antigos *aedos*³¹⁶ que tem o poder de *materializar essas forças divinas* no mundo humano. Esse ritual indica a relação *religiosa* que pode ter nascido após o primeiro *espanto* diante da grandiosidade da *phýsis* que lhe trouxe a primeira verdade aos homens: a inteligível *fronteira* entre o mundo dos *mortais* e *imortais*. O conteúdo dessa experiência é *transmitido* de modo equânime que passa a ser reconhecido entre todos os membros da comunidade pelo *encantamento* dos versos do poeta, que era considerado entre seus pares como um artífice divino. Como foi exposto por Marcel Detienne anteriormente, essa *palavra* ganha consistência no *diálogo* estabelecido com o corpo que é o *receptáculo sensível* para a manifestação de toda *ordem divina* sobre o mundo humano³¹⁷. Toda beleza harmônica da *voz* será simultaneamente manifesta no ritmo do gestual corporal da dança. ambas *atividades* formam o primor do mais alto valor da cultura helênica que se manteve ativa mesmo depois do declínio do teatro na antiguidade.

³¹⁴ Vide DETIENNE, Marcel. “*Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*”. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. Cap. IV (Ambiguidade da Palavra). pag. 33.

³¹⁵ Significa literalmente chamar para fora. Enquanto que invocação é o contrário, ou seja, chamar os deuses para dentro. Ambos os termos vêm do termo latino “vocare” (chamar).

³¹⁶ Vide a *Teogonia* de Hesíodo v: 22-34., e o seguinte artigo: SOLMSEN, F. “*The gift of speech in Homer e Hesiod*”, in Transactions of the american philological association, 1954.

³¹⁷ Mais um ponto de convergência – ou mera coincidência? - entre o pensamento mítico-poético e filosófico. A relação entre essas duas instâncias pode ser encontrada nos fragmentos de pitagóricos como Alcmeon (DK 24 B4), Empédocles (DK 31B17) e no *Timeu* de Platão (34 c). aos poucos vamos coletando e expondo esses indícios que demonstram o diálogo profícuo entre a filosofia e a poesia na antiguidade.

4.3

Mito, ação e verdade

A *arte do bem falar* era algo essencial na formação dos homens responsáveis pela atividade política. A excelência entre o *falar e o fazer* era respaldada no *modelo heroico* fornecido pela poesia homérica. O *valor de verdade*, e honestidade, do orador era forjado pelos seus *grandes feitos* que eram imortalizados pelos *aedos* e reconhecidos por todos os membros da comunidade. Nesse caso, a *guerra*³¹⁸ era o espaço que fornecia ao homem da realeza o *direito de falar* e ser respeitado por todos os gregos. Mas, esse direito só era concedido através das conquistas oriunda dos campos de batalhas no qual cada vitória era a ratificação do seu parentesco *divino*³¹⁹, e que fornecia ao mesmo tempo a justificação necessária para manter a sua respectiva soberania política. Nesse sentido, é possível encontrarmos o embrião para a noção que o filósofo italiano Giambattista Vico vai nomear de *verum factum*³²⁰, e que de modo conceitual foi aplicada na antiguidade por pensadores de diferentes correntes como Xenófanés³²¹ e Aristóteles³²². Ambos, cada um ao seu

³¹⁸ No próximo capítulo vamos apresentar algumas considerações sobre essa questão.

³¹⁹ Através das vitórias e dos belos feitos. *Os jogos olímpicos*, por exemplo, é uma prática que mantém acesa essa moral heroica que podemos encontrar na pedagogia homérica. Todos os esportes carregam a essência agonística que sempre foi exaltada como máximo valor pela cultura grega na antiguidade. Nesse sentido, as Olimpíadas também desempenhavam uma função pedagógica que servia para incutir essa moral guerreira. Posteriormente voltaremos a falar sobre essa questão neste presente capítulo.

³²⁰ Essa importante expressão viquiana surgiu a partir do estudo do desenvolvimento de algumas culturas da antiguidade. Para Vico a ação é uma parte da razão e, portanto, depende essencialmente da certeza da manifestação do seu agente. Ou seja, a verdade é uma conversão entre razão, ação e efetivação. Esse é o seu critério de verdade. O seu objetivo epistemológico, e hermenêutico, é deslocar a esfera da ação para o âmbito conceitual. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura dos seguintes livros: “*De Antiquissima Italorum Sapientia*” (A Antiga Sabedoria dos Italianos) e “*Scienza Nuova*” (Ciência Nova).

³²¹ Xenófanés de Cófon, *elegias* (DK 21 B1, Ateneu, X, 462 c): (“...ἀλλ’ εἰκῆτι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ὥμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης. οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετείη οὔτ’ εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην, οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον ῥώμης ὅσος ἀνδρῶν ἔργ’ ἐν ἀγῶνι πέλει, τοῦνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη...”) “...Logo nem havendo entre o povo um bom pugilista, nem havendo um bom no pentatlo, nem no pugilato ou pela velocidade dos pés, que mais pelo vigor físico merece honra entre as ações dos homens nos jogos, não é por isso que a cidade viveria em uma bela ordem...”. nossa tradução.

³²² Vide Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (Livro VI, 1139): (“...ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. ληπτέον ἄρ’ ἐκατέρου τούτων τίς ἢ βελτίστη ἔξις: αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἐκατέρου, ἢ δ’ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ’ ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως: δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. ἔστι δ’ ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ’ ἐν ὁρέξει διώξις καὶ φυγή: ὥστ’ ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ: τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος τοῦτο γὰρ ἐστὶ παντὸς

modo, refletem esse importante traço do ideal de formação do homem antigo que se faz na *efetivação* de suas *ações* no mundo³²³ através da linguagem.

O termo que é utilizado pelo poeta para descrever esse processo comunicativo entre os antigos está contido nessa passagem que pertence ao segundo livro da *Ilíada*. Nela o poeta emprega o verbo *mythéomai*³²⁴ para o *ato de fala*³²⁵ que conduz essa experiência original da linguagem no qual se fundamenta toda a *tradição oral*. Dentro dessa mesma passagem podemos também notar que essa *ação* está associada de modo recíproco à *audição*³²⁶, *nomenclatura*³²⁷, *conhecimento*³²⁸ e *glória*³²⁹. A proximidade relacional entre esses termos sugere que esse conjunto terminológico forma a imagem da faculdade de *criação*³³⁰ e *expressão* que é amparada pela *força divina* de *Mnemosyne*, a deusa da *memória*³³¹ responsável por guardar o

διανοητικοῦ ἔργοι : τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὁρθῇ. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὗ ἕνεκα—προαιρέσεως δὲ ὁρεῖς καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος...” / “...São três os itens na alma que controlam a *ação e a verdade*: sensação, inteligência e desejo. Entre eles, a sensação não é princípio de ação alguma, como é evidente pelo fato de que os animais têm sensação, mas não têm parte na ação. Aquilo que, no pensamento, é afirmação ou negação, no desejo, é procurar ou evitar. Consequentemente, dado que a virtude do caráter é uma habilitação relativa ao propósito, e dado que o propósito é um desejo deliberado, é preciso, por isso, que o raciocínio seja verdadeiro e que o desejo seja correto – se o propósito for virtuoso –, e que o raciocínio afirme as mesmas coisas que o desejo procura. *É nisso, pois, que consiste o pensamento realizador de ação e a verdade realizadora de ação*. Do pensamento teórico, isto é, que não leva nem à ação nem à produção, a boa e a má condição consistem no verdadeiro e no falso (pois é essa a função de toda a parte pensante). Mas, *da parte pensante que produz ação, a boa condição consiste na verdade em acordo com o desejo correto...*”). Tradução de Lucas Angioni.

³²³ No discurso fúnebre de Péricles, que se encontra na história da guerra do Peloponeso de Tucídides (II, 41 1-2), o grande estadista ateniense afirma que a “*verdade está na ação/trabalho*” (ἔργων ἐστὶν ἀλήθεια/ergon estín alétheia). Nessa expressão podemos destacar a relação entre alétheia (não esquecimento/verdade) e ergon (ação/trabalho/fazer) que vem do projeto pedagógico homérico, e hesiódico. Nesse sentido, a retórica polida de Péricles - que se projeta como uma *fala universal* - estava bem atenta aos diferentes perfis sócio-políticos que ela deveria abranger. No próximo capítulo vamos analisar o choque entre esses dois projetos pedagógicos que revela a crise política que se instaurou em Atenas após a queda da realeza micênica. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte artigo: FACÃO, E. “*Democracia, liberdade e poesia: a grande revolução popular de Atenas*”. Revista Ítaca/Ufrj. 2015.

³²⁴ Vide Homero, *Ilíada* livro II (v: 489): “...πληθὺν δ’ οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ’ ὀνομήνω...” / “...Plethyn d ouk an ego mythesomai oud onomeno...” posteriormente voltaremos a analisar essa importante evidência da *tradição oral* na literatura antiga.

³²⁵ Vide o emprego do termo (γλῶσσαι/glossai) línguas no verso 489.

³²⁶ No emprego do verbo ἀκούομεν/akoúmen para o ato de ouvir.

³²⁷ Para o ato de nomear (ὀνομήνω/onomenó). Dentro desse ato, como vimos nas considerações sobre o Crátilo de Platão, subentende-se que o poeta também é uma figura responsável pela nomeação das coisas dentro desse contexto histórico.

³²⁸ No emprego do verbo (ἴστέ/ísté) que é oriundo do verbo (οἶδα/oída) para o *ato de conhecer*.

³²⁹ O termo (κλέος/kléos) *glória* que nesse contexto oral carrega também o sentido de ouvir e de transmitir algum relato (mito). Vide Lidell & Scott. Posteriormente falaremos mais sobre esse ponto.

³³⁰ Ποίησις/Poiésis.

³³¹ Μνημοσύνη/Mnemosyne a divindade que personifica a memória e mãe das nove musas.

conhecimento de todas as coisas. Dentro dessa tradição *mito-poética*, que apresenta a *genealogia dos deuses*³³², é possível encontrarmos a configuração não apenas da *ordem divina*, mas da própria *estruturação* e desenvolvimento da *linguagem*, e da *racionalidade* humana que se expressa através da *oralidade*.

Nesse contexto, o *mito*, que está contido no radical desse verbo, é algo essencial para a organização cultural helênica sob as *leis não escritas*³³³ dos *deuses* que se comunicam com os mortais através da *fala inspirada*³³⁴. Em seu livro sobre o conceito de *Phýsis* para os filósofos pré-socráticos, Gerard Naddaff (NADAFF, 1992) apresenta uma hipótese muito interessante sobre a utilidade dos *mitos* para os gregos. Além de todos os aspectos *mnemônicos* que ressaltamos na nossa tese, ele acrescenta mais três características que aceitamos como razoáveis para a importância do uso desse meio de expressão para os gregos, vejamos a seguir: *anthropogônico*³³⁵, *sociogônico*³³⁶ e *politogônico*³³⁷. Esses três pontos são oriundos das *cosmogonias míticas* que foram a base conceitual para os primeiros filósofos. Para o professor lusitano Eudoro de Sousa (SOUSA, 1984), essa *experiência da linguagem* é algo excepcional que evidencia o entrelaçamento do homem com a *Natureza*. Ela assinala o exato instante que a observação desses fenômenos naturais passa a ocupar o seu pensamento de modo integrado e reflexivo. Logo, o *ato de criação* e *expressão* ganham forma simultaneamente quando o mundo humano se expande através das inúmeras faces da poesia. E é nesse interstício que ele se depara

³³² Ou Teogonia. Vide o livro homônimo de Hesíodo.

³³³ Vide a seguir passagem de *Antígona* de Sófocles onde é empregada essa expressão que revela uma *crise* entre as *leis humanas e divinas*, entre *phýsis e nomos* a partir do verso 455: (...ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῃ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν/ὅστ' ἀγραπτα κάσφαλέ τεον νοεμα dynasthai).

³³⁴ Vide o diálogo *Íon* de Platão (533d/534e). nessa obra é exposta a imagem do poeta inspirado que vem dessa tradição oral mais antiga. É importante ressaltar que durante o período clássico a função poética foi passando por diversas transformações. A crítica de Platão é direcionada à poesia que é construída através de uma *techné*. Essa corrente teria sido iniciada com o poeta lírico Simônides de Ceos que cobrava por seus versos e defendia o caráter artificial da palavra poética. Diante de uma concepção, que foi muito difundida no período clássico através das obras de Phídias, a pintura era considerada como uma ilusão ou cópia da realidade. *Para ele a pintura é poesia silenciosa, enquanto que a poesia é a pintura que fala*. Notem que há uma aproximação intencional entre os olhos e ouvidos. Dois importantes sentidos que representam, por um lado a *tradição oral*, e por outro o momento da *reinserção da escrita* e do *auge das artes plásticas*. Simônides pode também ter contribuído para o surgimento do movimento sofístico em Atenas, pois para muitos autores antigos como Plutarco ele teria influenciado Górgias. Para mais informações vide o seguinte livro: Sofistas: “*Testimonios y fragmentos*”. Trad. Antonio Melero Bellido, Madrid: Gredos, 1996.

³³⁵ Relativo às criações humanas.

³³⁶ Relativo à organização das sociedades humanas.

³³⁷ Relativo às práticas sócio-políticas.

com o *drama* original que obriga a *agir* de modo incisivo para poder afirmar a sua própria existência nesse mundo.

Como foi exposto no início desse capítulo, é inegável que a maioria das culturas antigas levantaram inúmeras questões que se expressam de diferentes formas nessa importante prática coletiva oral, pois o homem é um ser movido por esse anseio de conhecer o mundo que lhe abarca. Esse fenômeno investigativo não é um privilégio exclusivo do advento da escrita. E esses registros não podem ser interpretados unicamente como expressões de práticas ritualísticas no âmbito da religião. Aliás, o professor Eudoro de Sousa (SOUSA, 1984) ressalta que a *mitologia* não deve ser compreendida como algo encerrada em si mesma. Logo, a *religião* não pode ser concebida como a sua *essência*, mas com um dos seus inúmeros *acidentes*³³⁸. Dentro da tradição oral, o *aedo*, por um lado, é o instrumento vivo que estabelece a conexão com as *forças divinas*, e por outro atua como um *legislador* e *pedagogo* à serviço da realeza. Ou seja, ele pertence à classe aristocrática que utiliza os *mitos* entoados, não apenas para o âmbito *religioso*, mas para a fundamentação *política, jurídica, pedagógica* e *social* do seu povo. Tendo em vista esse fato, o *conteúdo mítico* desempenha uma ampla gama de funções de acordo com cada contexto histórico. Portanto, essa é a conclusão que chegamos após o levantamento desses estudos. Dentro de toda *tradição oral* o *mito* aparece como uma expressão central na construção cultural nos primórdios da formação da mentalidade helênica.

Em geral, todas as civilizações antigas utilizavam esse recurso com o mesmo objetivo³³⁹ de estruturação cultural. As primeiras *cosmogonias*, por exemplo, carregavam essas características apresentadas que dão o fundamento necessário para a tese defendida pelo helenista americano Naddaff. Como apresentamos anteriormente, o *mito* também desempenhava a função de atender as demandas *sócio-políticas* de cada comunidade helênica. A organização, e o equilíbrio da antiga sociedade micênica, por exemplo, estava respaldada nos conteúdos que eram

³³⁸ Parafraseando Aristóteles que diz: “*o ser se diz de muitas maneiras*”, podemos afirmar: “*o mito se diz de muitas maneiras*”. Para esse caso, a conceituação de substância aristotélica nos ajuda a compreender esse ponto que o professor Eudoro de Sousa está destacando nessa passagem. Para mais informações indicamos a leitura do seguinte livro: SOUSA, E. “*Mitologia*”. Lisboa: Guimarães, 1984.

³³⁹ Vide o início desse presente capítulo e os relatos de Heródoto sobre a sociedade egípcia no seu livro chamado “*Histórias*” (Ἱστορίαι/ *historiai*).

repassados e mantidos em versos, nos movimentos da dança dos ritos e nas inúmeras obras esculpidas em mármore e pedra que serviam para facilitar a *memorização e efetivação* do controle político pelo apelo *auditivo e visual*, e que culminava na herança cultural de mais alto valor que deveria ser transmitida às próximas gerações³⁴⁰. Logo, todas as narrativas míticas forneciam a matéria prima da *poesia* e da *arte* tradicional que era difundida e protegida através dos *ritos* e *obrigações* controladas pela *aristocracia real*. E mesmo com a queda da realeza micênica (VERNANT, 1962), e as inúmeras transformações que ocorreram durante esse momento de transição, algumas dessas *práticas litúrgicas*³⁴¹ se mantiveram durante o período homérico até depois do clássico³⁴².

³⁴⁰ Para essa questão vide o primeiro capítulo do seguinte livro: WALDSTEIN, C. “*Essays on the Art of Pheidias*”, Cambridge: university press, New York, 1885.

³⁴¹ Λειτουργία/leitourgia O vocábulo “*Liturgia*”, em grego, formado pelas raízes (leit- que vem de laós, povo) e -urgia (trabalho, ofício) significa serviço ou trabalho público. Para mais informações sobre esse vocábulo vide o dicionário de Lidell & Scott: λειτουργία, ή, anterior Att. λητ- IG 22.1140.14 (386 B.C.): - em Atenas, e em outros lugares (por exemplo, Siphnos, Isoc. 19.36; Mitylene, Antipho 5.77), serviço público executado por cidadãos particulares às suas próprias custas, E. 4.42, Lys. 21.19, etc.; λ. ἐγκύκλιοι ordinárias, isto é, anuais, liturgias, D. 20.21; λειτουργίαι μετοίκων, opp. πολιτικαί, ib. 18 II. qualquer serviço público ou trabalho, Phib. 1.78.4 (iii B.C.), etc.; in ἐπὶ τῶν λειτουργιῶν τεταγμένος, em um exército, o oficial que superintendia os operários, carpinteiros, etc., Plb. 3.93.4; οἱ ἐπὶ τινα λ. Idπεσταλμένοι Id. 10.16.5: geralmente, dever militar, UPZ 15.25 (pl., Ii B.C.). 2. geralmente, qualquer serviço ou função, ή πρώτη φανερὰ τοῖς ζώοις λ. διὰ τοῦ στόματος οὔσα Arist. PA 650a9, cf. 674b9, 20, IA 711b30; φιλικήν ταύτην λ. Luc. Sal. 6 3. serviço, ministração, ajuda, 2 Ep.Cor. 9.12, Ep. Phil. 2.30. III serviço público dos deuses, αἱ πρὸς τοὺς θεοὺς λ. Arist. Pol. 1330a13; αἱ τῶν θεῶν θεραπείαι καὶ λ. D.S. 1.21, cf. UPZ 17.17 (ii B.C.), PTeb. 302,30 (i A.D.), etc.; o serviço ou ministério dos sacerdotes, LXX Nu. 8,25, Ev. Luc. 1,23.

³⁴² Para Vernant, após a decadência micênica ocorreram inúmeras transformações no modo de vida grego. Entre elas está a recusa da opulência dos antigos funerais dos membros da antiga aristocracia real, pois essa prática produzia uma sensação de diferença social entre as pessoas ao fomentar inveja e desavenças desnecessárias que ameaçavam a harmonia social. Logo, esse indício pode ter sido um dos fatores para um novo tipo de organização política que estimula a agonística até mesmo no campo verbal. De qualquer modo, o *poder da palavra*, como algumas práticas, sobretudo religiosas, se mantiveram mesmo depois da queda da monarquia micênica. Para mais informações vide o IV capítulo (*O universo espiritual da polis*) do seguinte livro: VERNANT, Jean-Pierre. “*As origens do pensamento grego*”. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

4.4

Mito e religião

Segundo o cientista político francês Durkheim (DURKHEIM, 1912), as mais elementares construções mitológicas são produtos que recobrem um fundo de *crenças* que constitui a base que auxiliou a edificação dos mais diversos sistemas religiosos na antiguidade. No caso grego há uma enorme dificuldade de entendermos essa questão com o nosso olhar que é marcado pela nossa tradição judaico-cristã. É inegável que a experiência *mito-poética* esteja intimamente relacionada com a *religião*, mas o nosso grande problema é aceitar uma ordem de valor na qual o *mito* estaria subordinado a ele com esse único propósito. O primeiro “*espanto*” que todos os antigos apontam para o despertar humano, e que culminou no nascimento da própria *Filosofia* também pode ter sido a origem dessa separação entre duas instâncias que teria sido responsável pela origem da *Religião*. Nesse caso, a linha entre *Religião* e *Filosofia* é mais tênue do que podemos imaginar. De qualquer modo, um ponto que todos os helenistas - independentemente de suas teorias - estão de acordo é: no caso grego, a experiência *mito-poética* está totalmente relacionada com essas criações do pensamento humano que surgiram frente à complexidade e grandiosidade da *Phýsis*. Desse modo, nos deparamos com mais uma evidência que reforça a tese apresentada por Naddaff anteriormente. Pois, o domínio do *sagrado* como um *segredo* insondável foi o objeto de desejo tanto dos *aedos* e quanto dos primeiros filósofos. Cada um a seu modo se colocaram como os responsáveis por determinar esse *limite* entre o mundo dos *mortais e imortais*. Logo, a *tradição mítica* não pode ser interpretada apenas associada às práticas religiosas primitivas. Por tanto, se faz necessária uma abordagem que possa contemplar esse outro aspecto que apresentamos a partir de uma nova perspectiva que estabeleça o seu lugar de valor como uma consistente *prática sapiencial*³⁴³, que

³⁴³ Vide os fragmentos da poesia cosmológica mais antiga de Orfeu, Museo e Epimênides. curiosamente, esses três são considerados na antiguidade como *filósofos* e *poetas*. Para os dois primeiros, em alguns fragmentos, encontramos o termo *aedos* (ἀοιδός) para classificá-los. Esse é um importante indício que aponta a relação entre a *prática sapiencial primitiva* e a *poesia oral*. O ponto em comum entre esses aspectos que podemos provisoriamente destacar é o papel desempenhado pela *música* que flutua entre o caráter místico e filosófico. Posteriormente pretendemos expor algumas considerações sobre esse ponto. No caso de Epimênides, que fecha essa

foi responsável por ampliar o processo de *subjetividade coletiva* helênica durante esse momento histórico. Mesmo com essas ressalvas, temos a consciência de que há ainda uma forte resistência pela tradição de especialistas que estudam essa questão, pois muitos pesquisadores hesitam em aceitar uma nova abordagem que tente encontrar a razão do uso do conteúdo *mito-poético* em outras esferas da sociedade grega. A nossa intenção é de explorar essa via que foi esquecida para uma atualização exegética em torno dessas questões que ainda carecem de razoáveis esclarecimentos.

No caso da religião esse problema ainda é mais complexo, pois mesmo com a queda da realeza micênica, e do período de *laicização*³⁴⁴ que ganhou espaço na constituição das primeiras polis, com o advento da *Democracia* na Grécia, o *fenômeno religioso* ainda exercia uma profunda influência na mentalidade coletiva helênica³⁴⁵. Contudo, há uma pergunta que precisa ser respondida: como esse fato foi possível? A única teoria que poderíamos utilizar para nos aproximar de uma hipótese aceitável seria uma concepção de *religião* que não fosse imutável e acompanhasse as diversas transformações sócio-políticas que ocorreram na Grécia. E nessa direção temos uma importante pista que talvez possa nos ajudar a compreender esse problema. Para Louis Gernet (GERNET, 1968), por exemplo, o culto dionisíaco³⁴⁶ parece ter sido uma prática que não pertencia a *religião oficial* e

triade de filósofos poetas místicos, vale lembrar uma impressionante história, que se encontra no livro de Diógenes de Laércio sobre a vida de Sólon (DL, livro I), no qual narra que o poeta místico foi chamado para extirpar uma terrível praga em solo ateniense. Independentemente do grau de veracidade, o detalhe que destacamos é a sua atuação desses sábios no campo social que se coaduna com o papel desempenhado pelos antigos aedos na antiga realeza micênica. Para mais informações recomendamos a leitura do primeiro capítulo do seguinte livro: DIELS, Hermann e KRANZ, Walther. “*I Presocratici*”. 3a. ed. Trad. Giovanni Reale et. al. Milano: Bompiani, 2006.

³⁴⁴ Ou processo de desconstrução da religião vigente? É notório que mesmo com o surgimento do regime democrático houve uma abertura e transformação dos antigos ritos, pois eles nunca deixaram de existir na mentalidade grega. Talvez fosse necessário reformular essa questão a partir do *sincretismo* que é um traço marcante da própria formação cultural grega que dialoga com a esfera política, *ética, educativa e jurídica helênica*.

³⁴⁵ Haja vista os inúmeros processos de impiedade que foi noticiado em diversos relatos antigos. Os filósofos, sofistas e políticos eram as figuras que mais sofriam em decorrência desse problema. Curiosamente, o período que esses intelectuais foram mais perseguidos foi o democrático. Logo, é importante levar esse detalhe em consideração na interpretação dos diálogos de Platão, sobretudo, quando o filósofo-poeta tece as suas duras críticas ao regime democrático (Vide a *República* e as *Leis*) que foi responsável por condenar à morte o seu mestre Sócrates. A necessidade de uma grande reforma política e pedagógica em Atenas surgiu da análise histórica das organizações políticas gregas.

³⁴⁶ E aqui poderíamos citar o exemplo da religião órfica e da confraria pitagórica.

tradicional da antiga aristocracia grega³⁴⁷. Sendo de *origem oriental e campesina*, posteriormente foi *absorvido* para o seio dos rituais tradicionais controlados pela aristocracia para fins administrativos. Esse detalhe não pode ser ignorado, pois revela o caráter *plástico* das práticas religiosas helênicas. É provável que esse tipo de fenômeno fosse moldado a partir de fortes pressões *sociais e políticas* de origem *interna e externa* por toda extensão territorial grega³⁴⁸. Curiosamente, a *experiência mítica* também parece ter sofrido diversas transformações para atender outras demandas que surgiram no interior da vida helênica. Por conseguinte, é possível que haja relação entre esses indícios, mas essa pesquisa nos faria tomar um caminho que nos distanciaria demais do presente objetivo³⁴⁹.

De qualquer modo, é importante ressaltar que para alguns antropólogos, como Lévi-Strauss (STRAUSS, 1964), o *mito* é um termômetro que podemos utilizar para medir essas mudanças que acompanharam a *história* e o *processo subjetivo coletivo* de qualquer povo. É notório que a formação cultural helênica foi marcada por outros povos egressos mais antigos, como os grupos étnicos da Europa e da Ásia que ficaram conhecidos como indo-europeus. Logo, para se fazer um estudo minucioso

³⁴⁷ Segundo Louis Gernet, o ritual dionisíaco não está em hipótese alguma relacionado com a realeza e nem com o antepassado das famílias nobres, ou com a formação das cidades após o declínio da realeza micênica. Essa prática religiosa teve origem entre os primeiros agricultores que viviam distante do palácio e da parte territorial mais nobre da Grécia. A *Anthesteria* (Ἀνθεστήρια / Anthestéria, de ἄνθος / anthos, flor, portanto, "a festa das flores") é uma antiga festividade grega celebrada em honra do deus Dionísio. Esse evento de origem camponesa está entre as mais típicas que foram preservadas na antiguidade, e que aparece no calendário de Atenas e várias outras cidades. Elas acontecem do décimo primeiro ao décimo terceiro dia do mês de anastasia, o oitavo mês do calendário ático (o último mês do ano antes de 1º de março começando o ano novo e o período de guerra), correspondendo no calendário gregoriano no final de fevereiro e no início de março. Essas características alimentam a hipótese da influência estrangeira que foi essencial para o *síntetismo* grego desde o período arcaico. Para mais informações vide o seguinte livro: LOUIS Gernet et ANDRÉ Boulanger, "*Le Génie grec dans la religion*", Paris, Albin Michel, 1970.

³⁴⁸ De modo anacrônico podemos pensar como ocorreu essa mudança. A expansão do cristianismo que aconteceu entre o século I e III em Roma, que antes era uma cultura pagã, foi posteriormente aceita como uma religião oficial através de um decreto assinado pelo imperador Constantino. Talvez algo similar possa ter acontecido entre os gregos antes da intervenção de Sólon. Nesse sentido, é bem provável que a religião dionisíaca tenha sido assimilada como uma expressão legítima do estado. Mesmo sendo uma divindade antagonista de Apolo, Dionísio representa uma força de purificação que era benfeitora para o cultivo agrário das classes mais baixas. Assim, podemos concluir que a antiga organização política administrada pela classe aristocrática sentiu a necessidade de promover essa abertura por algum tipo de crise ou pressão social. É importante ressaltar por último, que por causa do abastecimento agrícola oferecido por esses trabalhadores mais humildes a nobreza tenha recuado. Para mais informações vide o primeiro capítulo do seguinte livro: GERNET, Louis. "*Anthropologie de la Grèce antique*"; préface de Jean-Pierre Vernant. Paris: Flammarion, 1982.

³⁴⁹ Para mais informação sobre essa questão vide os seguintes livros: DETIENNE, Marcel. "*A invenção da mitologia*". Brasília: EDUNB/ Rio de Janeiro: José Olympio, 1992. E VERNANT, J. P. "*Mito e sociedade na Grécia Antiga*". 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

sobre esse problema seria necessário analisar esses aspectos em outras culturas orais antigas a partir de suas respectivas práticas *linguísticas*³⁵⁰, *políticas*, *religiosas* e *artísticas* que estejam relacionadas ao uso da *mitologia* para esses fins. Como foi ressaltado por nós anteriormente, no início desse presente capítulo, a tradição *mito-poética* não pode ser considerada como uma instância independente ou estanque (GRIMAL, 1987), pois ela acompanha todo o processo de desenvolvimento humano nos seus mais diferentes contextos de atuação que atravessa desde da origem da *Religião* até as primeiras *práticas sapienciais* que foram importantes para o desenvolvimento da *Linguagem*, *Educação*, *Direito*, *Literatura*, *Arte* e *Filosofia* no mundo antigo.

4.5 Mito e a voz

Há vários sentidos para esse termo. o emprego mais antigo que encontramos está na poesia homérica, como expusemos anteriormente³⁵¹, e ele está associado ao nosso *ato de fala*. O *mito* é a palavra que designa o pensamento que se exprime através da língua de modo *literal* e *natural*³⁵². Como uma história espontânea e

³⁵⁰ Sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: BENVENISTE, E. “*Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1: Économie, parenté, société. 2: Pouvoir, droit, religion*”. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

³⁵¹ Vide Homero, *Ilíada* (livro II v: 489).

³⁵² Esse é o seu sentido originário que encontramos no dicionário Lydell & Scott: *μῦθος*, ó, *palavra, fala*, freq. em Hom. e outros Poetas, em sg. e pl., *ποῦς καὶ μῦθος* Od. 11,561; opp. *ἔργον*, *μῦθων τε ῥητῆρ* ἔμεναι *πρηκτῆρά τε ἔργων* Il. 9.443, cf. 19,242; esp. *mera palavra*, *μῦθοισιν*, opp. *ἔργει*, 18,252; *ἔργω* *κοῦκέτι μῦθω* A. Pr. 1080 (anap.), Etc.: - em relações especiais: 2. *discurso público*, μ. *Οδνδρεσσι μελήσει* Od. 1,358; *μῦθοισιν σκολιοῖς* Hes. Op. 194; *μῦθον ἐπισχεσίη* a apresentação de um fundamento, Od. 21,71; *πρὶν ἂν ἀμφοῖν μ. ἀκούσης*, *οὐκ ἂν δικάσαις* Ar. V. 725; *μῦθοισι κεκάσθαι* *para ter habilidade na fala*, Od. 7.157. 3. *conversa*, principalmente em pl., 4.214, 239, etc. 4. *coisa disse, fato, matéria*, *μῦθον δέ τοι οὐκ ἐπικεύσω* ib. 744; *τὸν ὄντα μ. Enguia*. 346; *ameaça, comando*, *ἠπειλήσεν μῦθον* Il. 1,388, cf. 25, 16,83; *cobrar, missão*, 9,625; *conselho*, *conselho*, 7,358. 5. *coisa pensamento, palavra não dita, propósito, design*, 1.545 (pl.); *μῦθων οὐς μνηστῆρες ἐνὶ φρεσὶ βυσσοδόμευον* Od. 4,676, cf. 777; *ἔχετ' ἐν φρεσὶ μῦθον* 15,445; *ἵχε σιγῇ μ.*, *ἐπίτρεπον δὲ θεοῖσι* 19.502, cf. 11,442; *matéria*, *θεοῖσι μῦθον ἐπιτρέψαι* 22.289; *μῦθον μυθείσθην*, *τοῦ εἵνεκα λαὸν ἄγειραν* o motivo. 3,140. 6. *dizendo*: *κατὰ τὸν ἡμέτερον μ. Pl. Epin.* 980a; *οὐκ ἐμὸς ὁ μ. ἀλλ' . E. Fr.* 484, cf. *Pl. Smp.* 177a, *Ligue. Lav.* 56, *Ph.* 1.601, *Plu.* 2,661a; *viu, provérbio*, *τριγέρων μ. τάδε φωνεῖ* A. Ch. 314 (anap.). 7. *conversa de homens, boato, ἀγγελίαν*. *τὰν ὁ μέγας μ. Σέξει* S. Aj. 226 (lyr.), Cf. 188 (lyr., Pl.), E. IA 72; *relatório, mensagem*, S. Tr. 67 (pl.), E. Ion 1340. II. *conto, história, narrativa*, Od. 3,94, 4,324, S. Ant. 11, etc.: em Hom. como o *λόγος* posterior, *sem distinção de verdadeiro ou falso*, μ. *παιδός* ou sobre ele, Od. 11.492: na Tragédia, *Ἀκούσει μῦθον ἐν βραχεὶ λόγῳ* (*χρόνῳ* cod. M.) A. Pers. 713; *μῦθων τῶν Λιβυστικῶν* Id. Pe. 139.1: em Prosa, *τὸν εἰκότα μ.* a mesma história, como *lihood*, pl. Ti 29d: *prov.*, M., *πόλετο*, seja de uma história que nunca chega ao fim, ou de um contado para aqueles que não ouvem, Cratin. 59, Crates Com. 21, pl. Th. 164d, cf. R. 621b, Lg. 645b, Phlb. 14a; μ. *ἔσώθη* 'esse é o fim da história', Phot. 2. *ficção* (opp. *Λόγος*, *verdade histórica*), Pi. O. 1,29 (pl.), N. 7,23 (pl.), Pl. Phd. 61b, Prt. 320c, 324d, etc. 3. *geralmente, ficção*, μ.

orgânica que não tem a necessidade de *verificação factual*³⁵³, pois dentro dessa específica conjuntura *oral* o critério de *verdade* estava totalmente subordinado à *memória* que era validada através do *desempenho persuasivo* do *aedo* ao revelar para o mundo a palavra *ambígua* dos *deuses*, e a *ação* do *homem nobre* que tinha alcançado o seu respeito através de suas conquistas no campo de batalha através da épica homérica³⁵⁴. Dentro desse contexto, esses dois traços eram relacionáveis a partir do *horizonte divino* que era o parâmetro fundamental para a construção *mimética* do *horizonte humano*³⁵⁵. A expressão dessa “*verdade*” pode ser obtida através de várias perspectivas. Uma delas que gostaríamos de salientar pode ser fornecida através dos *jogos Olímpicos* que nasceu a partir do *mito* de Hércules³⁵⁶.

Phdtoi Phld. Po 5,5; lenda, mito, Hdt. 2,45, pl. R. 330d, Lg. 636c, etc.; ἱ περὶ θεῶν μ. Epicur. Ep. 3p.65 U.; τοὺς μ. τοὺς ἐπιχωρίους γέγραφε SIG 382.7 (Delos, iii a.C.). 4. professada obra de ficção, história infantil, fábula, Pl. R. 377a; das fábulas de Esopo, Arist. Mete. 356 b11. 5. enredo de uma comédia ou tragédia, Id. Po 1449b5, 1450a4, 1451a16. III = στάσις, Panyas. em Coll.Alex. p.249, v.l. em Batr. 135; cf. μυθότης.

³⁵³ É importante ressaltar que durante o período pré-homérico o poeta, ou aedo, era o parâmetro para a noção de *verdade* que estava associada ao sentido de “*não esquecimento*”. Para mais informações vide o segundo capítulo do seguinte livro: DETIENNE, Marcel. “*Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*”. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. Cap. II (A memória do Poeta). pag. 15.

³⁵⁴ Vide *Ilíada* (Livro IX, 443 – 455): “Ó luminoso Aquiles, se de fato tens o retorno na mente; se das naus velozes não queres afastar o fogo vorador, possuído de ira, como poderei quedar-me sem ti, abandonado? Peleu, domador-de-corcéis, quando, há tempo, da Ftia te mandou a Agamêmnon, enviou-me contigo; eras muito jovem, inexperiente ainda da guerra crua e dos debates da ágora, onde os nobres formam-se. Por isso me mandou, *para que te fizesse na oratória eminente, eficiente nas obras*. Sem ti não ficaria, filho, mesmo que um deus desvestir do meu corpo a senescência promettesse, e a flor dos anos restituir-me: quando deixei - mulheres lindas! - a Hélade, fugindo de meu pai, o Ormeníade Amintor, com o qual brigara, disputando-lhe a platino loura pulcra amante, por ele, em desfavor da esposa, preferida. Rogara-me minha mãe que a outra eu possuísse, insuflando ódio ao velho. Coisa que fiz, obedecendo. Deu-se conta o pai”. Tradução de Haroldo de Campos.

³⁵⁵ Nas *Leis* (livro IV, 716 c) Platão parte dessa mesma constatação que também pode ser encontrada em outras obras como *Timeu*, no qual apresenta uma relação *proporcional* entre o *homem*, *cidade* e *cosmos*. A figura do demiurgo é um espelho para o homem, pois nessa idealização é possível estabelecer a construção de um caminho seguro para encontrar a *plenitude existencial* tão almejada. Curiosamente, é possível perceber que esse artifício divino carrega traços humanos (*Timeu* - 37 c7) que fazem jus aquela passagem bíblica encontrada no livro do *Gênesis* (1:26) que afirma que *o homem é feito à imagem e semelhança de Deus*. Nesse sentido, o filósofo poeta parece retomar e reformular esse ideal da sua linhagem nobre que surgiu antes mesmo do período pré-homérico. De um modo geral, o seu pensamento sempre dialogou com a tradição. É importante ressaltar que mesmo em sua última fase de vida Platão nunca deixou de demonstrar o seu profundo respeito pela tradição poética homérica. As suas críticas à poesia são formuladas a partir do efeito colateral que ela produziu durante o surgimento da *Democracia* através de Simônides de Ceos e do surgimento do movimento pedagógico sofístico.

³⁵⁶ É importante salientar que para muitos estudiosos havia uma atividade na *civilização minoica* que é muito similar aos jogos olímpicos, pois ela combinava *esporte*, *dança* e *atletismo* como parte de suas cerimônias religiosas públicas. Além de outros elementos que pretendemos apresentar em momento oportuno, como a própria origem mito de Hércules, e da sua importância no período épico, é provável que essas atividades se perpetuaram através da *tradição oral* após a queda da *civilização micênica* durante o *período das trevas* dos povos remanescentes que ajudaram a formar posteriormente a cultura grega. Para mais informações sobre esse ponto gostaríamos de recomendar

Esse festival foi criado para prestigiar os *deuses* através do ritual que exalta a lembrança dos *grandes heróis míticos*³⁵⁷ e manter acesa a *beleza das ações* desses homens superiores em *astúcia, inteligência, força e coragem*. Os poetas tinham o dever de *imortalizá-los* através dessas virtudes cardeais. Enquanto Homero canta os feitos de seus heróis, a poesia de Píndaro de Tebas homenageava a vitória dos grandes competidores³⁵⁸. Assim como a poesia, esse certame era responsável por *delimitar a fronteira entre o espaço humano e divino*, e o *espanto*³⁵⁹ primordial que elevou o espírito humano através da *ação bela* que construiu uma forma de afirmação existencial a partir do *reconhecimento da nossa mortalidade*. A *excelência*³⁶⁰ e a *sabedoria prática*³⁶¹ eram os traços de uma *pedagogia*³⁶² que tinha como objetivo fornecer ao indivíduo os meios para alcançar a sua *plenitude existencial*³⁶³ através do respeito e desenvolvimento de suas aptidões que deveriam estar à serviço do *bem* máximo da comunidade³⁶⁴. Essa *bela ação* deveria ser alcançada no âmbito da *guerra, política, assembleias e nos jogos*. O ideal de *beleza*³⁶⁵ e *coragem*³⁶⁶ estavam inseridos em todas essas expressões da cultura helênica. Foi a partir dessa noção que surgiu a possibilidade da construção de uma moral que pudesse realizar em grau máximo a *harmonia entre o mundo humano e o cosmos divino*. E para a execução desse objetivo encontramos uma coleção de *mitos* em torno da figura de Hércules³⁶⁷. As narrativas que envolvem o seu nome é sem dúvida alguma um dos legados da tradição *mito-poética* de maior repercussão, e atuação no mundo antigo. Basta lembrar que aventuras protagonizadas pelo herói perdurou

a leitura dos seguintes livros: RIVER, C. "*The Minoans and Mycenaeans: the history of the civilizations that first developed ancient greek culture*". Ed. by Charles River, 2016. E: EVANS, Arthur. "*The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*," Annual Report of the Smithsonian Institution, 1912-1913 in Washington, D.C.: Government Printing Office, 1914.

³⁵⁷ Nesse ponto podemos sublinhar a importância do mito para o nascimento da competição olímpica.

³⁵⁸ Vide as *odes olímpicas* de Píndaro.

³⁵⁹ Θαύμα/ tháuma.

³⁶⁰ Αρετές/ aretés.

³⁶¹ Φρόνησις/ phrónesis. Vide a *Ética a Nicômaco* (Livro I 1214- a33-b35).

³⁶² Παιδεία/ paidéia.

³⁶³ Εὐδαιμονία/ eudaimonia.

³⁶⁴ Κοινωνία/ koinonia.

³⁶⁵ Καλός καγαθός/ kalós kagathós.

³⁶⁶ Ανδρεία/ andreia.

³⁶⁷ Vide a obra de Diodoro de Sicília, "*Biblioteca histórica*", livro IV – 8. Nesse livro há uma compilação sobre os principais mitos desse importante herói grego que no período latino ficou conhecido sob a alcunha de Hércules. No item sobre a relação entre *mito e epos* pretendemos apresentar mais algumas considerações sobre a importância dessa temática para a cultura helênica na antiguidade.

do período pré-homérico até ser importado para ser utilizado como figura lendária dentro da mitologia romana³⁶⁸.

Na obra do historiador grego Diodoro de Sicília que se chama “*Biblioteca histórica*”, que foi escrita por volta do século I a.C, nos deparamos com diversas passagens no qual o próprio autor chama a nossa atenção para as várias incoerências entre esses relatos míticos, mas essa objeção não ofusca o valor dessa tradição oral, pois ela ainda exercia uma grande relevância para a *educação* dos antigos. Diodoro chega a justificar para seus leitores que no *teatro* nos deparamos com várias histórias fantasiosas de centauros, e de outros seres mágicos, e nem por isso deixamos de aplaudir e de honrar as divindades. Nesse sentido, podemos claramente perceber o seu esforço de conciliar a *tradição mítica* com o *rigor histórico* que começou a ser cobrado, a princípio, com a obra a “*História da guerra de Peloponeso*” de Tucídides³⁶⁹. Esse detalhe não pode passar despercebido entre nós, pois revela que mesmo no período romano a *mitologia* ainda vigorava com muita força entre o mundo grego e romano. No caso de Herácles os seus *doze trabalhos* foram utilizados para incutir os ideais de *coragem* e *persistência* na pedagogia helênica e latina. Esses valores idealizados eram projetados em todas as *atividades* que perpassava o aspecto militar, da *educação homérica*, até a importância do *trabalho* fomentado pela *poesia hesiódica*. É sob essa perspectiva que podemos encontrar o *caráter plástico* da mitologia que pôde ser explorado infinitamente por diversos *poetas e aedos* para vários fins. No caso do mito de Héracles, por exemplo, um desses usos mais antigos culminou na fundação dos *jogos Olímpicos na Grécia*³⁷⁰. E como foi exposto por nós anteriormente, esse festival público tinha o objetivo de estimular em todos os homens essa afirmação de *excelência* através da *ação efetiva* que tem o objetivo de zelar o *equilíbrio social e político* da civilização

³⁶⁸ E nesse momento nos deparamos in loco com a prova do uso da tradição mito poética que perdurou até o período helenístico.

³⁶⁹ O helenista britânico Francis Cornford não pensa desse modo. Ele afirma que a nossa historiografia moderna projetou de modo anacrônico, e equivocado, os nossos critérios de cientificidade sobre a obra do ilustre grego, pois Tucídides não conhecia o conceito de causalidade histórica. E nesse sentido, temos que estudar a sua obra a partir do seu respectivo contexto histórico que estava vinculada diretamente a mentalidade trágica das peças de Ésquilo. Para mais informações sobre essa questão vide o seguinte livro: CORNFORD, F. M. “*Thucydides Mythistoricus*”. London: 1907.

³⁷⁰ Vide Diodoro de Sicília, “*Biblioteca histórica*”, livro IV – 14.

helênica. Esse foi o caminho construído para a manutenção sócio-política desses povos.

Nesse sentido, o *atletismo*³⁷¹ foi a *atividade* que materializou esse ensejo coletivo. Ele se tornou o símbolo máximo da cultura grega que foi responsável por carregar esse legado da *educação aristocrática* mais antiga. A *competição*³⁷² foi um traço tão marcante que essa experiência ficou *eternizada* em um ritual cívico para lembrar a importância dessa atividade na formação humana através da *Paidéia* (Educação)³⁷³. Em cada prova esse contato com o *mundo divino é rememorado e reafirmado* entre seus inúmeros competidores. O homem através do seu *esforço físico, e mental*, pode alcançar o seu *valor* quando ultrapassa os seus próprios limites que foram impostos a priori pela *natureza*. Esse gesto magnífico - que é atualmente compartilhado entre diversas culturas em nosso mundo – tem o poder de aproximar o *homem dos deuses* em cada recorde alcançado. Um degrau de ascensão que eleva o atleta e lhe fornece as devidas *honras e glórias* que é obtida pela *ação vitoriosa* que abrange do campo *individual ao coletivo*³⁷⁴. Ou seja, somente através da *bela ação* no terreno da *disputa* o competidor – e o guerreiro - pode estabelecer um *diálogo* no qual resulta o seu *reconhecimento e valor* dentro

³⁷¹ Esse termo traz em seu radical o sentido de *combate, competição e disputa*. Para mais informações vide o dicionário de Lidell & Scott: ἄθλ-έω/ athléo, Ion. impf. ἀέθλεον Hdt. 1.67, 7.212: aor. ἤθλησα (v. infr.): pf. ἤθληκα Plu. Demetr. 5:— Med., aor. ἐνηθλησάμην AP 7.117 (Zenod):— Pass., pf. κατήθλημαι Suid.: (ἄθλος, ἄθλον):—forma comum dos estrangeiros usado por Homero somente no aoristo. Participípio, Λαομέδοντι. ἀθλήσαντε tendo contenda com ele, Il. 7.453; πολλὰ περ ἀθλήσαντα tendo pássdo por muitas lutas, 15.30; contenda em batalha, Hdt. 7.212; πρὸς τινα 1.67; ἄ. ἄθλους, ἄ. κατὰ τὴν ἀγωνίαν Pl. Ti. 19c and b, cf. Lg. 830a; ἤθλησα κινδυνεύματα have engaged in perilous struggles, S. OC 564; φαῦλον ἀθλήσας πόνον E. Supp. 317; ἄ. τῷ σώματι Aeschin. 2.147. II. Para ser um atleta e disputar nos jogos, Simon. 149, CIG 2810b (Aphrodisias). III. Realizar jogos, ἐπ' ἀρχεμόρφ B. 8.12.

³⁷² Αγώνες/agones.

³⁷³ Para mais informações vide os seguintes livros: ROCHA PEREIRA, MARIA H. “*Estudos de História da Cultura Clássica I*”. Cultura Grega, Lisboa 2006. E: ANDRONICOS, E (e outros). “*Jogos Olímpicos na Grécia Antiga*”. Ed. Odysseus, 2004.

³⁷⁴ Na *Ética a Nicômaco* (livro I.7 - 1098 a 16-18) Aristóteles afirma que a plenitude existencial (Εὐδαιμονία/ *Eudaimonia*) resulta de um aprendizado (μάθησις /*máthesis*) somado ao exercício (ἄσκησις /*áskesis*) com o objetivo de afirmar alguma excelência (ἀρετή /*areté*) do indivíduo. Ou seja, ela é (ἐνέργεια τις ἐστίν /*enérgeia tis estín*) uma *atividade*, e não uma *possessão*. É importante ressaltar que para o filósofo macedônio essa conquista é algo que abrange do campo coletivo ao individual. A diferença que encontramos sobre essa questão entre o período homérico, e clássico, é o fato de que para Homero a *moral* não é autônoma, pois ainda está subserviente da *vontade dos deuses*. No caso de Aristóteles ela é *imanente* ao homem e surge como decorrência da *atividade política* que visa estabelecer a harmonia na polis. Somente nela, o indivíduo pode realizar as suas competências em máximo grau para encontrá-la e compartilhá-la para o equilíbrio total da cidade, e consequentemente encontrar a sua plenitude existencial. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: SNELL, Bruno. “*A descoberta do espírito*”, Lisboa, Edições 70, 1992. E ARISTOTLE. “*Nicomachean Ethics*”. Loeb Classical Library. Trans. H. Rackham. Rev. ed. Cambridge, Mass. 1934.

da *imortalidade*, que foi recebida como uma *dádiva dos deuses* pelo canto dos poetas no mundo humano. Exatamente como ocorreu no *mito de Héracles*. Através dessa perspectiva podemos reconhecer a eficácia do *poder materializador* da *mitologia* ao transformar homens em seres *quase divinos* que ganharão a sua *imortalidade*³⁷⁵ e *fama* através de *suas ações* que serão expostas, e *cantadas*, como *modelo* para as gerações vindouras. É unicamente nesse contexto que a tradição *mito-poética* revela o seu máximo *valor e alcance* na vida dos mortais.

Mas antes desse momento de *glória coletiva*, a *ação criadora* é soprada da *alma para os lábios do aedo*. Esse som produzido por esse *gesto poético* está no termo *mýtha*³⁷⁶ que é o uso mais antigo para *phoné*³⁷⁷, o *som da voz* responsável

³⁷⁵ E não-esquecimento na história humana.

³⁷⁶ Μύθα/ mýtha. Som da voz.

³⁷⁷ Para mais informações sobre esse termo vide o dicionário do Lidell & Scott: φων-ή, ἡ som, tom, prop., o som da voz, seja de homens ou animais com pulmões e garganta (ἡ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου Arist. de An. 420b5, cf. 29, HA 535a27, PA 664b1); opp. φθόγγος (v. φθόγγος 11): I. principalmente de seres humanos, fala, voz, enunciação, φ. Πρρηκτος II. 2,490; ἀτειρέα φ. 17,555; φ. δέ οἱ αἰθέρ ἴκανεν, do grito de guerra de Ajax, 15.686; do grito de guerra de um exército, Τρώων καὶ Ἀχαιῶν. φ. δεινὸν αὐσάντων 14.400: pl., dos gritos de pessoas do mercado, X. Cyr. 1.2.3; τόνοος τῆς φ. Identidade. Cyn 6,20, D. 18,280, Aeschin. 3,209; ὀξεῖα, βαρυτέρα, λεία, τραχεῖα φ., Pl. Ti 67b; φ. μαλακὴ Nu 979 (anap.); μιὰρά, ἀναιδής, Id. Eq. 218, 638: com Verbos, φωνὴν ῥήξαι Hdt. 1,85, Ar. Nu 357 (anap.); φ. Hévai Hdt. 2,2, 4,23, Pl. Phdr. 259d, etc.; φ. E.σει E. HF 1295; προῖεσθαι Aeschin. 2,23; Χρθροῦν X. Mem. 1,4,12; διαρθρώσασθαι Pl. Prt. 322a; Αντεῖνασθαι Aeschin. 2,157; φ. ἱπαρεῖ D. 19.336; ἦωνῃ com a voz, em voz alta, Il. 3,161, Pi. P. 9,29; εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρητα Lys. 6,51; διὰ ζώσης φωνῆς Anon. Geog.Epit. 1p.488M.; μιᾷ φ. com uma voz, Luc. Nigr. 14; ἀπὸ φωνῆς, c. gen., ditado por. Choerob. em Thd. 1,103 tit., Marin. em Euc.Dat. p.234 M., Olymp. em Grg. p. 1 N., Pall. no Hp. 2.1 D.: pl., Αἰ φ. as notas da voz, Pl. Grg. 474e; σχήμασι καὶ φωναῖς Arist. Rh. 1306a32: prov., ἦωνῃ ὀρᾶν, de um homem cego, S. OC 138 (anap.); πᾶσαν, τὸ λεγόμενον, φ. ἰέντα, ou seja, usando todos os esforços, Pl. Lg 890d, cf. Euthd 293a; πάσας ἀφιέναι φωνάς Id. R. 475a, D. 18,195; ὠνάς ἀπρεπεῖς προῖεντο PTeb. 802,15 (ii B. C.). 2. o grito de animais, como de suínos, cães, bois, Od. 10,239, 12,86, 396; de jumentos, Hdt. 4,129; do rouxinol, canção, Od. 19,521; νθρωπος πολλὰς φωνὰς ἀφίησι, τὰ δὲ ἄλλα μίαν Arist. Pr. 895a4. 3. qualquer som articulado, opp. ruído inarticulado (ψόφος), κοκυμάτων S. Ant. 1206; ὥσπερ φωνῆς οὔσης κατὰ τὸν ἀέρα πολλάκις καὶ λόγου ἐν τῇ φωνῇ Trama. 6.4.12: στοιχεῖόν ἐστι φ. ἀδιαίρετος Arist. Po. 1456b22; também especialmente de vogal, op. para de consoantes, Pl. Tht. 203b, Arist. HA 535a32; na crítica literária, de som, opp. significados, Ph. Po. 5.20 (pl.), 21. 4. de sons feitos por objetos inanimados, principalmente Poeta., κερκίδος S. S. Fr. 595; συρίγγων E. Tr. 127 (lyr.); αὐλῶν Mnesim. 4.56 (anap.); raro no início da prosa, φργάνων φωναί Pl. R. 397a; LXX Ex. 20.18; ροντῆς ib. Ps. 103 (104). 7; ὁ φ. αὐτοῦ ὡς φ. ὑδάτων πολλῶν Apoc. 1.15. 5. geralmente, som, definido como ἀῆρ πεπληγμένος, πληγὴ ἀε ρος, Zeno Stoic. 1.21, Chrysipp. ib. 2,43, II faculdade de fala, discurso, εἰ φωνὴν λάβοι S. El. 548, παρέσχε φωνὴν τοῖς ἀφωνήτοις τινά Id. OC 1283. 2. linguagem, hdt 4.114, 117; ἀνθρωπηῖ Id. 2.55 ἀγνώτα φ βάρβαρον A. Ag. 1051; φωνὴν ἥσομεν Παρνησίδα Id. CH. 563, cf. E. Or. 1397 (lyr), Th. 6,5, 7,57, X. Cyn. 2,3, pl. Ap. 17d, etc.; τῶν βαρβάρων πρὶν μαθεῖν τὴν φ. Identidade. Th. 163b; κατὰ τὴν αἰτικὴν τὴν παλαιάν φ. Identidade. Cra. 398d, cf. 409e. III frase, dizendo: τὴν Σιμωνίδου φ. Identidade. Prt. 341b; ἡ τοῦ Σωκράτους φ. Plu. 2.106b, cf. 330f, etc.; de fórmulas, στοιχειώματα καὶ φ. Epicur. Ep. 1p.4U. cf. Sent.Vat. 41 (= Metrod. Fr. 59); αἱ σκεπτικαὶ φ. S.E. P. 1,14, cf. jul. Ou 5.162b, etc. IV. relatório, rumor, LXX Ge. 45,16. b. mensagem, Sammelb. 7252,21 (iii / iv A. D.). V. fala alta, se gabando, Epicur. Sent.Vat. 45.

pela *comunicação* entre *homens e deuses*. O vocábulo *My*³⁷⁸ no dicionário Lídell & Scott, que está presente na raiz da palavra *mito, musa*³⁷⁹ e no verbo *mýtheomai*³⁸⁰, corresponde em sua forma mais elementar, na literatura helênica, ao *murmúrio feito pelos lábios*. Esse som primário é o ponto inaugural que assinala o começo dessa experiência *expressiva e criativa* do homem do *período pré-homérico*³⁸¹ na *linguagem*. A *voz*, antes mesmo de formular uma palavra expressa a *força da vida*³⁸² que ecoa no corpo como uma espécie de *possessão divina* através do *espanto*. Esse *ruído* confuso, antes mesmo de encontrar a *melodia* e o *ritmo* da *música* em nosso batimento cardíaco, que ampliou o desenvolvimento cultural grego após essa descoberta, talvez tenha se originado como uma resposta ao momento em que o *som do trovão*³⁸³, *mar*³⁸⁴ e o do *vento*³⁸⁵ tenham *despertado os sentidos* desse homem para esses *fenômenos naturais*. Aos poucos ele vai percebendo que o *ritmo* que se impõe ao seu redor, e no seu próprio corpo, lhe revela o pulsar majestoso da vida³⁸⁶,

³⁷⁸ Μῦ, τό, nome da letra μ, IG 2.4321.24 (iv B. C.), Epigr. ap. Ath. 10.454f, Hellad. ap. Phot. Bibl. p.530 B., etc. 2. μῦ ou μὺ μῦ, *para representar um som de murmúrio feito com os lábios*, μῦ λαλεῖν *para murmurar*, Hippon. 80 (dubl. I); *para imitar o som de soluços*, μὺ μῦ, μὺ μῦ Ar. Eq. 10.

³⁷⁹ Não é fortuita a relação entre esses termos. Como foi visto anteriormente, as *musas* são as entidades divinas fundamentais para o processo de conhecimento, *comunicação, memória e educação* grega. É importante ressaltar que o verbo “*iniciar*” também é oriundo desse mesmo radical (Vide o dicionário Lidell & Scott para esse termo: μύησις [v]/ mýesis, εως, ἡ, iniciação, Androt. 34, OGI 764.7 (Pergam., II B. C.), Herm. em Phdr. p.158 A., etc. em pl., Ph. 1.156, Plu. 2.169d, SIG 1267.27 (Ios, iii A. D.), Iamb. VP 17.74.)

³⁸⁰ Homero, *Iliada* (livro II v: 489). Como foi exposto anteriormente, essas divindades são responsáveis por “*iniciar*” ou “*ensinar*” aos homens as coisas mais belas e úteis para a sua sobrevivência. Nesse sentido, a *arte das musas*, que no grego corresponde ao termo *mousiké* (μουσική) refere-se aos conjuntos de atividades que o homem precisava praticar para encontrar a sua plenitude existencial.

³⁸¹ Segundo os arqueólogos, e historiadores, que tratam dessa questão da formação cultural grega durante o período pré-homérico, os primeiros habitantes indo-europeus, que eram formados por tribos de origem ariana (aqueus, jônios, eólios e, por último, os dórios), apareceram por volta de 1.200 a.C. a 1.100 a.C., e através do processo de mestiçagem formaram as primeiras civilizações neolíticas gregas que foram responsáveis por inaugurar a civilização helênica. Para mais informações recomendamos a leitura dos seguintes livros: KIRK, G. S. “*The Songs of Homer*”. Cambridge, 1962. E: KIRK, G. S. “*Homer and the Oral Tradition*”. Cambridge, 1976.

³⁸² Para a fonoaudiologia a voz é o som produzido utilizando as cordas vocais. O pulmão é o órgão responsável por gerar a corrente de ar necessária para esse processo. Curiosamente, o elemento primordial para o filósofo pré-socrático Anaxímenes era o *fôlego* (πνεῦμα/pneuma) que era considerado até pelos estoicos como a força criadora da vida.

³⁸³ Ζεύς / Zeus é o pai dos deuses (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε/ pater andron te theon te). O soberano único do Olimpo que reina sobre as demais divindades na mitologia grega. É o deus dos céus, raios, relâmpago que mantêm a ordem e justiça do mundo.

³⁸⁴ Ποσειδῶν / Poseidōn é o deus do mar.

³⁸⁵ Αἰόλος / Aíolos é o senhor dos ventos.

³⁸⁶ Através do reconhecimento da existência da alma. Para Erwin Rohde o culto das almas foi a forma mais antiga de religião em diversos povos antigos. No caso dos gregos, o helenista alemão vai estudar esse fenômeno a partir dos poemas homéricos e de Píndaro, e dos fragmentos doxográficos sobre o orfismo e o pitagorismo antigo. Para mais informações recomendamos a leitura

e de sua conexão com o mundo, que parte de uma *força invisível* que ordena e estabelece a *ordem* entre todas as coisas³⁸⁷. A partir desses indícios apresentados não podemos em hipótese alguma subestimar o papel desempenhado pela *mitologia* na *tradição oral*. Dentro desse contexto, o *mito* foi essencial para efetivação existencial da cultura helênica. Mesmo com o advento da *escrita* posteriormente, e a expansão da *ciência* e da *filosofia*, que se fundamenta através do seu rigor factual, o *recurso mítico* ainda era utilizado por diversos intelectuais em suas obras durante e depois do período clássico (VEYNE, 1984). Por conseguinte, essa evidência não pode ser ignorada nos estudos que abordam o desenvolvimento da mentalidade grega na antiguidade.

4.6

Mito e música

O primeiro *som ouvido*, e posteriormente *expressido* pela voz humana, e das *musas*, está contido no radical da palavra *mito*. Como foi exposto por nós anteriormente³⁸⁸, a *tradição oral* se desenvolveu através do domínio da *arte sonora* que foi essencial para o processo de *comunicação e conhecimento* da tradição pré-homérica³⁸⁹. Dentro desse contexto, a *música* sem dúvida alguma é um dos eixos

do seguinte livro: ROHDE, Erwin. “*Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*”, trans. from the 8th edn. by W. B. Hillis London: Routledge & Kegan Paul, 1925.

³⁸⁷ Vide a poesia “*Rerum natura*” de Lucrécio que expressa esse cosmo em versos. O helenista britânico James Adam ao avaliar a dimensão do pensamento platônico na antiguidade cita um poema belíssimo chamado “*Ode: Intimations of Immortality from Recollections of early childhood*” do grande poeta romântico escocês William Wordsworth que expressa de modo sublime o *espanto da natureza sobre o homem primitivo* que teria dado o início para a elevação da cultura grega em seus primórdios. Vide: ADAM, James “*The Vitality of Platonism*”, Cambridge University Press, 1911. pág. 8.

³⁸⁸ Vide 3.3.

³⁸⁹ É importante ressaltar que dentro desse contexto oral esses dois termos são praticamente sinônimos. Nesse presente capítulo podemos constatar que o critério de *verdade* e *conhecimento* estava associado ao grau de utilidade que um determinado tipo de conteúdo desempenhava na antiga sociedade grega. Logo, o *mito* que foi em muitos casos utilizados para a *justificação* e *consolidação do poder real*, em outros contextos era utilizado para *educação dos jovens* e *propagação dos valores da realeza*. Nessa rápida análise podemos apontar pelo menos quatro tipos de aplicação. Posteriormente veremos que a *arte sonora* já fazia parte da pré-história grega através das *culturas cicládicas, minoica e micênica*. Mesmo depois da *idade das trevas*, após a invasão dórica, esse tipo de conhecimento não desapareceu da mentalidade dos grupos remanescentes que posteriormente ajudaram a constituir a cultura helênica. Para mais informações sobre esse ponto indicamos a leitura do seguinte livro: YOUNGER, John. “*Music in the Aegean Bronze Age*”. Ed. Jonsered, Sweden: Paul Åströms Förlag, 1998.

de *relação* entre o *mundo divino e humano*. Ou seja, ela é o *vínculo*³⁹⁰ entre o homem e a *phýsis*. Em todos os *mitos* relacionados à *música*³⁹¹ na antiguidade é possível detectar a presença da conexão entre a *comunicação, memória, criação e o conhecimento* de modo sub-reptício em suas mais diversas aparições na *literatura*, e nas *artes plásticas*. Como foi exposto anteriormente³⁹², as *musas* são as principais *divindades* que representam essas funções cognitivas dentro da tradição *mito-poética*. A presença desses arquétipos nesse contexto revela uma estrutura muito bem organizada que apresenta não apenas o fascínio, mas o valor dessa atividade na vida cotidiana grega desde a sua origem.

De um modo geral, na *mitologia*, esse fenômeno de características múltiplas carrega um poder de *unidade*, como acontece com a alma humana³⁹³. Esse poder de coesão é algo inerente à própria *Natureza* que foi explorado posteriormente pela maioria dos pensadores conhecidos como pré-socráticos. Para Aristóteles³⁹⁴, por exemplo, a música é o *som da vida* que se origina na *voz humana*³⁹⁵, e todos os instrumentos que foram criados para imitar a *voz* cantando são meios *artificiais* para copiá-la. Os padrões melódicos da língua grega eram utilizados para acentuar significado às palavras (LEVIN, 2009). Esse importante recurso foi criado durante o período de desenvolvimento do pensamento *mítico-poético* que possibilitou o fundamento da *cultura oral*. A partir dessa descoberta, o filósofo músico peripatético Aristoxeno³⁹⁶ afirmava em seus estudos, sobre a *música* e a *harmonia*, que havia uma espécie de *melodia* no *discurso cotidiano*³⁹⁷. Essa característica

³⁹⁰ Para o grande filósofo italiano Giordano Bruno o *vínculo* é pensado como a ordem de articulações de afecções entre nós e o mundo, e vice-versa. E esse exercício de reconhecimento impõe ao homem um novo olhar sobre a própria natureza. Ou seja, ele apreende que ele é um microcosmo dentro de um macrocosmo. Para mais informações sobre esse ponto vide o seguinte livro: BRUNO, Giordano. “*Tratado da Magia*”. São Paulo, Editora: Martins Fontes, 2008.

³⁹¹ Μουσική/mousiké a “arte das musas”.

³⁹² Vide 3.2.

³⁹³ Na antiguidade os pitagóricos acreditavam que havia uma *harmonia* entre a alma e o corpo. Vide os argumentos de Símiias e Cebes apresentados para Sócrates na prisão sobre esse ponto. Vide Platão, *Fédon* (84c-88b).

³⁹⁴ Vide Aristóteles (*De anima* 420 b 5 -6).

³⁹⁵ Eis o vínculo exposto por Giordano Bruno.

³⁹⁶ Aristoxeno, *Elementa harmônica* (Livro I, 2).

³⁹⁷ λογωδές τι μέλος/ logodés ti melos. Curiosamente, em uma obra pouco conhecida chamada “*Do universo ou do mundo*” (Περὶ κόσμου/ peri kosmou, 396 b-20) que é atribuída a Aristóteles, mas para muitos especialistas ela foi escrita por algum discípulo peripatético, há uma passagem que vemos uma nítida aproximação entre a música e o ato de fala, vejamos a seguir: “... a música mistura notas agudas e graves, longas e curtas, fazendo, de diferentes sons, uma única harmonia. A gramática mistura vogais e consoantes, como consequência disso ela cria a sua arte. O mesmo é falado pelo obscuro Heráclito: conjunções: completas e não completas, convergente e divergente,

remonta direto a uma *prática discursiva* que se baseava na *linguagem musical*. Nesse sentido, para os falantes da língua grega antiga, distorcer algum acento tônico era o mesmo que cometer um terrível erro gramatical que implicaria em um *ato falho*³⁹⁸ na *prática discursiva*. Um exemplo disso pode ser percebido quando começamos a estudar o *koiné*³⁹⁹ e o grego *ático*⁴⁰⁰, e nos deparamos com duas palavras que possuem a mesma grafia⁴⁰¹ como *vida* e *arco*, mas seus respectivos significados são totalmente distintos a partir da *pronúncia* e *tonicidade*. Logo, esse indício é a prova que confirma a sofisticação e o amplo *desenvolvimento racional* helênico que já existia durante esse momento histórico⁴⁰². Aliás, a nossa hipótese é que esse passo ocorreu através do aperfeiçoamento de suas práticas discursivas.

No caso do idioma grego nota-se que a prática oral foi importante, não apenas para o amplo desenvolvimento da *música*⁴⁰³, mas da própria formulação de sua *gramática*⁴⁰⁴. Pois, como relata Aristoxeno, a música estava à serviço da

consonante e dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas...”. esse registro revela que os estudos referentes ao ato de comunicação estavam em total sintonia com as teorias mais antigas sobre o fenômeno musical entre os gregos. Posteriormente pretendemos apresentar algumas considerações sobre essa questão nesse presente capítulo.

³⁹⁸ É um deslize na fala, na memória ou na escrita. Para mais informações sobre esse assunto recomendamos a leitura do seguinte livro: FREUD, Sigmund. “*Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*”. Em: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VI Rio de Janeiro. Imago, 1970.

³⁹⁹ Ελληνιστική Κοινή/Hellenistiké Koiné. Esse idioma antecedeu o grego moderno e desenvolveu-se a partir do dialeto ático, e era praticado na região da Ática (onde se encontra Atenas), embora tenha grande influência de elementos do antigo jônico.

⁴⁰⁰ O ático é o dialeto utilizado pela maioria dos grandes escritores do período clássico como Tucídides e Aristóteles. Posteriormente ele foi a base para a formação de um dialeto mais popular que foi chamado de koiné. Vide a nota anterior.

⁴⁰¹ βίος και Βίός / bíos kai biós. vide o fragmento 48 de Heráclito, no qual o filósofo poeta brinca com essa semelhança para apontar a *relação dos contrários* que se se aproximam como a *morte e a vida*. O arco, que é um instrumento de caça para subsistência humana também é utilizado, em outro contexto, para tirar vidas na guerra, ou seja, para produzir a morte. Simultaneamente, o arco e a vida carregam uma linha esticada que vive sempre em *tensão* como a noção de harmonia que foi explorada por Pitágoras. No caso de Heráclito, essa tensão é resultado da *harmonia das forças contrárias*. Essa proximidade sonora quanto semântica é explorada pelo filósofo poeta para demonstrar a riqueza da linguagem grega que está na poesia e no início da filosofia grega.

⁴⁰² Ao contrário do que afirmam alguns helenistas, esse período foi essencial para o desenvolvimento da racionalidade grega. O nosso grande equívoco talvez seja desconsiderá-lo no processo que foi importante para o surgimento da Filosofia.

⁴⁰³ Ou vice-versa? Vide os comentários de Sexto Empírico em “*Contra os professores*” (livro VI, 1) sobre esses pontos. Como foi ressaltado pelo filósofo cético, esse termo tem pelo menos três sentidos que são utilizados entre os gregos na antiguidade.

⁴⁰⁴ Arte de ler e escrever. É importante ressaltar que na antiguidade havia uma grande polêmica sobre a definição de gramática que nesse período se confundia com a filologia. No livro “*Contra os professores*” (livro I, 42), Sexto Empírico esboça em termos gerais os meandros desse problema para os antigos. Curiosamente, quando ele inicia a sua investigação “*contra os gramáticos*”, no capítulo 42, ele questiona o ar de superioridade que essa ciência possui em relação as outras. A partir

*poesia*⁴⁰⁵. O uso da *tonicidade* nos indica que a marcação silábica foi aplicada para a *metrificação* e *versificação* poética visando a excelência expressiva. Logo, podemos pressupor que o estudo da *harmonia* não era algo de cunho meramente teórico⁴⁰⁶, mas estava voltado para a necessidade da *prática comunicativa* que desempenhou uma ampla gama de funções durante o período homérico até o clássico⁴⁰⁷.

Ao nos depararmos com essas evidências expostas anteriormente chegamos a uma conclusão: a natureza semântica das palavras dos poetas, e dos primeiros filósofos, estavam voltadas para a *audição* através desses acentos tônicos que eram oriundos de uma sofisticada técnica oral. Os ouvidos dos antigos gregos estavam altamente treinados para perceber as mais sutis nuances tônicas que eram essenciais para a perfeita compreensão do *conteúdo sonoro da canção como da fala ordinária*⁴⁰⁸. Nesse sentido, é possível aferir a importância vital da *música* no processo de comunicação durante e depois do período pré-homérico. Os recursos que foram desenvolvidos para alcançar a *eficiência comunicativa* certamente eram voltados para a *estruturação melódica e rítmica* em torno da *tonalidade* que possibilitaram à poesia o uso como instrumento primordial de organização cultural através da *oralidade*, e esse atributo revela o imenso desenvolvimento cognitivo coletivo. Como foi exposto anteriormente, a *tradição mito-poética* participou

da leitura do seu texto podemos extrair algumas evidências: 1) A superestimação da gramática revela a importância que a retórica desempenhava até o período de Sexto. Esse ponto pode ser subentendido quando o filósofo cético menciona a passagem das Sirenes no livro da *Odisseia* de Homero (*Odisseia*, canto XII, 184-91). Esse mito remonta direto ao *período oral* no qual o poder do *canto* era um *phármakon* (*remédio e veneno*), pois pode ser usado de modo benéfico ao apontar o limite humano, ou também levar os navegantes imprudentes à morte quando utilizado de modo equivocado. Graças aos conselhos (conhecimento) de Circe (divindade), o astuto herói utiliza com prudência um *artifício*(*techné*) para superar esse poder da *natureza*. Logo, o poder da *techné* humana é fornecida pelos deuses, como no mito de Protágoras. É possível também interpretar esse *mito* como uma crítica do *poder desmedido* desempenhado pela antiga poesia através da *fala persuasiva* que estava atrelada à vontade do rei que era representação do mundo divino, e posteriormente com o surgimento da atividade retórica durante o período democrático. Talvez após o declínio da realeza micênica esse tipo de autoridade teria sido colocado em xeque. Basta notar a crítica que Homero faz ao rei ilegítimo na *Ilíada* (vide o próximo capítulo desse presente trabalho). De qualquer modo, esse é mais um indício que nos apresenta o valor que a música desempenhou para os antigos. 2) no capítulo 43 Sexto Empírico destaca que os gramáticos, através dos *mitos* e *histórias*, ostentam a sua habilidade no tratamento dos dialetos e nas regras de recitação. Ou seja, tenta *excitar* os ouvintes para a sua importância. Esse é o ponto que chama atenção para a investigação do filósofo cético.

⁴⁰⁵ Aristoxeno, “*Elementa harmônica*” (Livro I, 18).

⁴⁰⁶ Essa era a crítica que Aristoxeno fazia aos platônicos por estudar a música através da teoria. Para mais informações vide o seguinte livro: Aristoxeno, “*Elementa harmônica*” (Livro II, 30).

⁴⁰⁷ Vide os inúmeros estudos sobre a música na antiguidade a partir das listas apresentadas por Diógenes de Laércio.

⁴⁰⁸ Vide os comentários de Aristoxeno em “*Elementa harmônica*” (Livro I, 18).

ativamente desse processo durante todo período monárquico até o arcaico⁴⁰⁹. O caráter elementar das narrativas míticas sugere um encadeamento lógico que deveria ser correspondente ao *modo e arranjo musical* mais simplificado para cumprir de modo eficaz o seu objetivo *pedagógico e litúrgico*⁴¹⁰. Todas as funções da vida grega eram acompanhadas pela música (LEVIN, 2009). Do casamento à guerra, o *ritmo* e a *melodia* ditavam o comportamento em cada ocasião específica, seja em momentos de paz, entre rituais e festividades cívicas, ou de guerra. Entre todas as classes pertencentes a estrutura do corpo social grego, esse fenômeno ocorria tanto de maneira deliberada ou involuntária nas diferentes cidades que formavam o território helênico⁴¹¹.

[TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*] ainda no mesmo inverno os atenienses purificaram Delos, em obediência a algum oráculo. Já houvera anteriormente uma purificação, feita pelo tirano Pisístratos, mas apenas na parte da cidade visível do santuário, e não em toda a ilha; desta vez a purificação foi total e feita da seguinte maneira: os túmulos sitiados em Delos foram todos removidos e foi expressamente proibido deixar que alguém morresse na ilha ou lá tivesse filhos a partir dessa ocasião; em tais casos ter-se-ia de passar para Rêneia. A distância entre Delos e Rêneia é tão curta que

⁴⁰⁹ Os períodos da Grécia antiga são divididos de um modo feral entre as seguintes fases: Pré-homérico (séculos XX - XII a.C.), homérico (séculos XII - VIII a.C.), arcaico (séculos VIII - VI a.C.) e clássico (séculos V - IV a.C.).

⁴¹⁰ Em relação as obrigações, ritos e festividades de cada sociedade. Segundo Louis Gernet, essas atividades foram importantes para manter o equilíbrio da sociedade. E, no caso grego, o direito sacro precedeu o direito civil no período pré-homérico. E como foi exposto por nós anteriormente, a poesia desempenhava a tarefa de manter viva essas práticas que visavam a soberania da realeza e manutenção do equilíbrio social. Para mais informações vide o primeiro capítulo do seguinte livro: GERNET, Louis. *“Droit et institutions en Grèce antique”*. Paris, Flammarion, 2007.

⁴¹¹ Sobre esse aspecto podemos citar as celebrações dos rituais dionisíacos que segundo os antigos tinha o poder de levar os participantes ao delírio. Na guerra os militares iam para o campo de batalha acompanhados de músicos, para essa referência vide os comentários do jurista romano Aulus-Gellius em *“Noites áticas”* (Livro I, cap. 11, 1-4) no qual ressalta que os antigos aqueus combatiam em *silêncio* (Homero, *Ilíada*, canto III, 1-10) enquanto que os troianos entravam em campo de batalha de modo *estridente como os pássaros*. Aliás, nessa passagem da *Ilíada*, sob a bela imagem poética pintada por Homero, podemos pressupor que nesse tempo os troianos já utilizavam esse recurso musical na guerra. É provável que no caso dos aqueus esse hábito tenha sido inserido posteriormente por influência dos troianos ou de outros povos da Ásia Menor como os lídios, e egípcios na África (vide a passagem de grande importância para nós relatada por Heródoto, em *Histórias* livro II, LX. Dentro desse contexto citado pelo historiador é possível que o conhecimento teórico desenvolvido por Pitágoras sobre a harmonia possa ter sido trazido do Egito). Desde dos primórdios, os gregos foram fascinados por esse fenômeno que abrangia a instância *física* e *espiritual*, pois era considerado uma *manifestação divina* que exercia efeito sobre o caráter humano. Diferentemente de nós, os gregos não utilizavam a música como uma mera atividade de lazer (vide Tucídides *História da guerra do Peloponeso*, livro V, 70). Pelo contrário, ela fazia parte de todos os fenômenos culturais, militares e até mesmo epistemológicos. Sendo tratada como uma expressão divina responsável pela criação da natureza humana através da cosmologia, matemática e filosofia. Dentro da mitologia há várias ocorrências que abordam esses aspectos. Anteriormente citamos uma passagem de Odisseu com as Sirenes no livro da *Odisseia* (canto XII, 184-91) de Homero. Há ainda o mito de Orfeu, e das musas, que tratam dessa experiência essencial para a vida helênica que se iniciou na sua pré-história e que perdurou até o período clássico.

Polícrates, tirano de Samos, durante algum tempo muito poderoso no mar e senhor de todas as ilhas:", inclusive Rêneia, pôde ligá-la a Delos por uma corrente após havê-la consagrado a Apolo Délío. Pela primeira vez após a purificação os atenienses celebraram lá as Délías, um festival quinquenal. No passado já houvera em Delos uma grande reunião periódica de iônios e dos ilhéus vizinhos; eles compareciam à reunião com as mulheres e filhos, como fazem os iônios de hoje nas cerimônias de Éfesos; nela já se realizavam competições de ginástica e música, e as cidades enviavam coros. Homero mostra claramente que as reuniões eram assim nos versos seguintes, de seu Hino a Apolo":

"Teu coração encontra mais encanto em Delos, Febo,
quando os iônios de rasantes túnicas se juntam
em tua rua com seus filhos e suas esposas;
no pugilismo eles competem, e no canto e dança,
dizendo o teu sagrado nome antes de começar".

Homero mostra igualmente nos versos seguintes, tirados do mesmo hino, que também havia concursos musicais e que os interessados iam competir em Delos; após mencionar o coro das mulheres de Delos, ele termina o seu elogio com estes versos, onde faz menção a si mesmo:

"Vamos! Que Apolo esteja a meu favor junto com Ártemis!
A todas vós estou rendendo as minhas homenagens,
mas peço-vos que logo mais penseis em mim de novo,
quando outro vate natural também de nossa terra
e tão sofrido quanto eu sou, vier e perguntar-vos:
"Qual dos poetas em competição aqui, donzelas,
vos traz cantos mais doces e de vosso agrado?"
Dizei-lhe, então, com o pensamento em nós e todas juntas:
"É o homem cego morador em Quios escarpada".

Este é o testemunho de Homero quanto à existência em Delos, desde os tempos antigos, de uma grande reunião e festa; os ilhéus e os atenienses continuaram a enviar seus coros com oferendas, mas as competições e a maior parte das cerimônias foram suspensas, como costuma acontecer nos tempos de calamidades, até que finalmente, na ocasião mencionada acima, os atenienses restabeleceram os concursos e introduziram uma competição hípica, esta antes inexistente⁴¹².

Esse relato do historiador Tucídides é uma das provas mais contundentes para analisar o grau de relevância que a música desempenhou desde o período homérico. O ponto mais notável é o fato dessa experiência ter afetado de maneira irreversível o processo de *subjetividade coletiva* que foi responsável pelas grandes mudanças e avanços culturais dentro da história grega. É bem provável, como sugere a professora Flora (LEVIN, 2009), que os gregos possuísem por causa dessa

⁴¹² Tucídides, *História da guerra do Peloponeso* (livro III, capítulo 104). Tradução Mario da Gama Kury.

característica o *ouvido absoluto*⁴¹³ que era estimulado desde a infância para captar as mais sutis variações tonais⁴¹⁴. Essa capacidade pode ter sido conquistada através de uma incessante prática auditiva que deveria ser iniciada na infância. É importante ressaltar que este tipo de *educação dos sentidos* não tinha apenas o objetivo voltado para o âmbito da *comunicação*, mas também era essencial para a *caça* e a *guerra*. Podemos pressupor essa hipótese através das evidências que encontramos em várias tribos de nativos americanos (BROWN,1999). Percebe-se que em muitas dessas culturas *ágrafas* os seus respectivos membros eram conhecedores da *arte de rastreamento*⁴¹⁵ que consistia, no nível inicial, em um profundo (*re*) *conhecimento* dos vestígios inorgânicos e orgânicos de animais, plantas e do próprio meio ambiente que é considerado como um *cosmo* organizado⁴¹⁶. Para o aprimoramento dessa *arte* é essencial que se pratique desde cedo o estímulo de *todos os sentidos*. A eficiência desses rastreadores residia basicamente em dois eixos: o primeiro estava voltado para a capacidade de *identificar* os mais sutis *sons*, *sabores* e *rastros* para poder *recriar* o que aconteceu em determinado ambiente observado. Esse tipo de *conhecimento*, em um nível bem mais avançado fornecia ao homem antigo a capacidade de *previsão*⁴¹⁷, ou seja, a *habilidade de prever acontecimentos*

⁴¹³ É a capacidade de identificação das notas musicais sem a necessidade de uma referência tonal. Segundo os estudos apresentados por Aristoxeno, em “*Elementa harmônica*”, podemos notar o interesse pelos estudos musicais por causa da relação da *música* com a *fala cotidiana*. Esse detalhe deixa evidente que a questão gira em torno do aperfeiçoamento comunicativo que foi algo almejado desde o período oral.

⁴¹⁴ Há uma passagem de Heráclito, que pode ser encontrada na obra de Clemente de Alexandria, que se chama “*Stromata*” (livro II, 24), no qual o filósofo pré-socrático diz: “*Não sabendo ouvir, não sabem falar*”. Esse fragmento do pensador efésio aponta para a importância do aprimoramento dos sentidos para a ampliação do nosso ato de comunicação. Como aponta o professor e helenista Alexandre Costa, a intenção dessa passagem seria de subordinar o conhecimento da fala a capacidade de percepção, que para Heráclito parece ser tão importante como a nossa faculdade racional. Para mais informações vide o seguinte livro: HERÁCLITO. “*Heráclito: fragmentos contextualizados*”. Edição bilíngue. Apresentação, tradução e comentários por Alexandre Costa. São Paulo, Odysseus, 2012. Pág. 53.

⁴¹⁵ Esse tipo de habilidade foi desenvolvido por necessidade no homem primitivo para coletar alimentos, sobretudo, em situações totalmente desfavoráveis. A geografia do território grego demonstra que os primeiros grupos humanos que se instalaram na região tiveram que lutar duramente para manter a sua subsistência. Esse fato por si só já indica a busca de um aprimoramento técnico dos sentidos para a *defesa* e a *caça*.

⁴¹⁶ O estudo e observação da Natureza. Ou seja, essa característica não está presente apenas nos gregos. Ela pode ser encontrada em muitas tribos até os dias de hoje. Esse fato é de extrema importância para os estudos antropológicos e sociais para entendermos o processo de desenvolvimento da subjetividade dessas culturas antigas.

⁴¹⁷ Para Francis Cornford o filósofo é herdeiro do poeta e vidente. O nosso grande problema é entender o que significa o termo filósofo, pois as palavras *sábio* e *sofista*, como *poeta*, eram amplamente utilizadas na antiguidade para as atividades sapienciais. Outra hipótese defendida é o grau de proximidade que há entre a *religião* e *ciência*. Para o helenista não há separação entre elas. A imaginação poética é vista como um importante recurso hipotético que tem o poder de transcender

*futuros*⁴¹⁸ através da leitura dos *rastros* dispostos no meio ambiente⁴¹⁹. Para o filósofo britânico-americano Peter Carruthers (CARRUTHERS, 2006), essas capacidades cognitivas empregadas na *arte do rastreamento* são as mesmas utilizadas na pesquisa *científica*. Independentemente de qual seja o ambiente, o laboratório ou o campo, em ambas atividades, a *reflexão*⁴²⁰ é algo imprescindível para resolução de problemas. O cientista ou índio emprega a *observação* dessas evidências na *natureza* para estabelecer um caminho seguro para a *compreensão* e *atuação* sobre ela. Nesse caso, a analogia proposta pelo professor Carruthers é muito bem-vinda para o nosso presente trabalho, pois revela os meandros de uma *atividade sapiencial de caráter pragmático*⁴²¹ que se aproxima do *método científico* moderno.

o *campo individual para o universal* e que pode ser encontrada em ambas atividades. Em divergência com a teoria platônica da *reminiscência* (vide Platão, *Ménon*, 81a5 – 86c3), a teoria empírica do conhecimento defende todas as noções gerais como construções do indivíduo que partem de outras impressões sensoriais semelhantes. Esse é o caminho que foi seguido por Aristóteles (vide Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5-6), pois a generalização é oriunda da experiência para encontrar o conhecimento com a apreensão decorrente da razão ou causa. Neste estudo também aparece o embate entre o *vidente* e o *filósofo*. O ponto central dessa discussão parte do processo que culminou na condenação de Sócrates. Cornford apresenta as bases para a formulação de sua hipótese através do diálogo de Platão chamado *Eutífron*, e algumas passagens que podem ser obtidas no diálogo *Político*, para trazer algumas hipóteses sobre o processo, e da atuação da *religião*, na organização e manutenção do Estado. Segundo a sua posição, o filósofo grego não era totalmente cético, pois acreditava em um poder de *previsão* (πρόληψις (prolépsis/ *preconcepção* e *antecipação* que vem de προλαμβάνω/prolambáno, *pegar antecipadamente*) que era fornecido por seu daimon. Nesse sentido, ele expõe a contradição de seus acusadores que afirmavam sobre o seu ateísmo. O ponto desse embate apresenta algumas características importantes: o primeiro é o fato de a *religião* ter uma grande influência sobre a organização política e jurídica do estado ainda no período clássico. A partir desse contexto é possível entendermos o processo movido contra o filósofo, pois o posicionamento de Sócrates em relação aos *deuses olímpicos* nos parece ser exatamente igual a de Protágoras e Epicuro. Apesar disso, segundo a imagem esculpida por Platão, ele admitia esse poder visionário do *daimon* como uma *intuição* necessária para as tomadas de decisão. Essa posição foi retirada do diálogo *Eutífron*. De qualquer modo, não sabemos até que ponto Sócrates estava usando a sua famosa ironia sobre esse ponto. Seja como for, a sua postura sapiencial é muito similar ao pajé entre os índios. Para mais informações recomendamos a leitura do capítulo V do seguinte livro: CORNFORD, F. M. “*Principium Sapientiae*”. *As origens do pensamento filosófico grego*. Tradução Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952.

⁴¹⁸ Dentro desse contexto podemos destacar a classe sapiencial dos poetas, oráculos e sacerdotes que atuaram em todas as culturas na antiguidade. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: N.K. CHADWICK. “*Poetry and Prophecy*”. Cambridge, 1942.

⁴¹⁹ Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura dos seguintes livros: BROWN, T. “*The Science and Art of Tracking*”. New York: Berkley Books, 1999. E o quarto capítulo intitulado: *The roots of scientific reasoning: infancy, modularity and the art of tracking*, em: CARRUTHERS, P. STICH, S. SIEGAL, M. “*The Cognitive Basis of Science*. Cambridge University Press, 2002.

⁴²⁰ E a especulação.

⁴²¹ Há muitas obras que destacam esse fato na antiguidade. Na *biblioteca histórica* (livro I – 1,2), por exemplo, Diodoro de Sicília afirma que o trabalho dos autores antigos merece reconhecimento entre todos os homens porque suas obras oferecem, sem perigo, o *ensinamento do conveniente* que

A inferência a partir desses elementos observáveis visa suprir uma demanda que surge de acordo com cada circunstância. O acúmulo dessa experiência obtida no contato diário com o meio ambiente é *mantido e transmitido* entre seus pares em qualquer cultura, pois ela é responsável por estabelecer uma profunda intimidade entre o *homem e a natureza* através da *prática* adquirida na experiência que visa manter o *bem-estar* coletivo. Como foi exposto anteriormente por nós⁴²², o sentido de *verdade*, no período clássico, para pensadores como Aristóteles estava voltado para a *efetividade*. A eficácia de qualquer método empregado⁴²³ está amplamente afinada com o *sucesso*, e a sua aplicabilidade deveria estar à disposição do *bem* da comunidade de um modo geral. A luta pela sobrevivência nos primórdios impulsionou o homem primitivo a desenvolver as suas capacidades de *percepção* e *reflexão* para assegurar a própria estabilidade do seu povo. Logo, as antigas *práticas sapienciais* estavam apontando o caminho que a *ciência* iria tomar posteriormente, pois são oriundas do *critério de observação, experimentação e análise* de dados que eram praticados por diversas culturas na antiguidade. No caso grego esse fato não foi diferente. sabe-se que até o *período clássico*⁴²⁴ o conhecimento desenvolvido pela intelectualidade antiga apresentava um *caráter pragmático* que seguia esses mesmos preceitos que podem ser encontrados em muitas civilizações antigas.

A *miscigenação cultural* é uma característica que é ressaltada por muitos intelectuais do mundo antigo e contemporâneo como um fator marcante na constituição da civilização helênica e de outros povos na antiguidade⁴²⁵. Essa

oferece a mais bela *experiência* aos seus leitores, e o *aprendizado* pela *experimentação*. (...ή μὲν γὰρ ἐκ τῆς πείρας ἐκάστου μάθησις μετὰ πολλῶν πόνων καὶ κινδύνων ποιεῖ τῶν χρησίμων ἕκαστα διαγινώσκειν, καὶ διὰ τοῦτο τῶν ἡρώων ὁ πολυπειρότατος μετὰ μεγάλων ἀτυχημάτων πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω· ἡ δὲ διὰ τῆς ἱστορίας περιγινόμενη σύνεσις τῶν ἀλλοτρίων ἀποτευγμάτων τε καὶ κατορθωμάτων ἀπείρατον κακῶν ἔχει τὴν διδασκαλίαν...). essa característica foi algo marcante até o período helenístico.

⁴²² Em 3.3.

⁴²³ No âmbito militar e político.

⁴²⁴ Durante esse período começa a surgir entre os intelectuais uma grande discussão em torno da importância prática da Filosofia. para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: ARISTÓTELES, “*Protéptico*”. Em *Aristotelis fragmenta selecta* (ed. por W. D. Ross), Oxford, 1955.

⁴²⁵ Vide o primeiro capítulo chamado *The rise of Mycenae* do seguinte livro: KIRK, G. S. “*The Songs of Homer*”. Cambridge, 1962. E: Heródoto, *História*, capítulo XLII — “*Todos aqueles que erigiram templos a Júpiter Tebano ou que são de Tebas não imolam, absolutamente, carneiros, nem sacrificam outros animais senão cabras. Realmente, nem todos os Egípcios adoram os mesmos deuses; não rendem todos o mesmo culto a Ísis e a Osíris, que, na opinião deles, são o mesmo que Baco. Contrariamente, os que possuem um templo em Mênfis e são conhecidos pela designação de*

capacidade de adaptação e aceitação de hábitos de outras culturas sempre esteve entre os gregos mesmo antes de sua formação através das civilizações *cicládica*, *minoica* e *micênica*⁴²⁶. Posteriormente, esse traço tornou-se uma regra para o desenvolvimento espiritual na antiguidade através do *comércio* e da *diplomacia* no mundo mediterrâneo antigo⁴²⁷. A maioria dos grandes intelectuais gregos trazem esse ponto em comum com outras culturas. Heródoto, por exemplo, com o intuito de construir a sua narrativa alega ter viajado para muitas cidades⁴²⁸. Esse *conhecimento empírico* foi essencial para a expansão *cultural grega* e ampliação do *critério crítico* sobre a *origem e a validade do conhecimento*⁴²⁹ que apareceu durante o período clássico⁴³⁰. Logo, podemos supor que o conhecimento musical adquirido durante a *tradição oral* possa ter vindo de outros povos que estabelecia relação com os gregos antes e depois do período pré-homérico⁴³¹. Em seguida

Mendésios, imolam ovelhas e poupam as cabras. Os Tebanos e todos os que como eles se abstêm de sacrificar ovelhas, assim procedem em virtude de uma lei, motivada pelo seguinte fato: Hércules, segundo contam, desejava ardentemente ver Júpiter, mas esse deus não queria ser visto. Por fim, como Hércules não deixava de fazer solicitações nesse sentido, Júpiter recorreu a um artifício: matou um cordeiro, cortou-lhe a cabeça e, colocando-a à frente da sua, revestiu-se da lã, apresentando-se assim a Hércules. É por essa razão que as estátuas de Júpiter no Egito representam o deus com uma cabeça de cordeiro. O referido costume passou dos Egípcios aos Amônios. Estes constituem uma colônia de Egípcios e Etíopes, e a língua que falam é uma mistura dos idiomas dos dois povos. Creio mesmo que se chamam Amônios pelo fato de os Egípcios darem o nome de Ámon a Júpiter. É, portanto, por esse motivo que os Tebanos consideram os cordeiros animais sagrados e não os sacrificam absolutamente, exceto no dia da festa de Júpiter, sendo essa a única ocasião em que eles imolam um dos aludidos animais; e da mesma maneira pela qual Júpiter procedera, revestem com a pele do cordeiro a estátua do deus, aproximando-a da de Hércules. Feito isso, todos os que se encontram em torno do templo batem no peito, deplorando a morte do animal, sepultando-o, em seguida, numa urna sagrada." Tradução de Pierre Henri Larcher.

⁴²⁶ Essas três culturas são consideradas pelos especialistas como precursoras da civilização helênica na antiguidade. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura da introdução do seguinte livro: RIVER, C. *"The Minoans and Mycenaeans: the history of the civilizations that first developed ancient greek culture"*. Ed: by Charles River, 2016. E CASTLEDEN, Rodney. *"Mycenaeans: life in bronze age Greece"*. Routledge Press, London, 2005.

⁴²⁷ Vide o mapa do mundo mediterrâneo nos anexos.

⁴²⁸ Vide a seguinte obra: PLUTARCO, *"Plutarch lives"*. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 1948.

⁴²⁹ Vide o seguinte livro: BURNET, John. *"A aurora da filosofia grega"*. Rio de Janeiro: ed. Contraponto, Puc-Rio, 2006. Pág. 21.

⁴³⁰ Sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: ROMILLY, Jacqueline de. *"La construction de la vérité chez Thucydide"*. Paris: Julliard, 1990.

⁴³¹ Segundo Dógenes de Laércio o estudo da filosofia, por exemplo, começou entre os bárbaros. Independentemente da imensa polêmica que até hoje essa passagem levanta, o que gostaríamos de destacar dentro desse contexto é o aspecto de assimilação de outras culturas que muitos intelectuais associam à cultura grega. E isso aconteceu de vários modos: viagens comerciais e diplomática. É notório que essa atividade era muito comum. O filósofo Tales de Mileto - entre outros como o grande Pitágoras - é mencionado pelo biógrafo como tendo feito várias viagens na antiguidade. Mas, a nossa hipótese caminha na direção de que a música foi uma atividade que veio através da influência ainda mais antiga dessas culturas que antecederam os gregos. Para mais informações sobre esse

teremos a oportunidade de encontrar um desses contatos descritos de modo minucioso por um grego sobre algumas características da vida dos egípcios que foi uma cultura que exerceu bastante influência sobre o povo helênico:

[Heródoto, *Histórias*, II, LX]. A vida em Bubástis por ocasião das festividades transforma-se por completo. Tudo é alegria, bulício e confusão. Nos barcos engalanados singrando o rio em todas as direções, homens, mulheres e crianças, munidos, em sua maioria, de instrumentos musicais, predominantemente a flauta, enchem o ar de vibrações sonoras, do ruído de palmas, de cantos, de vozes, de ditos humorísticos e, às vezes, injuriosos, e de exclamações sem conta. Das outras localidades ribeirinhas afluem constantemente novos barcos igualmente enfeitados e igualmente pejados de pessoas de todas as classes e de todos os tipos, ansiosas por tomar parte nos folguedos, homenagear a deusa e imolar em sua honra grande número de vítimas que trazem consigo e previamente escolhidas. Enquanto dura a festa, não cessam as expansões de alegria, as danças e as libações. No curto período das festividades consome-se mais vinho do que em todo o resto do ano, pois para ali se dirigem, segundo afirmam os habitantes, cerca de setecentas mil pessoas de ambos os sexos, sem contar as crianças⁴³².

A partir desse relato de Heródoto podemos notar não apenas o seu *olhar de admiração* sobre outra cultura estrangeira, mas como a *música* também fazia parte do cotidiano da vida dos egípcios. Para o professor alemão Geoffrey Stephen Kirk (KIRK, 1962), ao analisar os vestígios da arquitetura, e da cerâmica da antiga *civilização minoica*⁴³³, que antecedeu a sociedade micênica, após a invasão dórica,

ponto recomendamos a leitura do primeiro capítulo do seguinte livro: LAËRTIOS, Diógenes. “*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*”. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.

⁴³² Tradução de Pierre Henri Larcher.

⁴³³ A civilização minoica é apontada pelo britânico Arthur Evans como uma *cultura matriarcal*, pois a mulher desempenhava uma posição de destaque na sociedade, e desenvolvia várias funções no âmbito religioso, administrativo e político através da classe sacerdotal que fazia parte da realeza. Até um determinado período histórico foi um povo considerado pacífico e politeísta. A ideia mais importante dessa cultura residia no fato que a mulher era um componente fundamental para a *harmonia* sócio-política da sociedade. É provável que essa característica tenha sido absorvida dos remanescentes da civilização cicládica que foi a sua predecessora. Um traço marcante desse fenômeno, que pode ser encontrada em ambas as culturas, é o fato do mais importante símbolo religioso de culto era uma *deusa* que se chamava *Potnia* (Πότνια θηρών/Potnia theron – “a senhora dos animais”). Curiosamente esse epíteto pode ser localizado no canto XXI, vv: 470 da *Ilíada* de Homero, no qual percebe-se que é atribuído à deusa Ártemis. Posteriormente, esse mito parece ter sido a influência para a construção arquetípica de Perséfone (Kore) a divindade relativa aos *mistérios de Elêusis*. A partir dessas evidências apresentadas podemos encontrar como a mitologia dessas culturas predecessoras dos gregos ainda foram utilizadas para a religião grega, a música e a construção da literatura homérica. Aliás, em muitos momentos da obra platônica (vide *Timeu*, 108 d) é possível identificarmos a presença dessa influência *cultural cicládica e minoica* no que tange, sobretudo, à mousiké (arte das musas) que se conservou mesmo depois do *período das trevas* através da mitologia. Para mais informação sobre essas questões recomendamos a leitura dos seguintes livros: RIVER, C. “*The Minoans and Mycenaeans: the history of the civilizations that first*

é possível detectar a influência de outras culturas que estabeleceram contato direto através do comércio exterior com esse povo. Segundo Kirk, a influência egípcia foi a mais marcante. E ela pode ser reconhecida através da *arquitetura, metalurgia e do artesanato minoico*⁴³⁴. Esse encontro teria ocorrido por volta do ano 2000 e 1600 a.C. além da *arte*, a *escrita*⁴³⁵ e modo de organização palaciana centralizada trazia diversas semelhanças com as *culturas hitita e egípcia*. Em algumas tumbas grandes e monumentais, que foram descobertas pelos arqueólogos, são indicativos de um povo que tinha um conceito bem articulado de *vida após a morte*⁴³⁶. Todavia, não há documentos que revelem com precisão o cânone da teologia minoica. Todas as hipóteses apresentadas sobre esse ponto se baseiam em evidências que podem ser encontradas no Egito⁴³⁷, e em alguns afrescos e cerâmicas que foram retiradas das

developed ancient greek culture". Ed. by Charles River, 2016. E: EVANS, Arthur. "*Scripta Minoa: the written documents of Minoan Crete, with special reference to the archives of Knossos*". Ed. By Oxford At the Claredon press, 1952.

⁴³⁴ Essas características podem ser observadas nos mais variados vestígios de cerâmicas, metalurgia e da arquitetura minoica que demonstram, não apenas o intercâmbio cultural, mas a influência da cultura egípcia que se iniciou durante o desenvolvimento da cultura cicládica. Para mais informação sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: EVANS, Arthur. "*The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*," Annual Report of the Smithsonian Institution, 1912-1913 in Washington, D.C.: Government Printing Office, 1914.

⁴³⁵ O grande arqueólogo inglês Arthur Evans encontrou algumas inscrições em pedras que chamou a sua atenção pela similaridade com os hieróglifos egípcios. Além de apontar essa semelhança, é bem provável que a escrita chamada de *Linear A* tenha sido desenvolvida sob a influência egípcia. O uso de sinais lineares, como marcas de pedreiros, artesãos ou de proprietários, foi difundido em todo o Mediterrâneo Oriental na antiguidade, e há exemplos disso no início da Creta minoica. O uso mais especial de tais sinais lineares, como marcas de artesãos, está bem estabelecido no período de construção do palácio denominado médio minoico I, e apresenta semelhanças aos signos lineares e alfabéticos de obras de artesãos egípcios sob a XII dinastia. A língua, que tem sido chamada *Linear A*, foi encontrada em muitos dos tabletas inscritos desenterrados em todo o mundo minoico. A segunda língua usada pelos minoicos, a *Linear B*, foi decifrada por Michael Ventris, que descobriu em 1952 que a linguagem era uma versão inicial do grego. Os textos dos tabletas *Linear B* revelam muitos detalhes da vida minoica, mas sem conseguir decifrar *Linear A*, alguns aspectos da vida minoica permanecem na mais total obscuridade. Esses textos ainda confundem os estudiosos em mais um aspecto, pois eles nos deram uma imagem clara do sistema numérico minoico. Era um sistema decimal simples que não conhecia o uso do zero. curiosamente esse mesmo sistema era empregado pelos antigos egípcios. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura dos seguintes livros: EVANS, Arthur. "*Scripta Minoa: the written documents of Minoan Crete, with special reference to the archives of Knossos*". Ed. By Oxford At the Claredon press, 1952. E: CHADWICK, John. "*The Decipherment of Linear B*". Cambridge University Press, first printed 1958; reprinted 2000.

⁴³⁶ Mais um aspecto que podemos encontrar na mitologia, sobretudo, através do mito de Orfeu.

⁴³⁷ As descobertas em túmulos egípcios incluem representações de embarcações minoicas, particularmente uma foca, que era um animal muito representado na arte minoica aparece em algumas pinturas de túmulos egípcios. Os navios minoicos variavam em tamanho, de embarcações costeiras bastante modestas a navios maiores com um mastro no meio sustentando por uma vela. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: RIVER, C. "*The Minoans and Mycenaeans: the history of the civilizations that first developed ancient greek culture*". Ed. by Charles River, 2016. E: EVANS, Arthur. "*Scripta Minoa: the written documents of Minoan Crete, with special reference to the archives of Knossos*". Ed. By Oxford At the Claredon press, 1952.

ruínas do palácio minoico, que foi localizado após as escavações na cidade de Creta. A nossa grande questão é saber *como e quando a música* começou a desempenhar um papel determinante na vida helênica. Para esse estudo é necessário voltarmos o nosso olhar investigativo para as três culturas que ajudaram a construir a mentalidade helênica antes da *idade das trevas*⁴³⁸, que são as civilizações *cicládica, minoica e micênica*. O grande legado dessas culturas, após o fim da *idade do bronze*, de alguma forma sobreviveu através do imaginário coletivo desses membros remanescentes da *civilização micênica* que foi drasticamente dizimada com a *invasão dórica*. A hipótese aceita por muitos historiadores, e arqueólogos, é de que esses habitantes, que se assentavam com as suas respectivas famílias sob o domínio da realeza micênica, que era localizada na parte que hoje é conhecida como a Grécia continental⁴³⁹ foram obrigados a se deslocarem para outras imediações da bacia do Mediterrâneo.⁴⁴⁰ Para o professor Anthony Snodgrass (SNODGRASS, 2000) o aumento populacional nessa região pode ter sido um dos fatores que acarretou a dispersão desses habitantes para áreas mais escassas de recursos. Seja como for, esse episódio que ficou conhecido como a *primeira diáspora grega*⁴⁴¹ e foi responsável por uma profunda transformação na estrutura sócio-política da antiga civilização micênica.

Antes dessa grande mudança ocorrida após esse deslocamento populacional que culminou na aproximação dos *quatro principais grupos étnicos*⁴⁴², que formaram a base inicial da cultura helênica, a *idade de bronze*⁴⁴³ destacou-se por ser um período de grande opulência que pode ser constatado através das suntuosas

⁴³⁸ A Idade das trevas na Grécia (1200 – 800 a.C) é um período posterior ao da invasão dos dóricos, no qual toda a rica estrutura comercial e urbana que tinham sido construídas durante o período micênico. A *Idade das Trevas* é caracterizada pela inutilização da escrita durante três séculos aproximadamente e pela reconstrução da sociedade grega posteriormente. Para alguns especialistas que seguem a linha *evemerista* (Evêmero foi um escritor e hermeneuta grego da época helenística, que foi considerado como o pai da corrente hermenêutica conhecida como *evemerismo* que defendia que os deuses da mitologia são representações de personagens históricas). o pouco que se sabe desse período pode ser obtido nas obras de Homero.

⁴³⁹ Vide o mapa da região no anexo.

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Διασπορά/ diáspora. Deslocamento. Para as ocorrências desse termo na língua grega vide o dicionário de Liddell & Scott: διασπορ-ά, ή, (διασπείρω) scattering, dispersion, Plu. 2.1105 a LXX Je. 15.7; δ. ψυχική Ph. 2.426. 2. collectively, = οι διεσπαρμένοι, LXX De. 28.25, Ev.Jo. 7.35: pl., LXX Ps. 146(147).2.

⁴⁴² A saber: *Aqueus, Jônios, Eólios e Dóricos*. Para mais informação sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: DICKINSON, Oliver. “*The Aegean from Bronze Age to Iron Age. Continuity and Change between the Twelfth and Eighth Centuries B.C*”. London: Routledge, 2006.

⁴⁴³ A idade do Bronze: entre os anos de 3000 – 1200 a. C.

construções arquitetônicas e o aprimoramento da metalurgia. Esse fato revela que durante um determinado período essas culturas predecessoras dos gregos alcançaram um amplo *desenvolvimento econômico, tecnológico e cultural*.

A primeira grande cultura de destaque dessa época foi a chamada *cultura cicládica*. O pouco que sabemos sobre ela aponta para um tipo de sociedade que passou por diversas transformações ao longo de sua história⁴⁴⁴. A elegância das esculturas de mármore foi sem dúvida alguma um dos seus maiores destaques durante o seu florescimento cultural que ocorreu aproximadamente entre o ano de 2700 e de 2400 antes de Cristo. É notório entre todos os historiadores que essa civilização promoveu uma profunda sofisticação artística, que pode ser captada através das representações em pinturas que revelam a vida cotidiana que nos ajudam a compreender um pouco dos aspectos da organização *social, religiosa e política* desse período. Para a arqueóloga americana Emily Vermeule, alguns desses materiais encontrados indicam a influência estrangeira que certamente se deu através do comércio⁴⁴⁵. A sua localização geográfica⁴⁴⁶ permitia estabelecer contato com a África e a Anatólia que pode ser mensurado através de objetos que foram encontrados por arqueólogos no *Egito e Mesopotâmia* que confirma essa influência estrangeira (VERMEULE, 1964). Algumas dessas esculturas nos revela que os seus artesãos já utilizavam métodos elaborados com a utilização de riscadores e compassos para dividir os segmentos no mármore com máxima precisão para produzir o efeito de *bi dimensionalidade* em suas obras⁴⁴⁷. Esse detalhe revela a sofisticação da arte cicládica que acompanhou a expansão cultural dessa região. Em 1840 os arqueólogos encontraram na ilha de Santorini, atual Itália, uma escultura datada do segundo período cicládico que foi nomeada como “*O tocador de*

⁴⁴⁴ Períodos da cultura cicládica: *Antigo I* 3100/3000 – 2650 a.C. Grotta-Pelos *Cicládico Antigo II* 2650 - 2450/2 400 a.C. Ceros-Siros *Cicládico Antigo III* 2450/2400 - 2200/2 150 a.C. Kastri *Cicládico Antigo III B/Cicládico Médio I* 2050/2000 - 1900/1 850 a.C. Filácopi *Cicládico Médio II* 1900/1850 - 1700 a.C. (Influência minoica) *cicládica Médio III* 1700 - 1 675 a.C. (Influência minoica) *Cicládico Recente I* 1675 - 1 500 a.C. (Influência minoica) *Cicládico Recente II* 1500 - 1 450 a.C. (Influência minoica) *Cicládico Recente III* 1450 - 1100 a.C. (Influência micênica).

⁴⁴⁵ A configuração física dessa região facilitava a navegação para distribuição e recepção dos produtos manufaturados através do comércio. É obvio que essa característica permitiu o intercâmbio cultural que possibilitou uma expansão sociocultural desses povos na antiguidade. Vide o mapa no anexo.

⁴⁴⁶ Na região das ilhas cicládicas na bacia do Mediterrâneo.

⁴⁴⁷ Para mais informações sobre essa questão indicamos a leitura do seguinte livro: VERMEULE, E. “*Greece in the Bronze Age*”. Ed. Chicago 1964.

*harpa*⁴⁴⁸ que prova a aplicação da *prática musical*⁴⁴⁹ de um instrumento de cordas. Nesse sentido, podemos supor que esse *conhecimento* foi um legado que certamente foi transmitido para a *cultura minoica*, e depois para a micênica, que surgiu primeiramente na região das ilhas cicládicas⁴⁵⁰.

A *civilização minoica* foi denominada com esse nome após as descobertas efetuadas a partir das expedições arqueológicas da equipe de pesquisa do professor britânico Arthur Evans na região de Creta⁴⁵¹. Segundo Tucídides⁴⁵², no primeiro livro sobre a “*História da guerra do Peloponeso*”, e de acordo com a *tradição oral*⁴⁵³, *Minos* foi o primeiro a ter se estabelecido na região das ilhas cicládicas através de um *poder naval*⁴⁵⁴, sendo o primeiro a conquistar todos os pontos da região que no seu tempo ficou conhecida como o *mar helênico*⁴⁵⁵. A denominação dessa nova formação que se destacou nessa região é uma cultura que dominou e absorveu a antiga *cultura cicládica*. A fama de sua conquista pode ser reconhecida através dos mitos mais antigos que relatam as suas façanhas na antiguidade.

⁴⁴⁸ Vide os anexos.

⁴⁴⁹ Posteriormente pretendemos desenvolver esse ponto para analisar a consequência do *conhecimento musical* para o desenvolvimento da *tradição oral* e do processo subjetivo helênico na antiguidade.

⁴⁵⁰ É mais uma vez nos deparamos com as seguintes questões: 1) como esse conhecimento foi adquirido em uma época tão remota do passado grego? 2) como essa atividade permaneceu entre os gregos mesmo depois da queda da realeza micênica? A nossa hipótese começa aqui a ganhar mais força com esses achados arqueológicos, pois é bem provável que as técnicas musicais foram essenciais para o aprimoramento mnemônico da tradição oral que facilitou a difusão da mitologia e da poesia no mundo helênico.

⁴⁵¹ Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: EVANS, Arthur. “*The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*,” Annual Report of the Smithsonian Institution, 1912-1913 in Washington, D.C.: Government Printing Office, 1914.

⁴⁵² Tucídides, *História da guerra do Peloponeso* (1-4).

⁴⁵³ No grego ele utiliza dois verbos “*conhecer*” (ἴσμεν/ ismen que vem de οἶδα/oida) e “*ouvir*” (ἀκοή/akoe) que se aproxima dessa noção: “Μίνως γὰρ παλαιάτατος ὢν ἀκοῇ ἴσμεν ναυτικὸν ἐκτίσας καὶ τῆς νῦν Ἑλληνικῆς θαλάσσης ἐπὶ πλείστον ἐκράτησε καὶ τῶν Κυκλάδων νήσων ἤρξε τε καὶ οἰκιστὴς πρῶτος τῶν πλείστων ἐγένετο, Κᾶρας ἐξελάσας καὶ τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας ἡγεμόνας ἐγκαταστήσας: τὸ τε ληστικόν, ὥς εἰκός, καθήρει ἐκ τῆς θαλάσσης ἐφ’ ὅσον ἐδύνατο, τοῦ τὰς προσόδους μᾶλλον ἰέναι αὐτῷ”. “Minos foi o mais antigo de todos os personagens tradicionalmente conhecidos a ter uma frota e a conquistar grande parte do hoje chamado mar helênico, tornando-se o senhor das ilhas Cícladas e primeiro colonizador da maior parte delas, expulsando os cáries e estabelecendo nelas os seus próprios filhos como governantes. Ele também tentou, numa sequência natural, livrar os mares tanto quanto possível da pirataria, para receber com maior segurança os tributos que lhe eram devidos.” Tradução de Mario da Gama Kury.

⁴⁵⁴ Θάλασσοκρατία/Thalassacracia.

⁴⁵⁵ Bacia do Mediterrâneo.

[Homero, *Odisseia* XI] “Prole de Zeus, avisto Minos, Cetro de ouro na mão. Prerrogativa sua era, sentado, fazer valei a lei aos mortos que sentados, indagam-lhe a sentença no Hades, largos-pórticos⁴⁵⁶.”

Essa passagem que está localizada no décimo primeiro canto da *Odisseia* parece fazer jus a imagem de grande rei que foi apresentada por Tucídides em seu relato sobre a *guerra do Peloponeso*. Como foi exposto por nós anteriormente⁴⁵⁷, para os gregos do período heroico até o clássico a *verdade* é construída através das *ações vitoriosas*⁴⁵⁸. Nesse sentido, o sóbrio discurso de Tucídides, e a poesia encantadora de Homero, parecem carregar esse ponto em comum. Mesmo com todas as suas diferenciações de *forma* e *conteúdo*, ambas são expressões oriundas da *tradição oral* que imortalizou certos fatos históricos que foram essenciais para o futuro desdobramento da formação cultural helênica. Entre a distância da realidade promovida pela beleza da linguagem *mito poética* mais antiga, e a proximidade factual do relato da novidade da *prosa* ática reside o interesse de *buscar e preservar* a tradição gloriosa de um passado que é aceita com muito orgulho como modelo que deve ser seguido, e difundido, para as gerações vindouras⁴⁵⁹. Dentro da *tensão* existente entre esses dois meios de expressão do pensamento humano é possível

⁴⁵⁶ Homero, *Odisseia* canto XI (568-71): “ἐνθ’ ἣ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσι, ἦμενον, οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἵροντο ἄνακτα, ἦμενοι ἐσταότες τε κατ’ εὐρυπυλῆς Αἴδος δῶ”. Tradução de Trajano Vieira. É importante ressaltar que a arqueóloga americana Emily Vermeule evita utilizar a obra homérica como uma fonte histórica para estudar as civilizações na *Idade de Bronze*, pois, segundo a sua visão, o trabalho oral do poeta está pelo menos um século de distância da cultura micênica. Seja como for, para o presente trabalho partimos da hipótese de que a obra homérica, mesmo sendo de cunho poético, e sem pretensão de ser um relato histórico nos moldes de uma ciência moderna, nos apresenta inúmeros indícios para nos aproximar da atmosfera contextual desse determinado período. Logo, ela é uma fonte indispensável. Para o presente trabalho, além de sua obra, estamos recorrendo há outras escassas fontes disponíveis através de estudos comparativos sobre os sítios arqueológicos, afrescos e de peças de mármore, bronze e ouro. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura dos seguintes livros: VERMEULE, E. “*Greece in the Bronze Age*”. Ed. Chicago 1964. E: EVANS, Arthur. “*The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*,” Annual Report of the Smithsonian Institution, 1912-1913 in Washington, D.C.: Government Printing Office, 1914.

⁴⁵⁷ Em 3.3 *Mito, ação e verdade*.

⁴⁵⁸ *Verum factum*. Vide as nossas considerações sobre essa questão no capítulo 3.3.

⁴⁵⁹ Esse tipo de intenção é a base que fundamenta a tese apresentada por Conford, no qual afirma que o trabalho de Tucídides, ao contrário do que dizem muitos historiadores, ainda está totalmente subordinado ao contexto *mito-poético* através de alguns paradigmas que podem ser encontrados nos dramas de Ésquilo. Para o helenista, o historiador grego nutre um discurso tendencioso a partir da perspectiva ateniense, e há diversas discrepâncias em seu relato. Logo, a sua concepção histórica, que foi muito apreciada por historiadores modernos, precisa ser revista à luz de outras evidências de fontes contemporâneas. Sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: CORNFORD, F. M. 1907. “*Thucydides Mythistoricus*”. Ed. London: Arnold, 1907.

extrairmos importantes informações sobre esse obscuro momento da história grega. Como foi visto anteriormente, nesse presente capítulo, o próprio Tucídides, que é destacado por muitos helenistas e historiadores como modelo de um pensamento crítico refinado⁴⁶⁰, ainda recorre a essas fontes oriundas da *mitologia* e da *tradição oral* para compreender esse turvo passado dos gregos. Logo, o nosso trabalho investigativo precisa atuar com o mesmo cuidado crítico dos cétricos antigos. Nesse sentido, vale ressaltar os resquícios desse importante meio de expressão ainda em vigor no pensamento grego do período clássico.

É sabido que historicamente o primeiro filósofo a desenvolver um estudo específico sobre a teoria acústica por volta do século 6 a.C teria sido Pitágoras de Samos⁴⁶¹. A sua concepção surgiu duzentos anos depois das *epopeias homéricas* que já apresentavam um imenso aprimoramento *rítmico* e *melódico* na metrificação poética. Contudo, nos deparamos com uma dificuldade imensa em nomeá-lo como o responsável por essa importante atividade na antiguidade. Podemos supor, a partir desses indícios apresentados através da épica homérica, que já houvesse uma ampla gama de estudos que deveriam estar voltados para o aprimoramento prático das técnicas de composição e apresentação em público. Além disso, também havia, como defende Milman Parry (PARRY, 1971) várias fórmulas mnemônicas, como o *uso de epítetos*, que fornecia aos aedos e rapsodos mais liberdade nas performances

⁴⁶⁰ Uma contraposição à tese apresentada por Conrford pode ser encontrada na seguinte obra: ROMILLY, Jacqueline de. “*História e razão em Tucídides*”. Brasília: UNB, 1998.

⁴⁶¹ É importante ressaltar que a figura de Pitágoras está rodeada de muitas polêmicas. A sua fama reputação entre os antigos, no entanto, se baseia em algumas ideias muito influentes que até hoje não foram totalmente compreendidas. Essas ideias, de um modo geral, incluem as seguintes características: (1) as da metafísica do número e da concepção de que a realidade, incluindo a música e a astronomia, é, em seu nível mais profundo, de natureza matemática; (2) o uso da filosofia como um meio de purificação espiritual; (3) o destino celestial da alma e a possibilidade de sua ascensão à união com o divino; (4) o apelo a certos símbolos, às vezes místicos, como os *tetraktys*, a seção áurea e a harmonia das esferas; (5) o teorema de Pitágoras; e (6) a exigência de que os membros da seita pitagórica mantenha sigilo sobre os seus estudos. Colocando ênfase em certas experiências internas e verdades intuitivas reveladas apenas aos iniciados, o pitagorismo parece ter desenvolvido um subjetivismo dirigido pela alma, alheio à corrente principal do pensamento grego pré-socrático, centralizado na costa jônica da Ásia Menor, que estava preocupado em determinar qual é o elemento essencial de todas as coisas. Em contraste com esse naturalismo jônico, o pitagorismo era semelhante às tendências vistas em religiões de mistério, como o orfismo, que muitas vezes alegava alcançar, através do êxtase induzido, uma percepção espiritual da origem e natureza divinas da alma. Para mais informações sobre esse assunto recomendamos a leitura do seguinte livro: RIEDWEG, C. “*Pythagoras: His life, teaching, and influence*”. Translated by, Steven Rendall with, Christoph Riedweg and Andreas Schatzmann. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005.

ao vivo⁴⁶². Logo, nos deparamos com indícios dessa atividade bem antes da aparição do filósofo grego.

Os estudos históricos indicam que esse fenômeno surgiu durante o desenvolvimento da *civilização cicládica*⁴⁶³. Há diversos materiais arqueológicos desse período que foram encontrados que revelam que a prática musical, que inicialmente, se deu através do uso da voz⁴⁶⁴ para o canto. Posteriormente, é notável o emprego de instrumentos de sopro, cordas e percussão para acompanhá-la. Aliás, em Tebas foi encontrado uma tabuinha em *Linear B* que apresenta uma lista de vários tocadores de lira (YOUNGER, 1998), que certamente trabalhavam para realce com o intuito de auxiliar diversos rituais fúnebres e cívicos. Segundo o professor americano John Younger, as descobertas de instrumentos musicais similares em outros sítios arqueológicos demonstram que a *lira* pode ter sido introduzida pelos egípcios, pois ela foi encontrada durante o reino de Akhenaton entre os anos de 1367 – 1350 a.C. Logo, nos deparamos com mais uma prova que demonstra o processo de *intercâmbio cultural* que houve entre esses povos na antiguidade. Como foi ressaltado anteriormente⁴⁶⁵ por Heródoto⁴⁶⁶, a música acompanhava os egípcios em inúmeras atividades. Na descrição de sua viagem, ele ressalta o uso de vários instrumentos musicais entre as pessoas das classes mais baixas. A única diferença que pode ser detectada entre essas culturas que dialogavam com os predecessores dos gregos, em relação à prática musical, pode ser medida através da tonalidade através da divisão sonora em *tetracordes*⁴⁶⁷ de uma quarta ou de um intervalo próximo dele, como uma oitava. É provável que no Egito usasse a música egeia mais baixa, com tons mais espaçados com o intervalo de uma quarta. O som de um modo geral para os ouvintes é considerado pelos

⁴⁶² Esse ponto será analisado por nós posteriormente nesse presente trabalho.

⁴⁶³ Vide a nossa tabela cronológica em nossos anexos.

⁴⁶⁴ Vide Aristóteles, *De anima* (420 b 5-20). Uma questão que o filósofo destaca nessa passagem é a relação da voz (φωνή/phoné) e a *alma* (ψυχή/psyché). A alma representa o movimento da vida que é notado através do uso da voz. Todos os instrumentos inventados nasceram com o intuito de imitar esse poder inato do homem. A música é um fenômeno físico que depende de vibrações que se propagam no ar como a voz, e que segundo o filósofo, serve para expressar o pensamento de modo perfeito.

⁴⁶⁵ Vide o capítulo 3.6.

⁴⁶⁶ Heródoto, *Histórias* (livro II, cap. LX).

⁴⁶⁷ Tetracordes em geral é uma série de quatro tons que preenchem um intervalo de quarta justa, numa frequência de proporção 4:3. Na música moderna, o termo é usado para qualquer segmento de escala ou série tonal que composto a partir de quatro notas. Esse termo é de origem grega e refere-se literalmente as quatro cordas. Ou seja, tem relação com os instrumentos musicais como a lira, harpa ou a cítara que eram utilizados pelos antigos.

especialistas como robusto com uma qualidade *melismática*⁴⁶⁸ de caráter pentatônico. Esse estilo tinha a característica de ser uma música *hipnótica* que era utilizada em diversos rituais para levar os seus ouvintes ao estado de *ecstasy*⁴⁶⁹, e esse tipo de som pode ser encontrado na região do Oriente Próximo. Segundo o professor Younger⁴⁷⁰, a música produzida durante a *idade do bronze* pelas culturas que habitavam na bacia do mar Egeu desperta o interesse de vários especialistas, que entre eles está o musicólogo britânico Martin L. West que escreveu uma obra sobre o início da música clássica ocidental a partir da origem egeia⁴⁷¹.

É importante ressaltar que nenhuma composição antiga dessas culturas sobreviveu, pois, o *Linear B* não era utilizado para esse fim. Como foi exposto anteriormente, esse tipo de escrita tinha a finalidade de registrar e controlar toda a produção agrária. Mas, o *Linear A* parece ter sido utilizado para outros fins (YOUNGER, 1998) durante o seu uso pela civilização minoica. O fato desse tipo de escrita ter sido encontrado em outros suportes é possível especularmos que tenha sido usado para escrever músicas. O disco de argila chamado *Phaistos*⁴⁷², no qual, ambos os lados carregam uma inscrição em espiral de pictogramas aparentemente não relacionado com o *Linear A*, pode ter sido uma gravação de um poema de algum tipo rítmico que carregava a *repetição* de refrões. O professor grego-britânico Gareth Owens, a partir dos estudos de tradução desses *idiomas* pictóricos mais antigos, que ele desenvolveu junto com o especialista britânico John Coleman, em fonética, da universidade de Oxford, diz ter solucionado esse enigma. Segundo Owens, o disco circular de argila contém uma oração para a *deusa mãe* da civilização minoica, que segundo a sua tradução, de um lado contém a história de uma mulher grávida, e do outro, apresenta a história de uma mulher que está prestes a dar à luz. A prece deve ser lida seguindo a espiral, pois caminha na direção circular

⁴⁶⁸ É a técnica de transformar a sílaba de um texto, que sempre representa uma nota, durante a execução sonora durante o canto. Esse tipo de técnica pode ser encontrado no canto gregoriano, e na música hindu e muçulmana.

⁴⁶⁹ Certamente esse tipo de música tem relação direta com os mistérios eleusianos, orfismo e o ritual dionisíaco.

⁴⁷⁰ Para mais informações recomendamos a leitura do primeiro capítulo do seguinte livro: YOUNGER, John. “*Music in the Aegean Bronze Age*”. Ed. Jonsered, Sweden: Paul Åströms Förlag, 1998.

⁴⁷¹ Sobre esse ponto recomendamos a leitura da seguinte obra: WEST, M.L. “*Ancient Greek Music*”, Oxford: Clarendon Press 1992.

⁴⁷² O famoso disco de Phaistos foi encontrado em 1908, e foi descoberto pelo arqueólogo italiano Luigi Pernier, desde então os especialistas tentam desvendar o seu conteúdo. O disco é datado do ano 1700 a.C., e foi encontrado nas ruínas do palácio minoico de Phaistos, na costa sul de Creta.

do disco, de fora para o centro. Como se o poeta, ou escriba, estabelecesse um ritmo constante com suas marcações de tempo e tonalidade numa espécie de partitura primitiva que deveria guiar os músicos a reproduzirem de modo fidedigno a canção original que foi estabelecida pelo compositor divino. Se ele estiver correto em sua tradução, essa é a prova cabal de um dispositivo utilizado para o registro de uma informação que deveria ser mantida para a posteridade, e que foi encontrado no palácio minoico de Creta⁴⁷³, durante a *idade do bronze*, como um protótipo de um disco de vinil. A partir dessas evidências podemos postular a possibilidade da existência de uma *prática literária* altamente evoluída, e que foi encontrada antes do período homérico.

As imagens que estão descritas em cada lado formariam uma mensagem sagrada que condiz com a religião desse período no qual a mulher desempenhava uma alta importância dentro da cultura minoica na região de Creta⁴⁷⁴. O artefato em si pode ser dividido de modo ordenado em duas partes complementares que podemos nomeá-las para fins exegéticos de A e B, pois cada lado apresenta um dos estágios do processo de florescimento da vida que estava associado com as divindades femininas nesse contexto histórico (CASTLEDEN, 1990). Essa é uma belíssima imagem que poderia ser contemplada como uma única peça sonora que se realizava entre esses dois momentos quando estabelecemos um encadeamento serial que tem a capacidade de espacializar essa experiência religiosa, que ocorre na *relação* entre os dois lados, e nela podemos encontrar, através da *cópula*⁴⁷⁵, o equilíbrio da vida que se manifesta com a sua mais *bela dinâmica e fluidez* representada através do fenômeno físico da música. Esse disco representaria a própria imagem do tempo, e a relação entre o *plano inteligível e sensível* que pode ser encontrada na religião minoica, e que posteriormente ecoou através da *tradição oral* na mitologia para os gregos do período homérico. A *grande mãe* era

⁴⁷³ Vide a tabela cronológica em nossos anexos.

⁴⁷⁴ Uma reminiscência dessa concepção pode ser encontrada nas odes do poeta tebano Píndaro (*Odes neméia*, VI): “ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος: ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι: διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὥς τὸ μὲν οὐδέν, ὃ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός”. “Uma só de homens, uma só raça de deuses: de *uma só mãe respiramos ambos*. distantes, todavia, todo o poder que as difere, de forma que uma é nada. mas sede sempre intrépido permanece brônzeo o céu.” Para mais informação sobre essa questão recomendamos a leitura dos seguintes livros: CASTLEDEN, Rodney. “*Minoans: Life in Bronze Age Crete*”. Routledge Press, London, 1990. E “*Mycenaeans: Life in Bronze Age Greece*”. Routledge Press, London, 2005.

⁴⁷⁵ Vide Aristóteles, *Política* (livro I, 1253 a -10-15). Para mais informação sobre essa questão recomendamos a leitura de nossa introdução.

considerada a divindade mais importante entre eles, pois ela simbolizava *vida*, *fertilidade* e abundância da *Natureza*. Nos afrescos e cerâmicas que essa deusa aparece é possível notar a sua imponência e espírito acolhedor diante dos seus súditos, que em muitas representações são de figuras animais e humanas (MARINATOS, 2010). A sua imagem maternal revela a natureza provedora que é responsável pelo equilíbrio e prosperidade da comunidade. Em outras aparições o machado duplo, e o sol, estão ao seu lado. O primeiro como o instrumento útil para manter a subsistência através da caça, e a construção de utensílios domésticos. De outro, uma arma de defesa e combate. Enquanto que o sol representa o florescimento da vida e do tempo. Essas características revelam o poder *dualista* da deusa que está de um lado, entre *a fertilidade e a guerra*, e de outro, entre *o mundo humano e divino*. Ou seja, todos esses atributos inerentes à própria *Natureza*. Em vários afrescos encontrados vemos que esse ritual em sua homenagem é acompanhado por músicos⁴⁷⁶. Esse fato revela o seu grau de importância dentro da civilização minoica.

É importante ressaltar que esses dois símbolos⁴⁷⁷ são pertencentes a escrita pictórica minoica que é similar aos hieróglifos egípcios (EVANS, 1952). Em todas essas culturas antigas que utilizavam essa forma de expressão, os ideogramas possuíam um valor conceitual que é associado ao seu valor fonético. Ou seja, os sinais expostos no disco de argila de Phaistos, por exemplo, auxilia o leitor a compreender imediatamente o conceito atrás de cada imagem exposta de modo organizado. O formato solar desse artefato também remete diretamente aos atributos da deusa que foram mencionados anteriormente. Essa peça como um todo representa o ápice que a civilização minoica alcançou antes de seu total declínio. O arqueólogo britânico Arthur Evans identificou através das escavações no sítio de Creta que diversos ideogramas minoicos foram utilizados em trabalhos artísticos no interior do palácio, e em outros objetos de uso doméstico. Ele notou que muitos deles eram empregados com o mesmo valor simbólico que era utilizado na escrita egípcia⁴⁷⁸. Ora, esse fato apresenta mais um ponto de conexão entre essas duas

⁴⁷⁶ Vide os nossos anexos.

⁴⁷⁷ Vide a escrita minoica no disco de argila de Phaistos nos anexos.

⁴⁷⁸ Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: EVANS, Arthur. “*Scripta Minoa: the written documents of Minoan Crete, with special reference to the archives of Knossos*”. Ed. By Oxford At the Clarendon press, 1952.

culturas. Nas fontes analisadas de modo comparativo pode-se averiguar que a figura do sol desempenhou uma função crucial na religião egípcia através do *deus Rá*. Supreendentemente, esse mesmo símbolo entre os minoicos ficou associado à *divina grande mãe* que foi nomeada posteriormente de *Potnia Theron*⁴⁷⁹, a *rainha das feras*. Nesse sentido, podemos acompanhar como uma importante divindade minoica se manteve, pelo menos em sua essência arquetípica, incólume na *mitologia grega* mesmo depois do retrocesso cultural que foi produzido durante a *idade das trevas*. As divindades femininas de *Atenas, Reia, Hera e Ártemis* são exemplos de como essa antiga deusa solar sobreviveu no inconsciente coletivo desses remanescentes que foram importantes para a formação da base cultural helênica (CHADWICK, 1976).

Ao analisarmos algumas pinturas desse período podemos supor que o mito das *musas* e de *Orfeu* possa ter partido desse contexto cultural mais antigo das civilizações *cicládica e minoica* que utilizavam esse meio artístico totalmente vinculado com o âmbito *religioso, sócio-político, pedagógico e jurídico*. É notório que essas culturas apresentavam o fenômeno da música como uma manifestação divina que era fundamento para outras atividades que tinha por objetivo manter o equilíbrio sócio-político entre todas as camadas que formavam a sociedade. O poeta que obtivesse a sua glória era considerado como aquele que pode transitar, como Orfeu, entre o *mundo humano e divino*. Uma prova desse encantamento que ultrapassa a esfera humana, e que marcou profundamente o processo de subjetividade coletivo grego, pode ser encontrado como tema central no diálogo *Íon* de Platão, no qual o filósofo apresenta uma interessante discussão para saber se a poesia é fruto do *conhecimento humano* ou da *inspiração divina*⁴⁸⁰. Dentro desse contexto histórico pós homérico, em que a trama se baseia, é possível detectar o aparecimento da figura do *rapsodo* que apresentava poemas que não era de sua autoria, e sem o *acompanhamento musical*⁴⁸¹. Desde os primórdios, a figura de

⁴⁷⁹ Πότνια Θηρῶν/Potnia Theron.

⁴⁸⁰ Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do diálogo *Íon* de Platão. É importante ressaltar que o pano de fundo desse cenário, no qual o diálogo se desenvolve, está também a questão entre a relação entre a *phýsis e nomos* (φύσις και νόμος), ou seja, o debate entre a *lei da natureza* e a *lei da convenção humana*. Essa era uma polêmica que despertou o interesse dos pensadores entre os séculos 4 e 5 na Grécia a partir das reflexões que tinha a figura do homem como tema central.

⁴⁸¹ Essa é uma diferença crucial em relação a atividade poética que podemos encontrar na maioria do material arqueológico analisado dessas antigas civilizações que foram predecessoras dos gregos. O acompanhamento instrumental fazia parte do trabalho desses artistas. De um lado, temos a

destaque era o *aedo*⁴⁸² que declamava seus próprios versos épicos em diversos cantos da Grécia. As características que são apresentadas entre esses dois ourives da palavra demonstram o processo de transformação que a própria poesia estava atravessando com a expansão da reinserção do uso da escrita (HAVELOCK, 1996) que deu a possibilidade para a reconfiguração do processo de subjetividade coletivo grego. Nesse sentido, o ofício do *aedo* representa o primeiro estágio do desenvolvimento racional e cultural grego, pois ele é responsável por manter todo o legado mais importante de seu povo através do amplo *desenvolvimento musical* que estava à serviço do processo de *memorização e encantamento* utilizando como conteúdo todos os acontecimentos mais marcantes do passado. O segundo momento, que ocorreu o aparecimento da figura do rapsodo, entre os séculos V e IV a.C, apresenta uma mudança em que a *literatura escrita* passa influenciar as práticas de recitação que acompanham esse novo contexto sócio-político e cultural grego. Ou seja, a *tecnologia escrita* foi interpretada por muitos pensadores como Platão⁴⁸³ e Alcidas⁴⁸⁴, como um meio *artificial e mimético*, que se chocou com essa tradição oral mais antiga que era focada na *inspiração divina* que foi ampliada pelo poder magnífico das *leis musicais*. É importante ressaltar que esse modelo mais antigo estabelece relação direta com a capacidade de *memorização e raciocínio*, que foi essencial para desenvolvimento da *geometria e matemática* dessas sociedades.

No diálogo *Fedro* de Platão essa novidade era concebida por Sócrates como uma espécie de ilusão de conhecimento que parte do *distanciamento entre os*

manifestação divina que surge pela capacidade de *memorização e encantamento coletivo*, e pelo outro, a *capacidade humana de criação através da tecnologia* que é representada na construção desses instrumentos que tinham desde a sua origem apresentar o *diálogo entre o mundo humano e divino*. Como ressaltamos anteriormente, esse legado pode ser encontrado na mitologia que auxiliou os gregos na construção de sua sociedade após a *idade das trevas* através da tradição oral.

⁴⁸² Para mais informação sobre esse termo vide o dicionário de Liddell & Scott: Αἰδώς/aidós. αἰδός [αἰδός], ὁ, (αἰδῶ) *cantor, menestrel, bardo*, Il. 24.720, Od. 3.270, al., Hes. Th. 95, Op. 26, Sapph. 92, etc.; αἰδῶ Od. 3.267; θεῖος αἰδός 4.17, 8.87, al.; τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπων αἰδός. Hdt. 1.24; πολλὰ ψεύδονται αἰδός. Arist. Metaph. 983a4: c.gen., γόνων, χρησμών αἰδός, E. HF 110, Heracl. 403; πρῶτος αἰδός, of the cock, Theoc. 18.56. 2. fem., songstress, πολύιδρις αἰδός. Id. 15.97; of the nightingale, Hes. Op. 208; of the Sphinx, S. OT 36, E. Ph. 1507 (lyr.); αἰδός Μοῦσα Id. Rh. 386 (lyr.). 3. *encantador*, S. Tr. 1000. II. as Adj., melodioso, musical, αἰδοτάταν ὄρνιθα E. Hel. 1109 (lyr.), cf. Theoc. 12.7, Call. Del. 252, IG 12(2).443. 2. Pass., = αἰδιμος, famous, πολλὸν αἰδοτέρη Arcesil. ap. D.L. 4.30. III. = εὐνοῦχος, Hsch.; cf. δοῖδος.

⁴⁸³ Vide Platão, *Fedro* (275 a).

⁴⁸⁴ Vide Alcidas, *sobre os sofistas*.

*interlocutores*⁴⁸⁵. Logo, o método maiêutico socrático, dentre desse novo contexto, estava completamente ameaçado. Por essa perspectiva é possível compreendermos o fato de o filósofo nunca ter escrito uma única linha. A filosofia para ele é fundamentalmente calcada no *processo dialógico* que necessita do contato entre *duas almas de modo ativo* como uma prática existencial de cunho *ético, epistêmico, político e pedagógico*. O seu grande discípulo Platão carrega essa marca de modo paradoxal ao escrever seus *diálogos*. A escrita platônica é a imagem do *diálogo oral* que é o método deixado pelo seu mestre para a busca de conhecimento que só pode ocorrer no encontro entre duas almas. Dentro dessa concepção, é importante ressaltar que o processo subjetivo é atravessado pela troca incessante e essencial com o outro, pois o diálogo não repassa para o indivíduo um conhecimento acabado. Pelo contrário, ele é resultado de um esforço e colaboração mútuo que parte da dúvida e da busca compartilhada. Nesse sentido, é possível, como resalta o helenista francês Pierre Hadot (HADOT, 1995), compreendermos o motivo pelo qual Platão jamais escreveu utilizando a primeira pessoa do singular. Ao contrário de outros pensadores do seu período, o filósofo sempre afirmou através da premissa socrática do *não saber* a nossa incapacidade de realizar qualquer atividade sem o auxílio do outro. Como ressaltamos em nossa introdução, esse caminho filosófico é baseado na constatação da *necessidade do outro* que atravessa essencialmente a natureza humana desde a sua origem. Dentro desse debate produzido durante o período clássico, nos deparamos com o choque entre a *antiga tradição oral*, que era fundamentada através do *conhecimento musical* da poesia, e com o novo uso da *técnica escrita* que começa a atuar como o principal instrumento de armazenamento informacional. Essa transformação modificou de modo irreversível o processo de subjetividade grego. Uma nova mentalidade começa a ser desenhada no qual essa *tradição oral*, de um modo geral, começa a ser colocada em xeque pelos seus detratores. O efeito desse desgaste resultou no discurso em *prosa* que podemos encontrar em Heródoto e Tucídides. No início da *Poética*⁴⁸⁶ há uma passagem interessante em que Aristóteles demarca esse distanciamento entre esses dois

⁴⁸⁵ Ou seja, o *diálogo presencial* não pode acontecer dentro desse novo contexto. Esse ponto é importante para apresentar o *caráter pragmático* que o método dialógico representava em uma cultura que foi criada a partir da tradição oral.

⁴⁸⁶ Vide Aristóteles, *Poética* (1447 b).

importantes meios expressivos do pensamento grego⁴⁸⁷. A sua abordagem sistematizadora, e perspicaz, é de grande ajuda para detectarmos algumas características dessa nova forma de expressão que é derivada da antiga *arte das musas*⁴⁸⁸.

Em todas as culturas que antecederam esse momento encontramos inúmeras provas de atividades artísticas que comprovam o grande desenvolvimento do processo de subjetividade pré-grego através da *música*. A nossa hipótese busca o seu fundamento na concepção musical que parte da *afinação*⁴⁸⁹ que surge da *tensão* dos instrumentos de cordas, e que opera de modo *relacional* e *comparativo*. Ou seja, duas importantes atribuições de nossa capacidade cognitiva que aponta para um amplo desenvolvimento intelectual. A noção de *harmonia*⁴⁹⁰, que na língua grega apresenta o sentido de *ajuste* e *concórdia*, antes mesmo de Pitágoras e Heráclito, essas importantes noções já estavam sendo estudadas e utilizadas por todos os poetas e músicos da *idade do bronze* com o intuito de alcançar a excelência

⁴⁸⁷ O termo empregado no texto grego é λόγος/lógos. Posteriormente apresentaremos algumas considerações sobre esse ponto.

⁴⁸⁸ Μουσική/mousiké.

⁴⁸⁹ Ato de ajustar aumentando ou diminuindo a tensão das cordas. Não sabemos ao certo quando isso ocorreu na antiguidade, mas uma coisa é certa: não foi Pitágoras o primeiro a ter feito isso. A não ser que a cronologia que muitos historiadores apresentam ao seu respeito esteja equivocada. Seja como for, a sua teoria pode ter sido aprimorada a partir dessas descobertas musicais que ele certamente adquiriu com os sacerdotes egípcios.

⁴⁹⁰ Ἀρμονία/harmonia. Na mitologia é uma divindade responsável pela concórdia. Para mais informação sobre esse termo recomendamos a leitura do dicionário de Liddell & Scott: ἄρμονία, ἡ, (ἄρμόζω) *meios de união, fixação*, γόμοις μιν καὶ ἄρμονίῃσιν ἄρῃεν Od. 5.248 ; ὅφρ' ἄν . ἐν ἄρμονίῃσιν ἄρήρη ib. 361 . 2. *articulação, como entre as pranchas de um navio*, τὰς ἄ. ἐν ὧν ἐπάκτωσαν τῇ βύβλῳ *vedar as junções com papiros*, Hdt. 2.96 ; τῶν ἄρμονιῶν διαχασκουσῶν Ar. Eq. 533 ; *também em alvenaria*, αἱ τῶν λίθων ἄ. D.S. 2.8 , cf. Paus. 8.8.8 , 9.33.7 . 3. *Em anatomia, sutura*, Hp. Off. 25 , Oss. 12 ; *união de dois ossos por mera justaposição*, Gal. 2.737 ; *também no plural, ajustes*, πόρων Epicur. Fr. 250 . 4. *Estrutura*, ῥηγνύς ἄρμονίαν λύρας S. Fr. 244 ; βοός Philostr. Im. 1.16 ; *esp. do quadro humano*, ἄρμονίην ἀναλνέμεν ἀνθρώποιο Ps.-Phoc. 102 ; νεύρων καὶ κώλων ἔκλυτος ἄ. AP 7.383 (Phil.) ; τὰς ἄ. διαχαλᾷ τοῦ σώματος Epicr. 2.19 . b. *da mente, δύστροπος γυναικῶν ἄ.do temperamento perverso das mulheres*, E. Hipp. 162 (lyr.). c. *estrutura do universo*, Corp.Herm. 1.14 . II. *Convênio, acordo* , in pl., μάρτυροι καὶ ἐπίσκοποι ἄρμονιῶν II. 22.255. III. *governo estabelecido, ordem*, τὰν Διὸς ἄ. A. Pr. 551 (lyr.). IV. *Na música, afinar*, ἄ. τόξου καὶ λύρας Heraclit. 51 , cf. Pl. Smp. 187a : *daí método de afinação musical, escala*, Philol. 6 , etc., Nicom. Harm. 9 ; *esp. oitava*, ἐκ πασῶν ὀκτὼ οὐσῶν [φωνῶν] μίαν ἄ. συμφωνεῖν Pl. R. 617b ; ἐπὶ χορδαὶ ἡ ἄ. Arist. Metaph. 1093a14 , cf. Pr. 919b21 ; of the planetary spheres, in Pythag. theory, Cael. 290b13 , Mu. 399a12 , etc. 2. *Geralmente, música*, αὐτῷ δὲ τῷ ῥυθμῷ μιμοῦνται χωρὶς ἄ. Id. Po. 1447a26 . 3. *especial tipo de escala, modo*, ἄ. Λυδία Pi. N. 4.46 ; Αἰολίς or -ῆς Pratin.Lyr. 5 , Lasus I, cf. Pl. R. 398e , al., Arist. Pol. 1276b8 , 1341b35 , etc. b. *esp. Escala enarmônica*, Aristox. Harm. p.I M., Plu. 2.1135a , al. 4. ἄρμονίαν λόγων λαβὼν *um devido arranjo das palavras*, fit to be set to music, Pl. Tht. 175e . 5. intonation or pitch of the voice, Arist. Rh. 1403b31 . 6. *metaph. De pessoas, coisas, harmonia, concórdia*, Pl. R. 431e , etc. V. *personificado, como uma figura mítica*, h.Ap. 195 , Hes. Th. 937 , etc.; Philos., like φιλότης , *princípio de união*, opp. Νεῖκος, Emp. 122.2 , cf. 27.3 . VI. Pythag. *Nome para três*, Theol. Ar. 16 . VII. *Nome de um remédio*, Gal. 13.61 ; nome de um gesso, Paul. Aeg. 3.62.

expressiva. Logo, podemos concluir que essa atividade, que foi explorada por esses pensadores gregos posteriormente, também foi uma herança oriunda da *tradição oral*.

A teoria mais importante da música grega antiga que foi reconhecida entre os especialistas parte da *teoria harmônica* de Pitágoras que seguia uma concepção geométrica⁴⁹¹. Em resposta direta a esse pressuposto, a formulação de Aristoxeno, que foi desenvolvida posteriormente era fundamentalmente empírica, ou seja, o critério de seu estudo estava voltado para o surgimento desse fenômeno físico em nossos sentidos. E segundo a professora Flora (LEVIN, 2009), foram essas duas concepções que estabeleceram o parâmetro para a ciência da melodia em nosso mundo Ocidental. Desde a antiguidade a música estabelece uma espécie de imagem que apresenta o universo em movimento que sintetiza o próprio processo da vida.

É importante ressaltar que para o pitagorismo a descoberta dessas *leis não escritas* que governam a nossa realidade tem uma dimensão idêntica à constituição do *processo musical* e da *arte* como um todo⁴⁹². Desse modo, podemos encontrar mais um elemento de afinidade com o desenvolvimento racional que foi essencial para o surgimento da ciência e filosofia até o período renascentista. Ao intuir a essência da música, como nos apresenta as doxografia pitagórica⁴⁹³, como uma *lei superior invisível que ordena o mundo sensível* estamos aptos para reconhecer uma *lei universal* que governa essa estrutura composta de várias partes, mas não como uma realidade autônoma e isolada, e sim como algo pertencente à um todo orgânico estruturado. A descoberta dessa ordem musical da *Natureza* reflete-se na *religião*, *matemática*, *geometria*, *arte*, *política*, *educação* e na *filosofia*. Dentro desse contexto, o *mito* expande a sua atuação nos mais variados campos. Do *encanto da fala*, ou a *fala cantada*, em um dos seus múltiplos usos surge para ampliar o horizonte da criação helênica à serviço da poesia *épica*, e a formação das crianças⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Sobre esse ponto recomendamos leitura do seguinte livro: LEVIN, R.F. “*Greek Reflections on the nature of music*”. Cambridge University Press, 2014.

⁴⁹² Sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: GHYKA, Matila. “*Esthétique des proportions dans la nature et dans les arts*”. Edité par Paris, Editions Gallimard, 1927.

⁴⁹³ Para mais informação sobre esse ponto recomendamos a leitura dos seguintes livros: HUFFMAN, C. “*Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*”. Cambridge University Press, 1993. e IAMBlichus. “*On the Pythagorean Way of Life*”. The translation by J. Dillon and J. Hershbll. Atlanta: Scholars Press, 1991.

⁴⁹⁴ Vide Platão, *República* (livro II e III), e Aristóteles *Política* (livro VIII). Posteriormente voltaremos a falar sobre essa questão.

com as *dramatizações* que facilitavam o processo pedagógico. Esse recurso trazia em seu bojo os elementos necessários para o amplo desenvolvimento individual que era alcançado através da ampliação da *percepção visual, auditiva, mnemônica, criativa, emocional e afetiva*⁴⁹⁵, que eram necessários para a construção e equilíbrio do homem grego na vida política e militar⁴⁹⁶. o desenvolvimento desse processo de formação psicológica foi tão importante que posteriormente alcançou a sua plenitude máxima através da sofisticação pedagógica apresentada pelo *Teatro*⁴⁹⁷.

Na antiguidade há um consenso que apresenta Pitágoras como o primeiro pensador a elaborar uma teoria sobre a música. Mas, posteriormente muitos estudiosos da escola platônica e aristotélica se interessaram por esse assunto durante, e após, o período clássico⁴⁹⁸. Esse interesse pode ser considerado como mais uma evidência para a importância desses estudos no âmbito da epistemologia antiga. Não podemos esquecer que em seus últimos momentos na prisão Sócrates menciona a relação entre a *música e a filosofia*⁴⁹⁹. Em algumas horas antes do filósofo tomar a cicuta revela aos seus companheiros que devido a um *sonho recorrente*, ele foi impulsionado a cultivar a *arte das musas*. A partir disso, ele compôs algumas poesias inspirado nas *fábulas* de Esopo⁵⁰⁰, que foi um poeta

⁴⁹⁵ Παθήμα/pathema. No tratado intitulado “*Da interpretação*” (livro I, 16 a), Aristóteles destaca o papel das afecções no processo da linguagem humana. Para mais informações vide o dicionário de Lidell & Scott para as ocorrências de uso desse termo na língua grega: πάθ-ημα, ατος, τό, dat. pl. παθημάτων com. Adesp. 283 (Aetol. De acordo com Eust. 279.42, 1761.36): - *o que acontece com um, sofrimento, infortúnio*, S. Tr. 142, Th. 4,48, etc.; τὸ π. τοῦ Χριστοῦ a paixão de Cristo, 2 Ep.Cor. 1,5; de boa fortuna, χαῖρε παθὼν τὸ π. (deificação) Orph. Pe. 32f; principalmente em pl., Hdt. 8,136, etc.; παθήμαθ' ὅπαθον S. OC 361; ἀκούσια π. opp. ἐκούσια καὶ ἐκ προνοίας ἀδικήματα, Antipho 1,27; τὰ δέ μοι π. μαθήματα γέγονε *meus sofrimentos* foram minhas lições (cf. πάθος 1.2), Hdt. 1.207, cf. Ar. °. 199, pl. Smp. 222b. II. *emoção ou condição, afeto*, π. τῆς ψυχῆς εἶναι τὴν σωφροσύνην, οὐ μάθημα X. Cyr. 3.1.17, cf. Pl. Phd. 79d; opp. ποίημα, Id. Sph. 248b; τὸ τῆς ἐτέρας χειρὸς π. Enredo. 4.9.2; *mas nos primeiros escritores, principalmente em pl. afecções, sentimentos*, opp. ποιήματα, Pl. R. 437b; τὰ περὶ τὸ σῶμα π. *Identidade*. Phlb. 33d; σα διὰ τοῦ σώματος π. ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει Id. Th. 186c; π. ν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα Id. R. 511d; παθήμασιν ὑπηρετεῖν obedecem aos sentimentos, Arist. Pol. 1254b24; opp. ἥθη, ἔξεις, Id. Rh. 1396b33, cf. Po 1449b28. 2. *Medic., Pl., Problemas, sintomas*, Hp. VM 2, Epid. 2.2.24; π. καὶ νοσήματα Pl. R. 439d, cf. 389c. III em pl., incidentes, acontecimentos, τὰ ἐν. Δοδυσσεύα π. ib. 393b; πάντα εἶδη καὶ π. πολιτειῶν Id. Lg 681d. 2. incidentes ou mudanças de corpos materiais, τὰ οὐράνια π. *Identidade*. Ion 531c, cf. Phd. 98a; τὰ τῆς σελήνης π. Arist. Metaf. 982b16, cf. Mete. 363a24, 365a12. 3. em *Lógica*, incidentes, propriedades ou acidentes, Pl. Phdr. 271b, Prm. 141d, 157b, Arist. APo. 76b13, Cael. 310a20; τὰ π. τὰ αἰσθητά, de cor, etc., Id. Sens. 445b4.

⁴⁹⁶ No próximo capítulo veremos que a atuação militar estava inteiramente vinculada a vida política entre os gregos.

⁴⁹⁷ Vide a *Poética* de Aristóteles (1447 a 10025).

⁴⁹⁸ Vide *De institutione musica*, de Boécio.

⁴⁹⁹ Vide Platão, *Fédon* (57 a - 65 c).

⁵⁰⁰ Escritor grego (620 a.C. – 564 a.C. ?) de origem africana (?) que teria sido o inventor da fábula. Segundo Heródoto, (*Histórias*, II, 134) Esopo foi escravo do filósofo Xanto e foi condenado à morte

escravo que teria sido condenado à morte injustamente⁵⁰¹. As suas *fábulas*, que tinha uma característica *ético-moral*, foram um importante trabalho de expressão poético que era utilizado para fins pedagógicos. Esse dado curioso fornece várias pistas que apontam para a relevância dessa tradição antiquíssima grega que sempre esteve voltada para o desenvolvimento do processo subjetivo coletivo grego que podemos encontrar algumas evidências na *mitologia*, e nas obras de Platão⁵⁰².

4.7 Épos⁵⁰³

Como foi exposto anteriormente no primeiro capítulo, esse é o segundo importante termo encontrado na língua grega que se refere ao ato de *expressão humano*⁵⁰⁴. De um modo geral, a *poesia épica* ganhou notoriedade a partir da obra

injustamente. Talvez seja por isso que Sócrates, de maneira irônica, tenha mencionado o poeta escravo por causa desse julgamento equivocado, e pelo teor ético-moral, e alegórico de suas obras na antiguidade.

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² Vide o diálogo *Fédon* e a *República* de Platão.

⁵⁰³ Em outros capítulos desse presente trabalho vamos apresentar algumas características que tem relação direta com esse meio de expressão. A partir disso, o presente subcapítulo focará em alguns aspectos formais e histórico que visam expor a sua relação com a tradição oral.

⁵⁰⁴ Para mais informações vide o dicionário de Lidell & Scott para as ocorrências de uso desse termo na língua grega: ἔπος, mais antigo ἱέπος SIG 9 (v. infr.), etc., εὐς, τό (Skt. *vácas* palavra, hino, cf. εἶπον): I. palavra, παύρῳ ἔπει em poucas palavras, Pi. O. 13.98; ἐπέων κόσμος Parm. 8.52, Democr. 21; ἔπους μικροῦ χάριν S. OC 443; λόγοι ἔπεισι κοσμηθέντες Th. 3.67: *geralmente, aquilo que é pronunciado em palavras, fala, conto*, ἔπος ἐρέειν Il. 3.83, etc.; φάσθαι Xenoph. 7.3, Parm. 1.23, etc.; ao lado de μῦθος, Od. 4.597, 11.561—Usos especiais, 1. Canção acompanhada de música, 8.91, 17.519. 2. *Palavra prometida, promessa*, Il. 8.8; τελέσαι ἔπος fulfil, keep one's word, 14.44, cf. A. Pr. 1033. 3. *Palavra na época, conselho*, Il. 1.216, 2.807, Od. 18.166, etc.; freq. in Trag., E. Hel. 513, etc. 4. *Palavra de uma divindade, oráculo*. Od. 12.266, Hdt. 1.13, etc. 5. *Falar, provérbio*, τὸ παλαιὸν ἔπος Id. 7.51, cf. Ar. Av. 507. 6. *palavra*, opp. *ato*, ἔπε' ἀκράαντα *palavras sem efeito*, opp. ἔτυμα, Od. 19.565, cf. E. HF 111 (Iyr.); opp. ἔργον, Il. 15.234, Od. 2.272, etc., cf. 11.1; αἶτε ἱέπος αἶτε ἱάργον SIG 9 (Elis, vi B.C.); opp. βίη, Il. 15.106; opp. χεῖρες, 1.77 (pl.). 7. *Assunto de uma fala, menssagem*, 11.652, 17.701, S. OT 1144, etc. II. Uso posteriores, 1. Juntou-se com ἔργον or πράγμα Heraclit. 1, A. Pers. 174 (troch.), Ar. Eq. 39, etc.; ἔργῳ τε καὶ ἔπει Pl. Lg. 879 c; ἅμα ἔπος τε καὶ ἔργον ἐποίεε Hdt. 3.134; χρηστὰ ἔργα καὶ ἔπεα ποιεῖν Id. 1.90. 2. *κατ' ἔπος palavra por palavra*, κατ' ἔ. βασιανεῖν φησι τὰς τραγωδίας Ar. Ra. 802. 3. *πρὸς ἔπος para a primeira palavra*, Luc. Ep. Sat. 37. b. *palavra em troca de palavra*, ἀμείβεσθαι, ἀποκρίνεσθαι, of an oracle, Id. Alex. 19, Philops. 38; ἔ. δ' ἀμείβου πρὸς ἔ. A. Eu. 586, cf. Ar. Nu. 1375, Pl. Sph. 217d. c. οὐδὲν πρὸς ἔ. to no purpose, Ar. Ec. 751; *também, nada a propósito*, ἐὰν μηδὲν πρὸς ἔ. ἀποκρίνωμαι Pl. Euthd. 295c, cf. Luc. Herm. 36; τί πρὸς ἔπος; Pl. Phlb. 18d. 4. ὡς ἔπος εἰπεῖν *quase, praticamente, qualificando uma expressão muito absoluta*, esp. com πᾶς and οὐδεὶς (*sem metáforas*), Pl. Ap. 17a, Phd. 78e, Grg. 456a, al., Arist. Metaph. 1009 b16, Pol. 1252 b29, D. 9.47, etc.; opp. ὄντως or ἀκριβεῖ λόγῳ, Pl. Lg. 656e, R. 341b; posteriormente ὡς ἔ. ἐστὶν εἰπεῖν POxy. 67.14 (iv A.D.); in Trag., ὡς εἰπεῖν ἔ. A. Pers. 714 (troch.), E. Heracl. 167, Hipp. 1162, once in Pl., Lg. 967b (s.v.l.). 5. ἐνὶ ἔπει *em uma palavra, brevemente*, ἐνὶ ἔπει πάντα συλλαβόντα λέγειν Hdt. 3.82. III. *De palavras isoladas, esp. com ref. para etimologia ou uso*, Id. 2.30, Ar. Nu. 638, Pl. Prt. 339 a, etc.; ὁρθότης ἐπῶν, = ὁρθότης (q.v.), Ar. Ra. 1181; ἄριστ' ἐπῶν ἔχον ib. 1161. IV. in pl., epic poetry, opp. μέλη (lyric poetry), ἱαμβεῖα, διθύραμβοι, etc., ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί Pi. N. 2.2; τὰ Κύπρια ἔπεα Hdt. 2.117, cf. Th. 1.3,

homérica⁵⁰⁵ e hesiódica⁵⁰⁶. se fôssemos atribuir uma única característica à epopeia poderíamos afirmar que ela está voltada para registrar a *excelência da ação humana*⁵⁰⁷ diante das dificuldades para manter a sobrevivência em um mundo completamente hostil marcado essencialmente pela *guerra*. Todas as experiências são reunidas com o intuito de organizar um banco mnemônico que pode ser utilizado para a sua *orientação social e política*. É importante ressaltar que esse tipo de gênero não era de uso exclusivo dos gregos (KIRK, 1962). Em outras civilizações muito mais antigas, como o povo hitita, por exemplo, é possível encontramos esse gênero sendo utilizado para fins religiosos e militares⁵⁰⁸.

As obras dos dois poetas gregos mais famosos, Homero e Hesíodo, se apoiam em uma *tradição oral* extremamente antiga para a construção de suas narrativas poéticas que seguem à risca uma *estruturação melódica e métrica* que foi desenvolvida através do aperfeiçoamento das técnicas musicais que foram essências para a sua longevidade e efetividade na cultura grega⁵⁰⁹. Como foi exposto por nós anteriormente⁵¹⁰, esses poetas deram continuidade a uma atividade *mnemônica* que tinha uma função determinante na *estruturação social, política e pedagógica dos gregos*. Dentro do estudo desenvolvido na *Poética*, o filósofo macedônio expõe que todas as composições poéticas, independentemente do gênero, se caracterizavam por meio do *ritmo, das palavras*⁵¹¹ e da *harmonia*, de modo separado, ou combinado⁵¹². E elas tem por dever *imitar as ações excelentes*⁵¹³ através da *palavra*

X. Mem. 1.4.3, Pl. R. 379 a, etc.; ἑπεὰ τε ποιεῖν πρὸς λύραν τ' αἰεῖδειν Theoc. Ep. 21.6; νικήσας ἔπος IG 3.1020; ποιητὴς ἐπῶν ib. 7.3197.9 (Orchom. Boeot.), cf. OGI 51.37 (Egypt, iii B.C.). b *geralmente, poesia, até letras*, Alcm. 25 (prob.), Pi. O. 3.8, etc. c. *linhas, versos, esp. de linhas faladas no drama*, Ar. Ra. 862, 956, etc.: sg., *verso, linha de poesia*, Hdt. 4.29, Pl. Min. 319 d; *conjunto de versos*, Id. R. 386 c, Hdt. 7.143. d. *linhas escritas*, μυρίων ἐπῶν μῆκος Isoc. 12.136; ἐν ὅλοις ἐπτὰ ἔπεσι παραδραμεῖν, de um historiador, Luc. Hist. Conscr. 28.

⁵⁰⁵ É importante ressaltar que as duas epopeias da *Ilíada* e *Odisseia* representam dois momentos distintos dentro da história da poesia heroica grega. No próximo capítulo vamos apresentar algumas considerações sobre essas diferenças que encontramos nessas duas obras.

⁵⁰⁶ Ibidem.

⁵⁰⁷ Na *Poética* (1448 a – 26) Aristóteles afirma que a epopeia é a *imitação* de homens que se destacam por sua *excelência* (ἀρετή/ aretê) . Logo, podemos encontrar a partir dessa passagem o caráter pedagógico e axiológico da antiga poesia épica.

⁵⁰⁸ Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura dos seguintes livros: GEORGE, A. R., “*The Babylonian Gilgamesh Epic*”. Oxford, 2003. E: BOWRA, Cecil Maurice. “*Heroic Poetry*”. London: Macmillan, 1952.

⁵⁰⁹ Vide o subcapítulo anterior.

⁵¹⁰ Ibidem.

⁵¹¹ No texto grego observamos que o filósofo não utiliza o termo ἔπος /épos, mas λόγος/ lógos. No próximo subcapítulo vamos apresentar algumas considerações sobre esse ponto.

⁵¹² Aristóteles, *Poética* (livro I, 1447 a 20 – 25).

⁵¹³ Excelência: ἀρετή /aretê.

e *melodia*⁵¹⁴. Nesse sentido, nos deparamos com o caráter de interdependência recíproco entre a *palavra e a música*. Em outro livro chamado *Problemas*⁵¹⁵, ele deixa subtendido que o *diálogo* entre esses dois termos está totalmente voltado para a própria estruturação do idioma grego. Todas as formas literárias criadas acompanham indissociavelmente esse processo de desenvolvimento musical. Ou seja, a *melodia* está voltada para o aspecto fonético que visa encontrar a *excelência* expressiva nos *olhos*⁵¹⁶ e *ouvidos* dos gregos.

Infelizmente não temos muitas informações de como era a formação desses primeiros *aedos*. Para o helenista britânico Geoffrey Stephen Kirk (KIRK, 1962), esses primeiros poetas tinha uma plena aceitação entre todas as camadas sociais, dos membros da realeza até a população mais humilde. A sua hipótese é fundamentada pela análise da *poesia heroica iugoslava*⁵¹⁷, e algumas partes da *Odisseia* que apresentam o profundo respeito que figuras como Phemius⁵¹⁸ e Demódoco⁵¹⁹ exerciam naquele período. Uma característica desse tipo de composição era o uso dos *epítetos* através do uso de substantivos de modo repetitivo que tinha a finalidade de *realçar* alguma *qualidade* de algum personagem importante, como é o caso de figuras como Aquiles⁵²⁰ e Odisseu⁵²¹ na *Ilíada*. Vale ressaltar que esse recurso também era utilizado para destacar lugares, objetos, e certas situações que deveriam ser mantidas para facilitar o *processo mnemônico* do *aedo* que tinha que recordar milhares de versos sem a ajuda da técnica escrita durante as suas apresentações públicas⁵²². Não há dúvida de que esse tipo de capacidade para alcançar a sua máxima excelência necessitava ser praticada

⁵¹⁴ Μελοποι-ία, ἡ, melopoia. *Fazer poemas líricos ou música*: geralmente, música, Arist. Po. 1450b16, Pol. 1341b24, Aristox. Harm. p.38 M., Phld. Mus. p.31 K., Ocell. 4.8, Cleonid. Harm. 14, Aristid. Quint. 1.12. II. *Composição musical*, ao contrário de sua prática, Pl. Smp. 187d, cf. R. 404 d. para mais informação sobre esse termo recomendamos a leitura do dicionário de Liddell & Scott.

⁵¹⁵ Vide Aristóteles, *Problemas* (livro XIX, 20).

⁵¹⁶ Com a encenação teatral e dos grandes oradores como Górgias.

⁵¹⁷ Esse trabalho foi analisado de modo primoroso no seguinte livro: CHADWICK, H. Munro, and Nora. *"The Growth of Literature"*. In 3 vols. Cambridge. 1932.

⁵¹⁸ Vide Homero, *Odisseia* (Canto I, 325 – 345).

⁵¹⁹ Ibidem, (Canto VIII, 62-68). Essa passagem é importante, pois revela que a função do *aedo* era sempre acompanhada pelo som da cítara. E como foi exposto no subcapítulo anterior, essa prática é extremamente antiga na pré-história grega.

⁵²⁰ O melhor dos aqueus.

⁵²¹ O muito astuto.

⁵²² Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura da introdução do seguinte livro: Barnabé Pajares, A. *"Fragmentos de Épica Griega Arcaica"*. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

exaustivamente desde a infância, e é bem provável que houvesse uma espécie de confraria do tipo sacerdotal, que era muito comum nessas culturas do *período de bronze*⁵²³, para organizar, e preparar, os jovens mais aptos para exercer essa atividade divina dentro do palácio. Todavia, é importante ressaltar que não há muitas fontes disponíveis que possam afirmar com segurança como e quando esse tipo de atividade surgiu no mundo antigo.

Essa tradição milenar a partir do século VIII e VII começa a receber outros traços para atender de modo exemplar as novas configurações sócio-políticas que se expande com a reinserção do uso da escrita⁵²⁴. Consequentemente, esse importante meio de expressão se reconfigurou através da criação de novos gêneros até desaparecer completamente da literatura grega (KIRK, 1962) por causas sociais e históricas. Mas, é importante ressaltar que essas transformações não ocorreram de modo uniforme em todas as partes da Grécia, pois em cada cidade havia um legado épico específico para suprir a demanda sócio-política e pedagógica local⁵²⁵. Esse fato demonstra não apenas o poder de plasticidade, mas também o alcance e vigor da poesia homérica que persistiu durante um longo período em território grego e romano⁵²⁶. Na parte formal desse gênero podemos destacar o uso recorrente do verso em *hexâmetro dactílico*, e a *fraseologia tradicional*, que lhe impôs sentido e beleza. O conteúdo abrangia uma temática bem variada a partir da assinatura de

⁵²³ Vide nossos anexos.

⁵²⁴ Na sua biografia sobre as grandes personalidades da antiguidade, Plutarco narra uma interessante história sobre o famoso legislador espartano Licurgo, onde conta que o político lacedemônio fez uma grande viagem para Ásia no intuito de conhecer diferentes culturas e formas de governo para avaliar as singularidades existentes entre Esparta e outras cidades. O mais interessante é que nessa circunstância ele teria recebido, pela primeira vez, das mãos dos herdeiros e sucessores do poeta Creófilo, alguns textos contendo diferentes partes das obras poéticas de Homero. Além das instruções políticas que ele teria extraído desses textos, essa leitura teria lhe proporcionado tanto prazer que ele ordenou que essas obras fossem todas *reunidas e copiadas* com extremo cuidado no intuito de preservar o seu conteúdo para repassá-las posteriormente aos gregos. Plutarco ainda ressalta que nessa época os textos de Homero estavam começando a ficar escassos. É bem provável que essa tradição estivesse começando a cair em desuso. E a partir dessa história podemos supor duas coisas: a primeira é que o legislador foi um dos responsáveis por manter o legado poético de Homero vivo entre os gregos. A segunda aponta para o “reconhecimento” da poesia homérica como base para a educação e a organização política. E por último vale mencionar que essa memória preservada trazia consigo um dos sentidos do termo *alétheia* (não-esquecimento) que podemos encontrar ainda em vigor entre os séculos VIII e V. Para mais informações recomendamos a leitura do seguinte livro: Plutarco – *Vida dos Homens Ilustres* Baseado na tradução em francês de Amyot, com notas de Clavier, Vauvilliers e Brotier. Tradução brasileira de José Carlos Chaves. Fonte: Ed. das Américas, 1951.

⁵²⁵ Ibidem.

⁵²⁶ Vide a *Eneida* que foi um poema épico latino escrito por Virgílio no século I a.C que foi altamente influenciada pela epopeia homérica.

cada poeta e região⁵²⁷. Por um lado, há o legado deixado do *ciclo épico* que é uma reunião de diversas *epopeias* que se caracterizou por manter algum elo de continuidade, e com a inserção proposital de alguns hiatos, que fornecia ao rapsodo um espaço de liberdade criativa no qual fornecia a oportunidade de preenchê-los a partir do seu interesse, ou motivação específica⁵²⁸. Dentro desse contexto, há ainda a *poesia épica* de cunho *genealógico* que apresentava uma espécie de sistematização do *mito* que expõe as transformações, e até a configuração atual do mundo⁵²⁹. um exemplo claro pode ser encontrado no *mito das cinco raças* de Hesíodo⁵³⁰, no qual é possível identificar uma espécie de ordenamento cronológico que certamente foi baseado nas antigas narrativas orais que estavam disponíveis em seu tempo. Diante disso, surge as seguintes questões que geram debates intermináveis entre os especialistas: 1) o que de fato constituiu a *idade heroica*⁵³¹ mencionada pelo poeta? 2) podemos compreendê-la a partir de certas condições sócio-políticas que podem ter ocorrido entre a *idade do bronze e das trevas*? 3) o *elemento histórico factual* é essencial para o desenvolvimento da narrativa heroica dos antigos *aedos*? A disposição metódica que o poeta organizou entre cada fase do seu *mito* nos leva a tendência de aceitarmos a sua exposição como uma história válida, pois dentro desse contexto, a palavra do poeta não poderia ser de forma alguma colocada em dúvida.

Logo, esse tipo de narrativa pôde ser utilizado para diferentes fins. Posteriormente a palavra do poeta começou a ser utilizada como justificação de algum parentesco divino para fornecer privilégios políticos⁵³², ou até mesmo construir a imagem negativa de alguma personalidade, ou cidade. Certamente esse era um dos pontos que levou Platão⁵³³ a condenar a poesia em seu tempo com todas

⁵²⁷ Ibidem.

⁵²⁸ Vide o diálogo *Íon* de Platão.

⁵²⁹ Vide a *Teogonia* de Hesíodo.

⁵³⁰ Vide o *Trabalho e os dias* de Hesíodo.

⁵³¹ Vide Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* (versos: 156).

⁵³² É crível que esse tipo de atitude também ocorresse em seus primórdios para a fundamentação divina durante as teocracias em várias outras civilizações. Mas, com a abertura política ocorrida na Grécia após o período arcaico. No próximo capítulo vamos apresentar algumas considerações sobre esse ponto. Para mais informação sobre essa questão indicamos a leitura do seguinte livro: DETIENNE, M. *“Os mestres da verdade na Grécia arcaica”*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

⁵³³ Vide Platão *Górgias*, (501 d – 502 c). Nessa passagem podemos encontrar uma crítica do filósofo sobre o uso do acompanhamento musical que estava sendo utilizado para agradar a plateia. Esse fato indica essas transformações que indicamos anteriormente.

as suas forças, pois o efeito colateral desse tipo de distorção que aparece após a perda do seu caráter sagrado produziu um terrível efeito ⁵³⁴ em todo território grego. A condenação de Sócrates à morte é um exemplo claro de como a função poética tornou-se uma arma perigosa nas mãos ou bocas erradas. Logo, o filósofo teve que passar pelo seu crivo crítico toda a obra de Homero, pois todos os *artífices da palavra* buscavam no primeiro pedagogo grego a sua inspiração e apoio.

Consequentemente, todo o aspecto solene da poesia, que era voltado para uma prática de cunho sagrado e milenar, começa a perder a sua roupagem *divina* e adquiriu uma forma mais *humanizada* a partir das transformações políticas que começaram a ocorrer após a *idade das trevas*. Durante o período clássico, por exemplo, essa atividade já trazia em seu bojo diversas inovações que estavam modificando o seu antigo caráter pedagógico para um instrumento de mera publicidade nas mãos de oradores profissionais que cobravam pelas apresentações em público. O surgimento do *movimento sofista*, que é um reflexo da abertura democrática, que ocorreu em algumas cidades como Atenas, também foi um fator relevante para a remodelação de sua forma e uso. A própria atividade dos rapsodos, que já não utilizavam *acompanhamento musical*, em suas apresentações é fruto dessas novas transformações culturais e econômicas. E essa é sem dúvida uma das características mais importantes que podemos detectar desse processo de distanciamento da prática dos antigos *aedos*⁵³⁵ desde a sua origem.

Outra temática que estava associada nesse tipo de expressão poética são as *viagens* como a epopeia da *Odisseia* de Homero que foi protagonizada pelo grande herói de Ítaca, o astuto Odisseu. Aliás, esse tipo de gênero é sem dúvida o primeiro *road movie*⁵³⁶ que teve origem nos contos populares que desempenhou também uma importante função didática entre os gregos. Dentro desse contexto, o ordenamento serial é estabelecido com uma *precisão topográfica e histórica*⁵³⁷ tão impressionante que no ano de 1870 o arqueólogo alemão Heinrich Schliemann, a

⁵³⁴ Vide a comédia *As nuvens* de Aristófanes. Nessa obra, o comediógrafo pintou uma imagem negativa da figura de Sócrates que para o próprio foi determinante para a sua condenação à morte. Nesse sentido, Platão como grande pensador crítico que era sentiu a necessidade de analisar esse efeito colateral da poesia de modo minucioso em seu tempo em diálogos como o *Íon*, *Górgias* e a *República*.

⁵³⁵ Vide Homero, *Odisseia* (Canto VIII, 62-68).

⁵³⁶ No cinema é um gênero no qual um filme se desenvolve a partir de alguma viagem.

⁵³⁷ Como uma narrativa popular.

partir da descrição minuciosa oferecida pelos versos de Homero, conseguiu localizar um sítio arqueológico na região da Turquia que teria sido o cenário onde ocorreu a guerra de Micenas contra Tróia. Esse tipo de descoberta levou o arqueólogo alemão a defender a tese do *valor histórico* da obra homérica⁵³⁸.

Independentemente das inúmeras polêmicas em torno dessas questões que foram levantadas, a *poesia épica* originalmente foi aprimorada para atender uma *demanda coletiva*⁵³⁹ até o momento de se tornar uma referência para o surgimento de outros gêneros na literatura grega. Na sua origem essa narrativa tinha como espelho a experiência da violência que foi obtida nos campos de batalha. A *ação vitoriosa* era contrastada com as inúmeras derrotas. E a partir dessa constatação, a poesia vai pavimentando todo um horizonte possível para a instauração de uma sociedade forte e próspera através das cinzas do passado. A *coragem e a nobreza* eram fomentadas, no caso homérico, para incutir nas almas uma disposição afetiva que deveria guiar a *moral* da cultura helênica com o intuito de encontrar a *harmonia* necessária para encontrar o *equilíbrio social e político*. A poesia heroica estabelece o seu imperativo categórico para apresentar essas virtudes cardeais que são esculpidas por cada *aedo* em suas respectivas sociedades. Mas, para o seu alcance efetivo, o poeta precisa estar *afinado* com o seu contexto histórico de origem. O conhecimento do passado, ou pelo menos, dos fatos mais marcantes apontam as suas diretrizes fundamentais. O *encantamento* e o *vigor* de cada obra composta são o resultado das lembranças amargas e vitoriosas que repousam nas almas de cada homem que compartilham o desejo de superação em prol de um futuro promissor. Nesse sentido, o poeta é o termômetro das tensões sociais e políticas. O seu ofício é intermediar todos os conflitos e devolver para o povo uma obra que possa se

⁵³⁸ Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: SCHLIEMANN, H. “*Ítaca, o Peloponeso e Troia: pesquisas arqueológicas*”. Tradução Cyntia Baumgart, São Paulo: Ars Poética, 1992. Nesse sentido, para quem defende o valor factual da narrativa homérica poderá aceitar a narrativa de Hesíodo como verídica.

⁵³⁹ Ou atender uma determinada classe ou família política. E esse é também um traço que vem desde a realeza minoica e micênica. Com as inúmeras transformações sociopolíticas na Grécia houve uma abertura cultural que promoveu o acesso dessa atividade para as classes emergentes que podemos encontrar, por exemplo, no valor vinculado ao *trabalho* que foi desenvolvido por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*. Há ainda uma grande polêmica em saber como esses antigos aedos eram preparados para exercer esse ofício. É bem provável que houvesse uma formação bem rígida para a escolha desses *mestres da verdade*. Seja como for, posteriormente essa atividade vai perdendo aos poucos o seu caráter sagrado para se tornar uma profissão de uso particularizado que promovia genealogias em troca de dinheiro. Logo, para avaliarmos essa atividade poética é muito importante estabelecer o recorte do contexto histórico.

utilizada para *educar* os homens de modo *eficiente e belo no caminho da virtude*. Com o passar do tempo, essa força propulsora da *ação humana* vai se transformando em um novo tipo de *discurso*⁵⁴⁰ que será a marca dos novos pedagogos que vão disputar de modo feroz a coroa do grande *aedo* Homero na Grécia arcaica.

4.8 Lógos⁵⁴¹

Após as turbulentas mudanças oriundas da *idade das trevas*, os remanescentes da antiga civilização micênica experimentaram a mesma sensação que um dia o grande Príamo sentiu quando viu todo o seu legado, que foi construído pelos seus antepassados, ser consumido pelo *fogo*. O espanto *produzido* nesse instante, antes da morte, não passou despercebido pelo olhar perspicaz de Aristóteles⁵⁴². Esse mesmo *elemento divino*, que segundo o *mito de Protágoras*⁵⁴³, o grande titã Prometeu *roubou* para oferecer aos homens que eram desprovidos de *habilidades* em relação aos outros animais⁵⁴⁴. Sem esse tipo de instrumento, a humanidade não teria nenhuma chance na luta por sua sobrevivência no mundo. De modo alegórico esse *mito* fornece uma explicação da origem humana de modo amplamente estruturado. O ponto interessante é que o *fogo* reúne em si o poder de *criação* e *destruição* que são características inerentes da própria *Natureza*⁵⁴⁵, *linguagem*⁵⁴⁶ e da *razão*⁵⁴⁷. Aliás, um pouco antes do sofista, o filósofo Heráclito afirmara⁵⁴⁸ a *relação* entre essas duas instâncias que são aspectos desse *elemento primordial*⁵⁴⁹

⁵⁴⁰ Λόγος/lógos.

⁵⁴¹ Nos primeiros capítulos do presente trabalho esse termo também foi abordado, pois era impossível analisar determinados pontos da história do pensamento grego sem mencioná-lo.

⁵⁴² Vide Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (Livro I, 1100 a – 5).

⁵⁴³ Vide Platão, *Protágoras* (320 c)

⁵⁴⁴ Ibidem.

⁵⁴⁵ Φύσις/ phýsis.

⁵⁴⁶ Vide Sexto Empírico, *Contra os professores* (livro I, 42).

⁵⁴⁷ Λόγος/lógos.

⁵⁴⁸ Vide Diels-Krans, Heráclito, fragmento 30.

⁵⁴⁹ Αρχή/ arché – origem, começo. Para os antigos filósofos pré-socráticos, a *arché* é o elemento primordial que deveria participar de todos os processos da existência no mundo. Para Heráclito, por exemplo, o *fogo* era um elemento puro que deveria fazer parte de todas as coisas. Enquanto que para o filósofo Tales de Mileto esse elemento essencial era a *água*. Para mais informações sobre essa questão vide o primeiro capítulo do nosso presente trabalho.

que originou todas as coisas. A força que é utilizada na *guerra*⁵⁵⁰ em grandes escalas para gerar a morte é, em contrapartida, a mesma que fornece a vida através do calor do *sol*, e quando bem dominada para o uso da *metalurgia*. Ao domesticá-la, o homem pôde utilizá-la para inúmeros fins através do desenvolvimento da *tecnologia*⁵⁵¹ no mundo antigo. Desde do primeiro *espanto*, que despertou no homem primitivo uma capacidade de reflexão sobre a sua frágil condição *mortal*⁵⁵², a sua forma de olhar a natureza não foi a mesma. Desde então, a sua trajetória foi construída a partir do bom uso dessa *dádiva divina* que abrange o nosso modo de *expressão e ação* que deve sempre buscar a *excelência*⁵⁵³ através da vida em comunidade.

Mas, essa foi uma conquista que foi adquirida com o passar de inúmeras experiências amargas e vitoriosas desde a sua pré-história que marcou profundamente o processo de *subjetividade coletivo* (FINLEY, 1990). Para os gregos do *período homérico*, por exemplo, todos os barcos, os utensílios de cerâmica, instrumentos musicais e as ferramentas que foram deixadas por seus predecessores eram como fotogramas deixados por seus ancestrais de grandes glórias. As enormes paredes das fortalezas pré-históricas foram explicadas pelos gregos como um trabalho realizado pelo engenho dos *Ciclopes*⁵⁵⁴ (WEDEKING, 1968), e a dúvida que paira sobre esse ponto é saber qual seria a real motivação para a construção desse tipo de relato⁵⁵⁵. Seja como for, as imagens esculpidas parecem visar uma forma de expressão *espantosa*⁵⁵⁶ que certamente foram úteis para repassá-las de modo eficiente através da memória das crianças⁵⁵⁷. O mais

⁵⁵⁰ Os militares gregos utilizavam armas incendiárias no campo de batalha no âmbito terrestre e naval. Para mais informações vide: Tucídides, “*A guerra do Peloponeso*” (livro IV, cap. 100). Esse tipo de ambiente marcado pela guerra que encontramos na epopeia homérica certamente influenciou o pensamento de muitos pensadores antigos como Anaximandro de Mileto. Vide Diels-Krans, Anaximandro, fragmento 1.

⁵⁵¹ Τέχνη/ techné.

⁵⁵² Vide os nossos apontamentos no primeiro capítulo.

⁵⁵³ Αρετή/ aretê.

⁵⁵⁴ Vide Homero, *Odisseia* (Canto IX).

⁵⁵⁵ A nossa hipótese é que esse tipo de relato poderia ser utilizado para facilitar o processo mnemônico entre as crianças. Posteriormente veremos uma importante passagem de Platão na *República* no qual o filósofo revela a utilidade desse meio de expressão no processo educativo.

⁵⁵⁶ O mesmo efeito que as fábulas de Esopo despertam nas crianças.

⁵⁵⁷ Esse tipo de procedimento está descrito de modo minucioso no livro II da *República* (377 a – e) por Platão. Para o filósofo, essa é uma forma eficiente de *moldar* o caráter das crianças. Nesse sentido, a poesia, ou educação musical, é apresentada como um instrumento útil para atender essa finalidade. Independentemente da sua crítica à poesia, que aparece nesse contexto, ele não descarta o uso das fábulas para fins pedagógicos. E esse certamente é um traço que vem da pedagogia da

interessante é poder notar a riqueza de *rastros* históricos que posteriormente tornaram-se a *matéria prima* de uma remodelação que apresenta o poder da *razão criadora* helênica para a construção de um novo horizonte.

A arquitetura dos grandes palácios multicoloridos, onde restos visíveis de sua antiga imponência estavam ainda preservados, foi uma herança *inspiradora* para a narrativa da poesia homérica que reuniu todas essas lembranças materiais, e que, sem sombra de dúvida, foi essencial para a reconfiguração cultural helênica tendo o *conflito* como o pano de fundo desse cenário⁵⁵⁸. Nesse sentido, é possível detectar o esforço para a *conservação* dessa *memória viva*⁵⁵⁹ que engloba não apenas o espaço físico, mas as inúmeras *guerras* vivenciadas que foram úteis na elevação de uma *nova forma de organização social* que partiu do olhar atencioso sobre o seu rico *passado* para a pavimentação do *presente* e do *futuro*. Logo, era necessário revisitar continuamente essas lembranças, pois ameaça de uma nova catástrofe era algo permanente entre os remanescentes da cultura micênica.

A precaução depois de uma terrível experiência oriunda da *guerra*, ou de ordem natural, promoveu um choque que deixou profundas marcas no corpo social sobrevivente. E a partir disso era necessário estabelecer uma forma narrativa mais enxuta que trouxesse a *economia* e a *frieza* da lógica militar para o seio da sociedade como um todo. No qual a *precisão factual* e a *objetividade* agissem juntas como um critério essencial para a construção sólida de todo legado cultural necessário para manter a sobrevivência do povo. Como foi exposto por nós anteriormente⁵⁶⁰, a *literatura grega* em seus primórdios foi marcada por um tipo de *transmissão verbal* que não impedia nem facilitava⁵⁶¹ a *transmissão de informações, emoções ou ideias* (COLE, 1991). Posteriormente, com a reconfiguração política durante o *período arcaico*, começou a surgir entre os gregos uma preocupação mais rígida em relação

tradição oral. Ou seja, nos deparamos com mais um elemento que prova um elo de continuidade a partir da tradição antiga durante o período clássico. [Rep., 377a] “παιδευτέον δ’ ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ’ ἐν τοῖς ψευδέσιν; οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις. οὐ μανθάνεις, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα. ἔστι ταῦτα. τοῦτο δὲ ἔλεγον, ὅτι μουσικῆς πρότερον ἀπτεόν ἢ γυμναστικῆς. ὀρθῶς, ἔφη.” Por último, é importante ressaltar que no texto grego é possível notarmos que o filósofo considera essa ferramenta pedagógica utilizando as fábulas (παιδίοις μύθους) como a primeira parte da *educação* através da *música* (μουσικῆς).

⁵⁵⁸ Vide o subcapítulo anterior.

⁵⁵⁹ Os materiais arqueológicos.

⁵⁶⁰ Vide o nosso primeiro capítulo.

⁵⁶¹ Vide o caráter hermético dos antigos oráculos.

ao controle do meio de transmissão da informação que pudesse evitar interpretações equivocadas, e superar o choque contraditório de ideologias⁵⁶². Como explicitou Jean-Pierre Vernant (VERNANT, 1962), com o *surgimento da polis*, entre os séculos VIII e VII, o homem grego se depara com uma extraordinária *valorização da palavra* em relação aos outros instrumentos de poder. Ou seja, ela ganha uma roupagem nova para impor o seu controle das principais funções do Estado. Nesse momento, o poder de comunicação foi exaltado mais uma vez apresentando algumas características que contribui fielmente ao seu novo contexto.

O *mito* e o *épos*, que antes, representavam em sua mais distante origem uma forma de *ação e expressão* que estava calcada na *força da memória* presente na *tradição oral* começa apresentar sinais de desgaste a partir da nova remodelação política e cultural que ocorreu no *período arcaico*. Dentro desse novo contexto, surge o terceiro termo irmão que possibilitou aos gregos uma capacidade de *expressão* mais metódica e sóbria chamada *lógos*⁵⁶³, que adiciona mais um importante capítulo da história da civilização helênica. Antes desse momento, a *palavra do aedo* estava envolvida em uma *ritualidade* compatível com o *caráter sagrado e fechado* que era vinculado ao *poder teocrático* das antigas realezas. Com a sua decadência, ela reaparece afirmando o *confronto de ideias* que necessita seguir os critérios da *argumentação e persuasão*⁵⁶⁴. O público tornou-se o soberano que vai decidir entre os *dois argumentos conflitantes* na praça pública. A *verdade* será o fruto doce saboreado pelo vencedor. Nesse novo espaço o termo *lógos* vai coexistir de modo ambíguo, em um primeiro momento, com o *mito e o épos*⁵⁶⁵, e no discurso dos primeiros filósofos, e retóricos.

⁵⁶² Vide a obra de Tucídides.

⁵⁶³ Para mais informações sobre a ocorrência de uso desse termo na língua grega vide o nosso anexo. Na obra homérica só há apenas duas ocorrências do uso desse termo. A primeira aparece na *Ilíada* (canto XV, vv: 393) e na *Odisseia* (canto I, vv: 56). Dentro desses dois contextos o poeta parece utilizar esse substantivo com o sentido de *discurso*. Para o ato de fala ele utiliza *épos e mito*. A partir de Hesíodo é que o termo *lógos* parece ganhar uma carga semântica similar aos outros termos. Vide Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* (vv. 106-107). Nesse contexto, o poeta campesino utiliza o termo de modo diferenciado. Aliás, dentro das suas obras disponíveis encontramos a recorrência do uso desse termo em cinco momentos, na *Teogonia* (vv: 229, 890) e *Os trabalhos e os dias* (vv: 78, 106, 789). De modo comparativo, é perceptível que entre as obras dos dois poetas há um aumento gradativo do uso, e o deslocamento semântico.

⁵⁶⁴ Nesse sentido ela ainda guarda importantes características da antiga tradição oral. Sobre esse assunto gostaríamos de indicar a leitura do seguinte livro: COLE, Thomas. *"The Origins of Rhetoric in Ancient Greece"*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1991.

⁵⁶⁵ Vide os nossos apontamentos nas notas anteriores.

É importante ressaltar que a origem desse termo na língua grega ainda fomenta inúmeros debates, pois o sentido atribuído na antiguidade é extensamente amplo ⁵⁶⁶. Segundo Marcel Detienne (DETIENNE, 1992) o limite semântico entre esses termos na antiguidade é muito controverso, mas pode ser localizado com um novo sentido pela primeira vez na doxografia pré-socrática em um fragmento do poeta filósofo Xenófanes de Cólofon⁵⁶⁷, que parece estabelecer uma sutil diferenciação para delimitar a fronteira entre o *mundo humano e divino*⁵⁶⁸. A partir do seu estudo sobre a *Natureza*, ele tornou-se um crítico contumaz da religião tradicional e popular. Talvez tenha sido, junto com Heráclito, um dos primeiros pensadores a agir de modo contundente contra o senso comum da época⁵⁶⁹. É importante ressaltar que esse fenômeno entre os primeiros filósofos não ocorreu de modo uniforme. Em Empédocles⁵⁷⁰, por exemplo, nota-se que o filósofo de Agrigento ainda continua estabelecendo o *diálogo* entre todos esses termos em sua obra. Para Jean Bollack (BOLLACK, 1965), os *deuses* são utilizados de modo simbólico para caracterizar *os elementos primordiais da Natureza*. De qualquer modo, o filósofo poeta italiano, em seus fragmentos, ainda ecoa o *encantamento* solene das antigas *musas* que eram autoridades invocadas para validar esse tipo de discurso na esfera religiosa. Mesmo que possamos identificar, como afirma Jean Bollack, o rigor e a estruturação encadeada entre suas ideias, não podemos deixar de verificar o uso da mesma *linguagem poética homérica* para expressar a sua visão sobre a *Natureza*⁵⁷¹.

⁵⁶⁶ Ibidem.

⁵⁶⁷ Vide Diels-Krans, Xenófanes, fragmento I, 13- 4.

⁵⁶⁸ A expressão in loco é: “εὐφημοὶς μυθοῖς καὶ καθαροῖσι λόγοις”.

⁵⁶⁹ Esse tipo de postura posteriormente influenciou a escola socrática e epicurista.

⁵⁷⁰ Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura da seguinte obra: BOLLACK, J., “*Empédocle*” (Volumes 1–4), Paris: Les Editions Minuit. 1965–1969.

⁵⁷¹ Vide as nossas considerações no primeiro capítulo.

5

Sobre o surgimento da palavra-diálogo

5.1

A fala livre

A liberdade de fala foi um dos pontos cruciais no surgimento e desenvolvimento da polis na Grécia, entre os séculos VII e VI. Nesse momento, a *palavra*⁵⁷², que antes era o instrumento que atuava na esfera religiosa para o controle e organização da realeza micênica, após a sua queda, passa a ser o fundamento que vai orientar a vida política dessa nova sociedade que surge das suas ruínas. O seu poder místico, encantatório e curador de outrora vai sugerir um discurso mais sóbrio que ainda traz em seu bojo algumas dessas características que se somam a uma poderosa capacidade *de conexão entre as almas* que será utilizada com o objetivo de fundar o pilar da *Democracia* em Atenas⁵⁷³. Sem esse poder de adesão, a base dessa nova organização sócio-política estaria totalmente comprometida.

Segundo Marcel Detienne (DETIENNE, 1967), após a queda do império micênico essa *palavra mágico-religiosa* foi sendo substituída gradativamente pela *palavra-diálogo*. A diferença fundamental que existe entre esses dois tipos de experiência da fala (*epos/mythos e logos*), é que enquanto a primeira estava vinculada a uma esfera religiosa que expressava valores simbólicos, onde a sua eficácia era atemporal, como uma dádiva oriunda do mundo divino concedida para alguns poucos mortais, a *palavra-diálogo*, que é diametralmente oposta, assinala o processo de *laicização ou distanciamento* que marca esse período de transição entre duas formas de organização política que ocorreu entre o período micênico e o início

⁵⁷² Havia três termos para expressar o ato de falar na antiguidade: *Epos, Mythos e Logos* (Μῦθος, ἔπος, και λόγος). Os dois primeiros são utilizados no período homérico enquanto que o segundo surge no período que a Filosofia começa a dar os seus primeiros passos.

⁵⁷³ A retórica surgirá nesse momento para desempenhar a função de coesão e adesão política. Para Pierre Vidal-Naquet a relação entre a assembleia e o povo começa em 650, em Esparta, a partir dos relatos de Plutarco, vida de Licurgo cap. 6; e também do poeta Tirteu, fragmento 4. Vide: Pierre Vidal Naquet, “*Os gregos, os historiadores, a democracia*”, pp 173. Todavia, o nosso presente recorte contextual baseia-se em sua maior parte sobre a experiência ateniense.

das primeiras polis. Esse tipo de *logos* se inscreve agora no tempo histórico⁵⁷⁴ que está vinculado diretamente à *ação* que constitui a organização do mundo humano sem a interferência *divina*. Após a retirada de todas as suas características *mágico-religiosas*, essa *palavra* torna-se um bem público e ganha uma autonomia que visa atender aos interesses desse novo grupo social que foi formado por uma casta de homens especialistas na arte da *guerra*⁵⁷⁵, que passa a atuar de modo efetivo nas deliberações das questões políticas nesse novo espaço social. Esses guerreiros desempenhavam, desde a antiga monarquia micênica, a função de proteger e defender os interesses da realeza. Antes, essa função estava concentrada apenas nas mãos do rei⁵⁷⁶, pois ele era o único que detinha o total comando do exército real. Posteriormente, essa responsabilidade passa a ser designada para as mãos de um general⁵⁷⁷, e a partir dessa transferência ocorre uma profunda transformação no

⁵⁷⁴ Sobre esse ponto o exemplo mais notável é o surgimento da obra de Tucídides. Diferentemente do seu predecessor Heródoto, o seu livro “*A história da guerra do Peloponeso*” inaugura uma visão mais sóbria sobre o passado, e um distanciamento do pensamento mítico. Para Vernant (*Origens do pensamento grego*, cap. III), é nesse momento que o homem toma consciência da distinção entre o passado e o presente. Ou seja, há uma mudança no aspecto psicológico. Esse também é o período que desaparece o rei divino e surge uma diferença intransponível entre a esfera humana e divina. E são esses os aspectos que apontam para uma nova configuração sócio-política que se distancie dos antigos mistérios e que possibilite o surgimento do *lógos* e da *polis*. Vale lembrar que esse distanciamento não foi integral. A classe aristocrática ainda utilizava a teologia homérica para garantir o funcionamento da organização sócio-política. Posteriormente, essa conduta vai gerar uma terrível crise social entre os gregos.

⁵⁷⁵ Para os gregos a guerra é um fenômeno natural (Φύσις/*phýsis*) do mundo. As suas cidades-estados (*polis*) eram organizadas em pequenos grupos que brigavam entre si para manter a sua independência e afirmar a sua supremacia. Logo, a *guerra* torna-se uma expressão normal de rivalidade que era importante para modular as relações políticas (interna e externa) entre os gregos. O espírito de luta é o parâmetro primordial para os mais diversos aspectos da civilização helênica, entre eles os principais são: 1) na relação entre os indivíduos; 2) entre as famílias; 3) os estados; 4) nos jogos olímpicos; 5) no tribunal; 6) nos debates da assembleia; 7) na Educação; 8) no campo de batalha. No próprio idioma podemos encontrar indícios de como os gregos reconhecem esse importante fenômeno da *guerra* (*pólemos* \ πόλεμος, *éris* \ Ἔρις e *neikos* \ Νεῖκος). Aliás, o confronto entre duas forças é apresentado por Anaximandro, e também o poeta Hesíodo apresenta a guerra como as raízes do mundo (*Os trabalhos e os dias*, v:15 e 20), e que o grande Heráclito celebra como *pai e rei de todo o universo* (fragmento 53). Para mais informações sobre esses pontos recomendamos a leitura do seguinte livro: VERNANT, Jean-Pierre (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968.

⁵⁷⁶ Há dois termos utilizados para *rei* e eles são: *Anáx* (ἄναξ) e *Basileus* (βασιλεύς). O primeiro, que é mais arcaico, refere-se ao período micênico onde o rei tinha o total *poder político, militar e religioso* nas suas mãos. Ele tinha não apenas o controle do poder político, mas também o poder agrícola e de todo o rebanho. Esse termo foi encontrado por um grupo de arqueólogos pela primeira vez nas pequenas tabuinhas chamadas “*Linear B*”. Esses achados continham registros contábeis da produção agrícola da civilização micênica. Em Homero esses dois termos são utilizados em diversos momentos do poema. Curiosamente, *anáx* que é o termo mais arcaico é utilizado para referir-se ao *rei dos reis*- ou chefe de homens-Agamêmnon (Vide *Ilíada* canto I v: 5). E a partir dessa constatação, é possível estabelecer uma hierarquia entre o emprego semântico desses dois termos. O primeiro como mais antigo, e mais poderoso, é o soberano que está acima de todos os outros basileus.

⁵⁷⁷ Polemarkhos (πολεμαρχος).

interior da organização da antiga monarquia micênica. Na *Ilíada* de Homero⁵⁷⁸, que parece retratar um período histórico posterior⁵⁷⁹, é possível encontrar ecos dessa crise de poder que ocorreu na realeza e que perdurou até o início do surgimento das primeiras polis. Esse fato não passou despercebido aos olhos atentos da poesia homérica. No *canto I*, por exemplo, podemos encontrar, logo no início dos primeiros versos do poema, uma terrível desavença entre o *rei dos reis* (anáx) Agamêmnon, que lidera o povo aqueu contra os troianos, e o chefe dos mirmidões, o famoso guerreiro Aquiles. Essa contenda, que chama a nossa atenção ao iniciar a leitura da obra, descreve de modo claro o enfraquecimento do poder do antigo rei (anáx). Em alguns desses memoráveis versos podemos detectar também que a *virtude*⁵⁸⁰ para governar outros homens não poder ser fundada apenas no sangue (genos), como ocorria nos primórdios do período arcaico, mas em *virtudes*⁵⁸¹ como a *coragem e honra*. A seguir veremos uma passagem onde a poesia de Homero utiliza a personagem de Aquiles para demonstrar a covardia e a vileza de um rei ilegítimo:

[HOMERO, *Ilíada*] “Olho de cão e coração de cervo! Bronco de vinho! Nunca ousaste, armado, com teu povo, enfrentar um combate, nem seguiste os bravos na luta de emboscadas. Tens pavor à morte. Mais fácil é no vasto campo dos Aqueus esbulhar do seu bem a quem te contradiz. Devora-Povo! Rei do Dânaos? Rei de nada”⁵⁸².

O modo ofensivo como Aquiles se dirige a Agamêmnon nesses versos já apresenta o *não reconhecimento* dele como o seu rei. É notório aqui a total falta de competência do soberano para comandar um de seus subordinados. Além disso, nem mesmo atuando através da opressão despótica ele consegue subjugar a vontade

⁵⁷⁸ HOMERO, “*Ilíada*” canto I.

⁵⁷⁹ Essa é a hipótese defendida por Pierre Vidal-Naquet no primeiro capítulo do seguinte livro: *Le monde d’Homère*, Ed. Perrin, 2002.

⁵⁸⁰ Aretê (ἀρετή).

⁵⁸¹ Ibidem. Aretê (ἀρετή) é excelência e virtude. Ao decorrer da história grega esse termo foi assimilando outros sentidos. Na sua origem essa palavra está associada a raiz do mesmo termo que originou a palavra *aristocracia*, que carrega consigo os seguintes sentidos: superioridade, competência e habilidade.

⁵⁸² HOMERO, “*Ilíada*” canto I v: 225. Tradução de Haroldo de Campos.

do nobre guerreiro. E isso é um erro gravíssimo que foi exposto de modo alusivo em diversos pontos do poema homérico. Sobretudo em momentos de *crise*, o governante precisa demonstrar a sua *bravura* e *honra* para seus aliados, e seus inimigos, pois esses são dois pressupostos *sine qua non* para o ato de governar e garantir o bem-estar dos seus súditos. O fato de um rei, como acontece no caso de Menelau e de Agamêmnon, depender da força de outro homem para recuperar a esposa que foi roubada pelo jovem Páris, já denota na *Ilíada* uma anomalia que levou a uma crise institucional que pode ter sido um dos fatores que corroborou para a dissolução da realeza micênica. De qualquer modo, é importante ressaltar que esse período onde encontramos diversos reis disputando a posse da bela Helena é um momento em que as monarquias - pelo menos no contexto grego - já eram auxiliadas por *conselhos*⁵⁸³ que foram formados por outros reis ou chefes de governo com o intuito de deliberar sobre diversas questões estratégicas do âmbito político e militar. Aliás, é dentro desse contexto que o próprio Agamêmnon é escolhido para liderar os aqueus na guerra contra Tróia que tinha como soberano o nobre Príamo. Ou seja, nesse momento não há mais a figura de um rei supremo que toma as decisões sozinho. Esse talvez seja um dos pontos mais difíceis para a compreensão desse período entre os historiadores, pois não temos nenhum registro contundente que demonstre os motivos pelos quais esse antigo regime entrou em processo de colapso, ou os fatores que deram o ensejo para o surgimento desses *conselhos*. Além das obras homéricas, que mencionamos anteriormente, as outras poucas referências que temos sobre esse momento obscuro da história grega são de autores posteriores oriundos do século IV e III a.C. de qualquer forma, esses relatos são de extrema importância para estabelecermos algumas hipóteses plausíveis. No próximo parágrafo veremos um dos únicos documentos que temos escritos sobre a transição entre esses dois momentos históricos da política grega.

Aristóteles na *Constituição dos atenienses*⁵⁸⁴ apresenta em detalhes uma estrutura política - anterior ao tempo de Drácon - que nos ajuda a compreender esse momento posterior ao absolutismo monárquico e de transição para a era arcaica. Essa constituição política era organizada em magistraturas que eram fundamentadas

⁵⁸³ *Boulé* (*Bουλή*). Vide nota 54.

⁵⁸⁴ ARISTÓTELES, *Const. dos atenienses*, 3.1.

a partir de dois critérios: o primeiro era o de “*nobreza de nascimento*” (genos)⁵⁸⁵, e o segundo era o da “*boa condição econômica*”⁵⁸⁶. Esses mandatos eram vitalícios, mas depois passaram a durar por um período de dez anos. Os magistrados mais importantes eram o *rei* (basileu)⁵⁸⁷, o general (*polemarkhos*)⁵⁸⁸ e o *arconte*⁵⁸⁹. Através dessa descrição de Aristóteles - como nós já havíamos anunciado no parágrafo anterior – pode-se verificar que o governo já não estava mais centralizado na figura de um único homem. O que encontramos nesse momento é uma tripartição do poder político. Ou seja, uma diluição da estrutura absolutista que era fundamentada em bases religiosas desde o período pré-homérico. Segundo o

⁵⁸⁵ Esse critério era determinado por laços de sangue que estavam ligados as principais famílias (genos) que se assentaram nessa região no período pré-helênico. Fustel de Coulanges defende que a formação familiar surge no âmbito religioso. Ou seja, ela é mais uma associação religiosa do que natural (tese de Aristóteles). Para o historiador positivista francês, a religião fez com que a família formasse um único corpo nessa e na outra vida. Enquanto que o helenista Hammond afirma que a organização social da comunidade no período arcaico estava fundamentada em uma estrutura racial. Logo, cada ateniense que tivesse algum grau de parentesco com o *rei Íon* pertencia ao grupo de *philetai* (membros dos quatro genos originais conhecidos como *philai*), *phratores* (membros das três *phratiriai* que eram divididas cada tribo), *gennetai* (membros dos genes que eram formadas cada fratria) e por último o *oikeioi* (membros das famílias associadas por parentescos que formavam os genos, que eram estruturadas a partir do oikos ou oikia). Enfim, esse era um dos critérios para a formação da aristocracia que tinha o “*direito*” de participar do conselho do areópago. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura dos seguintes livros: HAMMOND, N. G. L., “*Studies in greek history*”. Oxford, 1973, págs. 105-115 e também: FUSTEL DE COULANGES, “*A Cidade Antiga*”. São Paulo, Martins Fontes, 1998, pág. 44.

⁵⁸⁶ Para esse segundo critério apontado por Aristóteles há duas importantes pistas: a primeira está em Tucídides (*Hist. da guerra do Peloponeso* I -II) que afirma que desde os seus primórdios Atenas sempre foi um lugar extremamente receptivo com os estrangeiros (metecos\Μέτοικοι), sobretudo, com os refugiados que vinham de outras localidades, pois eles também pagavam altos tributos para permanecerem em Atenas. Aliás, essa foi uma característica importante para o desenvolvimento econômico e social da cidade. A segunda está em um fragmento de Filócoro (um antigo atidógrafo) que foi citado por Fócio (*Suda FGr Hist* 328 F 35a) que diz o seguinte: em relação aos *orgeones*, escreveu também Filócoro: “...aos *phratores* cabe a obrigação de acolher tanto os *orgeones* como os *homogalaktes*, aos quais chamamos *gennetai*”. Isso prova que havia algumas formas de afiliação em Atenas que estava baseada em uma hierarquia social para o alcance da plena cidadania. O mais interessante nesse fragmento é que Filócoro parece nos sugerir que havia um tipo de mecanismo – e aqui é o ponto que estabelece a relação com a passagem de Aristóteles - que permitia integrar outras pessoas sem o parentesco sanguíneo. Esses homens eram conhecidos por *gennetai homogalaktes* (pessoas que foram amamentadas como o mesmo leite/alimento). Ou seja, essa expressão idiomática indica o fato de haver pessoas que conviviam dentro da sociedade grega com alguns prestígios sociais. Certamente esse grupo gozava de vários privilégios em relação aos outros estrangeiros. Suspeitamos que essa filiação fosse concedida tendo como um dos critérios a condição econômica do meteco.

⁵⁸⁷ Em Homero e Hesíodo também é possível encontrar a utilização de um termo similar e mais arcaico para rei que é *anax* (ἄναξ\senhor).

⁵⁸⁸ General, o senhor da guerra.

⁵⁸⁹ O arconte (*arkhon\ἀρχων*) chefe era responsável pela organização jurídica na antiga Grécia. Ele era uma espécie de juiz que era “*encarregado*” de estabelecer algumas leis importantes para manter o bom funcionamento dos principais órgãos do Estado em Atenas. Ele também participava nas decisões nos *conselhos* (*boulé*), e, ao lado do rei, conduzia o governo.

filósofo, o surgimento da figura do general (*polemarkhos*)⁵⁹⁰ marca o primeiro movimento de transformação na organização da antiga realeza. Por uma falta de “vocação” o rei “*transfere*”⁵⁹¹ uma parte da sua autoridade para um general⁵⁹² que passa a cuidar dos assuntos militares. Para ele, o surgimento da figura de *Íon* foi responsável pela primeira grande transformação da constituição original. Deste modo, esse incidente desencadeou um processo de mudança política que foi importante para o surgimento de um governo que fosse organizado a partir de uma base coletiva que foi constituída através do emprego da *palavra-diálogo*. Mas antes de falarmos dessa importante inovação no campo da linguagem, que possibilitou

⁵⁹⁰ Há ainda outro termo no grego para chefe do exército que a palavra *estrategos* (*στρατηγός*). No caso do *polemarkhos* (*πολέμαρχος*) era uma espécie de comandante geral de diversas tropas. O termo é uma junção de *pólemos* (*πόλεμος*) guerra + *arkhon* (*αρχων*) chefe = chefe ou senhor da guerra.

⁵⁹¹ A nossa hipótese é de que essa “*transferência*” de poder possa ter ocorrido em um contexto muito difícil e violento. Essa posição pode ser corroborada a partir das evidências que encontramos nos relatos dos historiadores Heródoto e Tucídides, e principalmente, na “*Constituição dos atenienses*” de Aristóteles, que apresentam essas causas para a crise política que surgiu depois desse período. É possível que essa antiga realeza sofresse fortes pressões *internas* e *externas*. E esses dois fatores podem ter gerado esse processo que levou o enfraquecimento da antiga monarquia. Infelizmente não temos registros doxográficos que forneçam informações mais precisas de como e quando isso exatamente ocorreu.

⁵⁹² Esse é um ponto de extrema polêmica entre os historiadores e helenistas, pois segundo Aristóteles, o primeiro *polemarkhos* (senhor da guerra) teria sido *Íon* (rei e fundador da Jônia). O nosso maior problema é que há diversas histórias em torno dessa figura lendária. Ou seja, mais uma vez nos deparamos com a antiga confusão existente entre a *mitologia* e *história*, pois ambas se misturam nesse ponto quando tentamos buscar informações mais precisas sobre a sua existência. Segundo o texto aristotélico (*Cons. dos atenienses* 3.2), os atenienses, forçados pela “*necessidade*”, chamaram o destemido *Íon* para desempenhar uma função que antes estava na mão do rei. A polêmica surge exatamente nesse momento, pois não sabemos em que contexto essa “*transição*” aconteceu e nem as causas que obrigaram o rei abrir mão dessa importante função militar (vide a nota anterior para essa questão), e nem dados adicionais sobre a vida de *Íon*. De qualquer modo, o que podemos inferir, a partir das informações de Aristóteles, é que ele possa ter sido um dos atores que ajuda a promover a queda da antiga realeza. As nossas maiores dúvidas são: 1) quem foi *Íon*? 2) quem são esses atenienses que clamam sua ajuda? 3) será que ele foi um grande guerreiro que saiu do povo? A nossa suspeita caminha em direção desse último ponto, pois o grande poeta Eurípides – que é conhecido na antiguidade por ter sido um dos primeiros a dessacralizar os mitos - escreveu uma peça sobre a sua vida que conta que ele era filho de Apolo, mas foi abandonado quando criança por sua mãe que se chamava Creusa. Essa mulher era filha de Erecteu, que segundo a mitologia, foi um antigo rei de Atenas. Aliás, existe até hoje em Atenas um templo chamado *Erecteion* que foi feito em sua homenagem. O mais curioso é que esse templo foi construído em estilo jônico, que foi um povo que segundo os antigos historiadores teria sido criado pelo seu neto *Íon*. E mais uma vez a história e o mito se confundem aqui. De qualquer modo, o relato mais concreto que temos sobre a sua vida encontramos em Aristóteles, que afirma (*Cons. dos atenienses* – 42.2) que a primeira mudança na constituição original ocorreu através de *Íon e de seus companheiros*. Ou seja, é bem provável que esse general fosse originário de outra classe social que se opusesse ao governo, e para essa hipótese temos que nos basear nos textos fornecidos por Eurípides e, sobretudo, Aristóteles. Há alguns pontos nesses relatos que se coadunam de modo muito estranho. Aliás, o filósofo ainda acrescenta que o grande *polemarco* teria reunido as “*quatro tribos*” que escolheram os seus respectivos representantes. De qualquer modo, essa é uma questão bem interessante para os historiadores, pois aborda a distinção entre o mito e história para os gregos. Para mais informações sobre esse ponto recomendamos a leitura do seguinte livro: A, ANDREWES. “*The Greek Tyrants*”. London: Hutchinson, 1956.

uma grande revolução política na Grécia, é preciso apresentar um curioso aspecto ocorrido nesse período que corroborou para essa transformação que deu a possibilidade para o surgimento desse novo tipo de *logos*, e ele reside na mudança de atuação da casta dos nobres guerreiros nos campos de batalhas.

5.2

A palavra e a bela ação

Na poesia homérica podemos encontrar vestígios de uma ética heroica que ainda estava vinculada aos *valores individuais* que eram adquiridas em duelos singulares onde cada participante deveria provar as suas competências militares para governar e ser respeitado pelos seus pares e súditos (VERNANT, 1962). Na *Ilíada* essas disputas representavam não apenas a sorte dos guerreiros, mas o destino de toda uma nação. A *habilidade, coragem e astúcia*⁵⁹³ eram qualidades exigidas entres os homens e observadas e controladas pelos *deuses* olímpicos. Além do poder *mnemônico*, que conserva em si as características essenciais para a formação do homem antigo (JAEGER, 1936), A poesia homérica traz em seu bojo todo o imaginário desse pensamento mais arcaico⁵⁹⁴ que destaca algumas qualidades morais e espirituais que ganham forma na *ação* e no *ethos*⁵⁹⁵ do guerreiro grego de modo integrado. Independentemente da *a-historicidade* que muitos helenistas⁵⁹⁶ impõe a poesia homérica, é notório que durante a passagem entre os períodos

⁵⁹³ *Techné, andreas e métis* (Τέχνη, Ανδρεία και Μητις).

⁵⁹⁴ No sentido de mais “antigo”, e não no sentido de período histórico.

⁵⁹⁵ Ethos (ἦθος) caráter moral.

⁵⁹⁶ Para o helenista Geoffrey S. Kirk (KIRK, G.S., “war and the warrior in the homeric poems”, em: VERNANT Jean-Pierre (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968; pp 92). A épica homérica é uma construção ficcional que contém contribuições de diferentes períodos históricos que provavelmente pode estar situada entre um período de 500 anos ou mais! Para ele, esse mundo fascinante apresentado pelo poeta não tem semelhança exata com qualquer cenário histórico (sic). Porém, o próprio helenista reconhece que é possível encontrar na literatura homérica vários elementos que são baseados em fatos históricos que foram comprovados por alguns arqueólogos através de um estudo cuidadoso da *Ilíada* e da *Odisseia* que levaram a encontrar os vestígios da cidade de Tróia, e Micenas entre outros artefatos de guerra que comprovam alguns aspectos historiográficos que podem ser obtidos através dos poemas. Logo, para nós, independentemente dessa polêmica entre especialistas, o mais importante é analisar uma forma de existir e pensar da cultura grega que pode ser constatada na literatura homérica que pode nos ajudar na compreensão entre a transição do período homérico e arcaico no qual aparece o início das primeiras polis.

homérico, arcaico e o clássico esses valores foram agregando outros contornos e matizes. Um exemplo desse fato pode ser constatado na poesia hesiódica, que via o *trabalho* como o *valor* mais importante para educação dos trabalhadores camponeses⁵⁹⁷. De qualquer modo, desde Homero a Platão, podemos encontrar um ponto em comum que perpassa por todo pensamento poético e filosófico antigo, e ele reside na *ética pedagógica* que percorre vários momentos históricos da cultura grega que tinha como fundamento a busca pela *excelência* de todos os seus concidadãos.

Desde os primórdios da cultura helênica, a negação desse princípio era o sintoma da total decadência humana. No caso homérico, todos os valores apresentados são fortemente marcados pelo o sentido da *guerra*⁵⁹⁸. O desejo pela conquista da honra era algo vital para todos os membros da *aristocracia*⁵⁹⁹. Esse prestígio só podia ser obtido através do “*reconhecimento*” de uma memória coletiva que transmitia aos poetas os nomes de alguns poucos mortais que poderiam ganhar a imortalidade através do *elogio ou censura*⁶⁰⁰. A *glória* ou *desgraça* era unicamente alcançadas pelas *ações* de alguns mortais que posteriormente se tornariam versos que seriam cantados e declamados entre rapsodos e aedos por toda a eternidade helênica. Esses poemas traziam consigo o intuito de serem utilizados como *modelos* (paradigmas) para educação dos jovens aristocratas. Curiosamente, esse traço mais antigo da poesia ainda será uma importante referência para os filósofos e sofistas do período clássico⁶⁰¹. O *elogio* e a *censura* se tornarão palavras chave para a *ética filosófica* que surge com o objetivo de nortear a vida social dos atenienses na polis entre o século IV e III. A seguir veremos *in loco* uma passagem no qual o filósofo Aristóteles emprega essas duas noções com o intuito de avaliar as *ações* humanas com o objetivo de encontrar o caminho da *justa medida*⁶⁰² para o *bem* agir:

⁵⁹⁷ HESÍODO, “*Os trabalhos e os dias*” (Ἔργα καὶ Ἡμέραι\ Erga kai Hemérai).

⁵⁹⁸ Πόλεμος (pólemos).

⁵⁹⁹ *Aristokratía* (ἀριστοκρατία), literalmente significa o “*poder dos melhores*” o termo vem de ἄριστος (aristos que significa “excelente” + κράτος (kratos) “poder”) é uma forma de governo na qual o poder político é exercido por membros da nobreza.

⁶⁰⁰ Ἐπαινος ἢ ψόγος (epainos e psógos) elogio e censura.

⁶⁰¹ Vide as obras de Platão, Aristóteles e Isócrates.

⁶⁰² O caminho da “*justa medida*” (μεσότης\mesotes), ou “*meio termo*”, que implica numa espécie de sabedoria prática que Aristóteles chama de phronēsis (φρόνησις). Vide Aristóteles (EN II 6, 1106

[ARIST., *E.N.*] não se censura, contudo, o homem que se desvia um pouco da bondade, quer no sentido do menos, quer do mais; só merece reproche o homem cujo desvio é maior, pois esse nunca passa despercebido. Mas até que ponto um homem pode desviar-se sem merecer censura? Isso não é fácil determinar pelo raciocínio como tudo que seja percebido pelos sentidos; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e quem decide é a percepção. Fica bem claro, pois, que em todas as coisas o *meio-termo*⁶⁰³ é digno louvado, mas que às vezes devemos inclinar-nos para o excesso e outras vezes para a deficiência. Efetivamente, essa é a maneira mais fácil de atingir o meio termo e o que é certo⁶⁰⁴.

De qualquer modo, a vida *honrada e feliz*⁶⁰⁵ é uma conquista que só pode ser mensurada depois da morte. Na *Ética Nicômaco*, por exemplo, o filósofo macedônio afirma também que só é possível analisar se alguém foi ou não *feliz* após o término do seu ciclo de vida. Para ele, o que torna um homem realmente feliz – e a *felicidade*⁶⁰⁶ (*eudaimonia*) dentro desse contexto cultural é sinônimo de *nobreza*⁶⁰⁷ - não são as *ações* empregadas em determinadas situações da vida, mas em todo o seu conjunto que podem ser avaliadas apenas no *post mortem*⁶⁰⁸. O próprio filósofo reconhece o quão paradoxal é essa afirmação, mas para demonstrar a sua tese Aristóteles cita o exemplo do rei Príamo, que depois de uma vida repleta de belos feitos teve que experimentar na velhice os infortúnios que coincidiram com a morte do seu filho, e sucessor ao trono, o príncipe Heitor, e a total destruição da

a 26). Esse ponto será de extrema importância para Aristóteles no campo ético e político. Posteriormente voltaremos a essa questão.

⁶⁰³ Posteriormente veremos como esse termo é central nos estudos sobre política em Aristóteles.

⁶⁰⁴ Em ARISTÓTELES, *Ética Nicômaco*, (1109 b 30). Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4. Um ponto muito curioso nessa passagem é que o filósofo defende categoricamente que o critério para a avaliação das ações depende das circunstâncias particulares. Ou seja, se um menino estiver com muita fome o seu ato pode ser justificado pela *necessidade* de sobrevivência. É uma posição que está muito próxima dos grandes sofistas como Protágoras. Mas, é importante ressaltar que para o pensamento socrático-platônico as circunstâncias particulares não podem serem utilizadas como *critério*, mas sim o ideal de “*Bem*”. Dentro dessa concepção, mesmo com fome, a atitude de roubar seria ainda algo reprovável. Logo, a partir dessa constatação percebemos uma importante diferença entre o pensamento socrático-platônico e aristotélico.

⁶⁰⁵ A redundância aqui é proposital como veremos a seguir.

⁶⁰⁶ *Eudaimonia* (εὐδαιμονία), Plenitude existencial.

⁶⁰⁷ *Kalos kai agathos* (καλός και αγαθός), que significa *belo e bom, ou belo e virtuoso*.

⁶⁰⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicômaco* (Livro VII, 1098 a- 18).

cidade de Tróia⁶⁰⁹. Consequentemente, todas essas tristes ocorrências no final de sua vida produziram uma *mudança*⁶¹⁰ que levou o rei troiano a um fim miserável.

Mas quais foram os *erros*⁶¹¹ cometidos por Príamo que teriam o conduzido a esse triste fim?⁶¹² Essa fascinante questão poderia nos levar a tomar outros caminhos que fugiriam do nosso presente objetivo. Todavia, eu não poderia deixar de assinalar aqui que a ética antiga demonstra que mesmo o menor dos deslizes – como aceitar que seu filho Páris roubasse a esposa do rei espartano Menelau⁶¹³ – pode se transformar em terríveis catástrofes no futuro. A lógica da causa e consequência, que posteriormente foi desenvolvida com mais rigor por filósofos como Platão e Aristóteles parece estar em total consonância com esse princípio ético fundamentado na *guerra* que encontramos nos antigos poemas homéricos, e nos primeiros filósofos gregos. Em Anaximandro, por exemplo, *o embate entre forças* é uma das características que compõe uma *lei* universal que ordena todas as coisas no mundo sensível.

[Simpl. *In Phys.* 24, 17] ... uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte de geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do tempo.⁶¹⁴

Segundo essa sentença, o mundo é composto de *contrários* que *guerreiam* entre si em todos os instantes. A *origem* e o *fim* de todas as coisas estão subordinados à *lei da necessidade*⁶¹⁵ e julgadas pelo poder ordenador do tempo que sempre atua no

⁶⁰⁹ Ibidem (livro IX, 1100 a-5).

⁶¹⁰ *Peripeteia* (περιπέτεια) é um conceito importantíssimo encontrado na *Poética*, que apresenta o sentido de reviravolta.

⁶¹¹ Ibidem. *Harmártia* (ἁμαρτία) erro ou falha.

⁶¹² Não é mera coincidência a relação entre a *Poética* e a *Ética a Nicômaco*, pois ambas as obras estudam as ações (práxis\ πράξις) humanas.

⁶¹³ É importante destacar que esse ato de sequestrar a rainha Helena é uma violação da lei de hospitalidade que havia entre as nações no mundo antigo.

⁶¹⁴ ANAXIMANDRO (*Fragmento* 101). Esse fragmento foi retirado do capítulo III do seguinte livro: KIRK, G. S. – RAVEN, J.C. *Os Filósofos Pré-Socráticos*, tradução de C. A. Louro Fonseca e outros: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2a edição, 1982.

⁶¹⁵ *Kata ton chreon* (κατὰ τὸ χρεόν) como podemos notar na sentença, o filósofo parece expressar que o *mundo sensível* e do *vir a ser* estão totalmente marcados por essa *falta* original que é a característica de tudo aquilo que é mortal e perecível. A relação entre o *ilimitado* (apeiron\ ἄπειρον) e o *limitado* (peras\ πέρας) é a mesma entre o *mundo divino* e o *humano* nos poemas homéricos.

sentido de reparar uma *injustiça*⁶¹⁶ ou *falta*⁶¹⁷. A maioria dos helenistas que interpretam essa passagem cosmológica⁶¹⁸ deixam escapar o aspecto antropológico que parece ter sido profundamente influenciado pela antiga ética homérica que via as *ações dos guerreiros* dentro da relação lógica do seguinte trinômio: *causa, efeito e consequência*. Todos os nossos atos estão sob a estrutura rígida dessa equação. Nas duas obras homéricas podemos notar que a dinâmica das *ações* é regulada pela ordem da *guerra* - *o conflito entre duas forças*⁶¹⁹ - que põe a prova o *caráter* e a *bravura* de cada guerreiro com o intuito de buscar a *excelência* moral que são atributos essenciais para a composição do verdadeiro herói da nobreza grega. No próximo parágrafo veremos um exemplo de como esses duelos individuais estavam marcados por uma determinada forma de disputa que estava associada como uma *ética guerreira* que posteriormente foi alterada para uma forma de *combate coletivo* que foi essencial para o surgimento da *palavra-diálogo*.

No *Canto III* da *Iliada* podemos encontrar a descrição do combate corpo a corpo entre Páris e Menelau que o poeta narra em detalhes. Mas, antes de apresentá-lo, é importante ressaltar que a *guerra* nesse período tinha que respeitar um código jurídico militar bem específico. Havia uma espécie de constituição internacional entre as nações que estabeleciam determinadas regras e rituais que deveriam ser seguidas rigorosamente pelas duas partes da contenda. No duelo que ocorre no *Canto III*, essas características ritualísticas são destacadas em vários versos, pois elas compõem todo o cenário para o combate que será deflagrado entre o representante dos Aqueus, o rei Menelau, e do outro lado, o príncipe troiano Páris. Esse duelo tinha o intuito de encerrar a querela em torno da guarda de Helena e evitar a guerra entre os aqueus e troianos. Mas, no meio do combate a covardia de Páris sobressai aos olhos de todos os aqueus e troianos. E essa fraqueza abre espaço para a *demonstração* da superioridade de Menelau que parte com toda a sua fúria na direção do jovem mancebo, mas a deusa Afrodite intervém⁶²⁰, para o nosso

⁶¹⁶ *Adikia* (*Ἀδικία*) injustiça.

⁶¹⁷ *Harmártia* (*ἁμαρτία*) falta, erro ou falha. Ela é uma característica que marca a mortalidade humana. Todas as coisas que tem uma geração estão sob o domínio dessa “lei não escrita” (*agraphos nomos* \ Ἀγραφοῦ νόμος). Vide Sófocles *Antígona*, 450-59.

⁶¹⁸ É importante ressaltar que o modo de expressão desses primeiros filósofos está ainda conectado com a tradição poética que tinha uma visão holística do mundo.

⁶¹⁹ Conceito que posteriormente será a base para o surgimento do *drama* como gênero literário.

⁶²⁰ Essa intervenção divina é vista com muita desconfiança por muitos especialistas modernos. Por que os deuses intervêm nas questões humanas? Posteriormente veremos como esse mundo da

espanto, e faz com que Páris possa escapar ileso do duelo. Segundo às palavras de Helena, que podem ser encontradas no *verso 400*, o rei Menelau teria saído vitorioso do combate. Aliás, a própria princesa espartana⁶²¹ humilha Páris por sua covardia e culpa a deusa Afrodite por ter intervindo de modo indevido na contenda. Helena reconhece que essa intervenção custará muito caro à nobreza troiana.

A relação com o mundo divino é outra característica que salta aos nossos olhos na leitura da *Iliada*, pois todas as personagens da aristocracia têm um parentesco com os deuses⁶²². Isso fica claro na resposta que Páris fornece à Helena. Segundo ele, o rei Menelau também teve o auxílio da deusa Atena. Enquanto isso, os aqueus liderados por Agamêmnon clamam pela vitória e a devolução imediata de Helena nos últimos versos. No início do *Canto IV* encontramos uma espécie de digressão que apresenta uma *reunião divina*⁶²³ que tem o intuito de avaliar os pormenores da contenda entre as duas nações. E Zeus, nesse momento, interpela os seus pares com a seguinte questão: “*qual curso daremos as coisas? Incitar a guerra atroz ou a paz entre os dois povos?*” essa indagação confirma as palavras ditas anteriormente por

nobreza homérica ainda era amparado por essas divindades olímpicas que era um traço dessa tradição oriunda do período pré-homérico. Para alguns intérpretes esse fato pode ser compreendido como um *eufemismo* inserido por Homero para esconder a covardia ou total despreparo de Páris para o duelo com Menelau. Há ainda a hipótese de que Homero estaria do lado dos troianos. De qualquer modo, essa instância divina é uma questão presente de modo decisivo nas obras homéricas. Porém, ao comparar as duas obras podemos detectar na *Odisséia* um certo *distanciamento* entre homens e deuses. Esse fato pode ser constatado claramente na postura de Odisseu ao trocar a *imortalidade*, ao lado da *deusa Calipso*, pela vida simples como *mortal* em Ítaca, *ao lado* de sua esposa Penélope.

⁶²¹ Essa passagem mostra que Helena foi uma das primeiras mulheres a levantar a voz em um mundo guerreiro totalmente masculino. Isso demonstra que ela não estava vinculada ao papel tradicional que as mulheres desempenhavam nesse período na Grécia.

⁶²² Esse é outro aspecto que tem origem no período pré-homérico. A relação da realeza com o mundo divino, que ocorre também nas culturas egípcia e persa, apresenta uma base para a justificação e validação do poder político. Mesmo com a queda da antiga monarquia, a Grécia, de um modo geral, continuou utilizando a esfera religiosa para manter e organizar a sua constituição sócio-política. Nesse sentido, a poesia, em seu início, desempenhou um importante papel de imprimir essa noção no inconsciente coletivo grego através dos ritos e fórmulas que eram entoados maciçamente entre a população. Um dos seus objetivos nesse período era impor de modo sutil a adesão dessa noção no espírito das classes mais humildes para facilitar o papel da governabilidade do soberano, o rei divino. Vale ressaltar por último que na poesia homérica já é possível rastrear o declínio dessa concepção. Para mais informações sobre essa questão vide o seguinte livro: GERNET, Louis. *Anthropologie de La Grèce antique*. Paris, Flammarion, 1977. Cap. I e II.

⁶²³ A forma como Zeus se dirige aos seus pares nos leva a crer que já havia o emprego das *assembleias* (*Boulé* \Βουλή) - que é um traço característico da formação sócio-política da polis - no período que esse poema foi composto por Homero. Curiosamente, essa forma de expressão utilizada por Zeus no *Canto IV* é muito similar ao que filósofo Platão costumava a utilizar em seus diálogos e nas suas aulas (vide Aristóteles *Ética Nicômaco* I, IV, 5). Essa característica demonstra para nós a total sintonia de Platão com a tradição homérica. O termo *ágora* (ἀγορά) *assembleia*, *lugar de reunião*, é derivado do verbo *agueiro* (ἀγείρω) reunir, e posteriormente torna-se um espaço de grande importância para a resolução dos mais diversos problemas dos gregos. Podemos encontrar o uso *in loco* desse verbo no início do *Canto XX*.

Páris sobre a intervenção divina. Enquanto que Hera, Poseidon, Hefesto, Tétis e Atenas estavam protegendo Menelau, e os aqueus; a Deusa Afrodite, Apolo, Ares, Leto e Ártemis formavam o time divino que davam apoio aos troianos. Todavia, a intervenção de Afrodite a favor de Páris, no ponto mais culminante do duelo, é tida como uma manobra repugnante até mesmo no mundo dos mortais. Para os aqueus essa atitude é interpretada como uma quebra contratual que foi estabelecida em comum acordo entre as partes envolvidas⁶²⁴. O duelo deveria ser definido a partir das *habilidades individuais* de cada um. Mas, como vimos anteriormente, o combate contava também com a *simpatia* dos deuses. Para muitos leitores, esse último quesito pode ser interpretado como algo do âmbito *casual* e do *inesperado* que ocorre de modo totalmente acidental. É importante ressaltar que *os deuses* no mundo homérico não parecem atuar como meras hipóstases⁶²⁵ dos sentimentos humanos. Pelo contrário, elas são a expressão do *mundo dos imortais* através dessas forças *sobre-humanas* como o *destino*⁶²⁶ e a *sorte*⁶²⁷ que atuam independentemente da nossa vontade, mas que podem ou não serem decisivas até mesmo no campo de batalha. De qualquer modo, essa forma de disputa individual era uma prova no qual as *ações* de cada guerreiro necessitavam levar esse ponto em extrema consideração⁶²⁸. O *melhor* guerreiro não é aquele considerado mais forte ou fraco, não apenas do ponto de vista físico ou mental, mas aquele que sabe melhor *agir* sob qualquer tipo de circunstância ao *saber equilibrar* os dois mais importantes traços

⁶²⁴ Os ritos descritos no *canto III* deixam claro que o duelo não deveria ter a intervenção divina. Todas as oferendas destinadas aos deuses trazem esse propósito bem explícito: a vitória deveria ser decidida no fio das espadas, mas a deusa Afrodite intervém e muda o rumo do combate. Há ainda outro aspecto importantíssimo que o poeta parece sugerir sub-repticiamente em seus versos: por um lado ele apresenta, mesmo de modo tímido, o *distanciamento entre o mundo humano e divino* nessa elaboração ritualística, e por outro, que esse distanciamento não é fruto de uma deliberação humana. Essa última hipótese pode ser confirmada com a *assembleia divina* que ocorre no início do *canto IV*.

⁶²⁵ *Hipostatizar* é interpretar como uma existência real algo oriundo da abstração. Ou seja, afirmar algo abstrato como algo material. Para mais informações sobre essa questão indicamos o seguinte artigo: KIRK, G.S., “*war and the warrior in the homeric poems*”, em: VERNANT Jean-Pierre (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968; pp 93.

⁶²⁶ As *moiras* (*Moīrai*), na mitologia grega, são as três irmãs responsáveis pelo *destino humano e divino*. Eram três mulheres com um aspecto fúnebre que tinham a função de *fabricar, tecer e cortar* aquilo que seria o fio da vida de todos *deuses e homens*. Durante esse importante ofício, as moiras utilizavam uma espécie de *Roda da Fortuna*, que era um tear utilizado para se tecer os fios. As voltas da roda posicionam o fio de cada indivíduo em sua parte mais alta ou em sua parte menos desejável que era o fundo, que representavam os momentos de boa ou má sorte dos homens e dos deuses.

⁶²⁷ *Tykhe* (*Τύχη*) *sorte*. Na mitologia grega ainda havia uma divindade chamada Moros que era responsável pela sorte e destino dos deuses e homens. Ele é um daimon filho de Nix (noite) na *Teogonia* de Hesíodo.

⁶²⁸ Essa separação entre o mundo *mortal* e dos *imortais* pode ser configurada dentro desse contexto que deu ensejo para o nascimento do trágico.

da alma humana: a *emoção* e a *razão*⁶²⁹, que para o poeta ambas têm a sua sede no coração (SNELL, 2001). O resultado desse cálculo apresentará *escolhas* que podem levar às *ações* que darão o sentido da *vitória* ou *fracasso* em qualquer disputa. O exemplo desse pressuposto ético homérico pode ser encontrado na história do próprio Aquiles que teve uma vida curta, mas ganhou a *imortalidade* e *glória* através das suas *atitudes*. Em nenhum momento da sua história ele agiu motivado pelo descontrole ou *desmedida*⁶³⁰. Mesmo sendo um mortal, ele pôde se destacar entre todos os homens justamente por saber refrear os seus impulsos⁶³¹. Mesmo a sua tão famosa “*ira*”⁶³², que é cantada no início da *Ilíada* pelas musas, não é de modo algum fortuita. Pelo contrário, dentro da construção da épica homérica, esse sentimento de *revolta* está condicionado a uma espécie de *lei divina* - como foi visto anteriormente em nossa análise sobre o aspecto ético do fragmento de Anaximandro - que age contra qualquer tipo de *atitude* que viole ou ameace o equilíbrio da sociedade humana (MUELLNER, 1996). Nesse sentido, a *ira* de Aquiles, quando aplicada na medida exata torna-se uma força benfazeja, pois ela visa reparar uma injustiça ocorrida anteriormente com a morte de seu querido amigo Pátroclo. Esse aspecto de respeito ao *outro*, que marca a ética no período clássico, fica ainda mais evidente para nós quando comparamos as atitudes desse nobre guerreiro com a de outros personagens como o rei Agamêmnon e o príncipe Páris, pois esses dois são retratados por Homero como homens egoístas que são movidos por suas paixões mais baixas.

No caso do príncipe troiano, mesmo com o auxílio divino, o jovem Páris não pôde evitar o triste legado de um covarde que alcançou a sua má reputação quando ajudou a levar a cidade dos seus pais às cinzas. Há ainda mais um agravante que é o fato de ter assassinado o melhor dos homens, o grande guerreiro Aquiles, com

⁶²⁹ Em Homero os dois termos correspondentes em grego são: *Thymós* (θυμός) e *nous* (νοῦς). O primeiro carrega diversos sentidos no período homérico, mas no geral ele está voltado para as emoções na acepção mais recorrente do termo. Enquanto que *nous* desempenha a capacidade de abstração através das “*imagens*”.

⁶³⁰ *Hybris* (ὕβρις).

⁶³¹ Vide *Ilíada*, canto I.

⁶³² *Mênis* (Μῆνις). No dicionário Liddel & Scott esse termo aparece com o sentido de *indignação*. Para nós, essa interpretação, sobretudo no contexto da épica homérica, é mais coerente com a construção moral proposta pelo poeta. Esse sentimento de revolta que é provocado por uma circunstância injusta, indigna ou revoltante, traz em seu bojo a importância da *amizade* para a construção sócio-política da cultura helênica, que será de extrema importância para a construção ética da *falange hoplita* no qual o guerreiro corajoso é aquele que daria a vida para proteger o seu companheiro de armas. Posteriormente voltaremos a essa questão.

uma flecha, e não com uma espada em punho firme. Esses exemplos são mais que suficientes para a sua condenação no tribunal do poeta que expõe graciosamente o preço que deve ser pago por aqueles que são controlados por suas *emoções* de modo desmedido. É essa a *imagem* que o poema homérico imortalizou para a posteridade grega: a de um rei incompetente que é guiado por sua vilania, e de um jovem impulsivo e fraco que não foi adequadamente *educado*. Um rei e um príncipe. Essas duas figuras simbolizam dois importantes aspectos da vida humana e política no mundo da aristocracia. Em relação a Páris, que representa a juventude, que é uma fase intermediária entre a infância e a vida adulta, a crítica do poeta parece atuar de modo mais incisivo. Pois, o jovem, mesmo com a *sorte divina* que herdou dos seus antepassados, não foi suficientemente *prudente* e, por conta das suas *paixões*, pôs em declínio toda a estrutura sócio-política de sua cidade natal. Portanto, a educação homérica tinha como pressuposto as seguintes lições para todos os gregos: primeiramente formar os *melhores* homens com o intuito de garantir a *felicidade* (*eudaimonia*) plena da cidade que só pode ser adquirida através de uma *boa conduta*. Em um segundo momento, a poesia atuaria como um instrumento, um espelho retrovisor, que visava evitar que os jovens seguissem o mesmo destino do príncipe Páris ou do rei Agamêmnon, que são, cada um ao seu modo, os dois exemplos paradigmáticos de *desmedida* que geram todas as *injustiças* naquele contexto sócio-político. Ou seja, um jovem nobre mal-educado no passado poderá ser no futuro um péssimo governante. Para termos uma noção da importância que os gregos davam para o processo de formação dos políticos, o biógrafo e historiador Plutarco, no livro X da *Moralia*⁶³³, afirma que sem educação⁶³⁴ jamais um homem poderá se tornar um bom governante. Aliás, ele é o mesmo que afirma a importância da poesia, antes mesmo do estudo da filosofia, para a formação dos jovens da aristocracia do seu tempo⁶³⁵. O objetivo de ambas deve auxiliar os jovens a alcançar a sua maturidade para o alcance de uma *vida plena*⁶³⁶ em conformidade com os

⁶³³ Em PLUTARCO, *Moralia*, livro X (728 a). “Para os governantes mal-educados” (Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον).

⁶³⁴ *Apaideutos* (ἀπαίδευτος).

⁶³⁵ Em PLUTARCO, *Moralia*, livro I.

⁶³⁶ *Philosophia biou kybernetes* (Φιλοσοφία Βίου Κυβερνήτης), o amor pela sabedoria é o guia da vida. É através desse famoso epíteto que Pierre Hadot vai defender a tese de que as escolas filosóficas na antiguidade tinham o objetivo de buscar a melhor alternativa para o homem alcançar a sua plenitude existencial.

princípios que regem a *harmonia da cidade*⁶³⁷. Logo, os exemplos retirados das épicas homéricas até o período helenístico deveriam seguir essa orientação pedagógica. Mas, eis que surge mais uma questão: como a poesia homérica poderia ser tão eficiente na educação dos jovens nobres? Como vimos anteriormente, o olhar arguto da poética homérica apresenta a junção de dois ciclos da formação humana, a saber: a *juventude* e a *maturidade*, pois ambas são complementares no processo de construção do homem político na aristocracia grega de um modo geral, e que tem como ideal comparativo a imagem do nobre Aquiles que serve como um *paradigma ético* entre as personagens do rei Agamêmnon e do príncipe Páris. Para o sucesso de tal objetivo, o poeta tinha que *contrapor* em seus versos os *vícios e virtudes* que se expressavam nas *ações* de cada um desses personagens que representam a nobreza que tem o poder sobre o destino de cada cidade. E são essas características que fazem jus ao seu famoso epíteto, que podemos encontrar na *República* de Platão⁶³⁸, que diz que poeta é o primeiro educador dos gregos. Antes mesmo do grande filósofo ateniense, ele já expunha em versos os efeitos das *ações* que não foram devidamente refletidas. Ao apresentar esse desvio, através do seu espelho literário, ele também aponta uma direção que deverá ser seguida para encontrar o alcance da glória eterna dos mortais⁶³⁹. Talvez seja esse o maior legado que a poesia homérica fornecerá aos poetas trágicos posteriormente: demonstrar o

⁶³⁷ Vide ARISTÓTELES, *Política* (livro III, 1288 a-b). O filósofo afirma nessa passagem que um dos seus interesses visa encontrar qual é o *melhor* tipo de constituição política. Na primeira parte do estudo ele observa que a *virtude* do homem, do cidadão e da cidade são totalmente equivalentes entre si. E ele parte a sua afirmação da seguinte premissa: é evidente que do mesmo modo o homem, e pelos mesmos meios que homem se torna *bom*, também se pode constituir uma cidade aristocrática ou monárquica, de modo que a educação e os costumes que fazem um *homem bom* serão mais ou menos as mesmas que são utilizadas para um homem tornam-se apto para ser um homem de Estado ou rei. A partir disso podemos notar como a ética e política estão sob o mesmo diapasão.

⁶³⁸ PLATÃO, *República*, livro X, 606 C.

⁶³⁹ A busca pela glória (κλέος, kléos) ou notoriedade era algo tão importante para os gregos que há um fragmento de Heráclito que expressava essa característica do mundo antigo: “as musas jônicas dizem expressamente que a massa e os aparentemente sábios seguem os aedos do povo e baseiam-se em seus costumes mesmo cientes de que muitos são os maus, poucos os bons, e que só os melhores a glória perseguem. Uma só coisa contra todas as outras escolhem os melhores, a glória eterna dos mortais; a massa, porém, está empanzinada como o gado.” (Frag. XXIX – Clemente de Alexandria, *Stromata*, V, 59.) retirado do seguinte livro: HERÁCLITO: *Fragmentos Contextualizados*. Ed. Bilíngue, trad. e comentários Alexandre Costa. Rio de Janeiro, Difel, 2002. É importante lembrar que o radical dessa palavra, segundo Lidell & Scott, está associado ao ato de *ouvir*. Ou seja, esse termo carrega implicitamente o significado de “*ouvir algo ao seu respeito*”. A partir disso, é possível constatar a profunda importância da tradição oral. Sobretudo, nesse contexto em que Heráclito faz menção a esse fato em sua sentença. Pois, como vimos anteriormente, a única forma de alcance dessa glória é através do canto dos aedos e rapsodos. Neste sentido, o fragmento de Heráclito é de extrema importância para compreendermos o sentido que carrega a *glória* para os antigos gregos.

encadeamento dos fatos e as motivações que movem cada uma das personagens na trama construída pelos *deuses*. E consequentemente, obter uma espécie de *cosmo visão* sobre as *falhas* no sentido da incapacidade dos homens em reconhecer o que é realmente *certo* através de uma orientação precisa através desse espelho poético. Aliás, Aristóteles afirma na *Poética*⁶⁴⁰ que a *falha*⁶⁴¹ na tragédia não é oriunda de um desvio moral, mas de uma deficiência da própria natureza humana⁶⁴². No capítulo seis ele acrescenta ainda que a definição *trágica* ocorre através da *ação*. Dito de outro modo: é através da *ação* que unicamente o homem pode se reconhecer como tal. De qualquer modo, a sua posição está em consonância com uma ideia, que podemos encontrar na épica homérica, que afirma que os homens são apenas meros joguetes nas mãos das *forças divinas*. Logo, se faz necessário desenvolver uma cartografia para navegar no mar tempestuoso da vida. Sem ela, o homem estaria totalmente à deriva e desprotegido como uma criança perdida na selva. O famoso preceito delfico que dizia “*conhece-te a ti mesmo*”, que influenciou posteriormente o pensamento socrático, já apontava um imperativo ético que mostrava que o homem deveria voltar-se unicamente para uma reflexão sobre as suas próprias *ações* com o objetivo de alcançar a sua plenitude existencial. Esse é o caminho que os gregos antigos construíram para não mergulharem numa vida totalmente niilista. Aliás, essa preocupação pode também ser encontrada nas mais diversas obras da literatura antiga. Logo, foi importante que o homem grego descobrisse uma forma de afirmar a sua existência mediante uma das únicas verdades que de fato podemos conhecer nesse mundo: a natureza humana é mortal. Nesse sentido, ao expor os problemas da relação entre *homens e deuses*, Homero torna-se a mais importante referência para a construção da mentalidade grega, e até mesmo para o pensamento ético que será desenvolvido pelos tragediógrafos, comediógrafos, sofistas e filósofos no período clássico.

⁶⁴⁰ ARISTÓTELES, *Poética* cap. XIII.

⁶⁴¹ *Harmártia* (*ἀμαρτία*) falta ou erro.

⁶⁴² A partir dessa afirmação é possível extrair uma concepção de trágico do pensamento do filósofo. Essa é uma posição muito discutível, mas não é em hipótese alguma descartável. Não é porque não encontramos nenhuma teoria sobre essa questão – strictu sensu – nas obras de Aristóteles que poderemos afirmar categoricamente, como querem alguns alemães como Albin Lesky, que não haja uma teoria sobre o pensamento trágico na antiguidade. Em nosso próprio trabalho apresentamos alguns elementos que vão desde a obra homérica que podem nos ajudar a encontrar uma teoria para defender uma posição contrária. A seguir apresentaremos mais alguns importantes indícios para essa hipótese.

O *autocontrole* das emoções⁶⁴³ era outro aspecto evidenciado por Homero ao se referir a nobreza dos grandes heróis na sua épica pedagógica. Em diversos pontos da *Ilíada* o poeta ressalta essa atitude como uma *virtude* que ajudava a compor a *beleza do melhor* dos aqueus, o valente Aquiles⁶⁴⁴. Essa disposição espiritual estava reciprocamente em conexão com as *habilidades*⁶⁴⁵ de combate necessárias para qualquer guerreiro através do manuseio de armas como a espada, escudo e a lança. Mas, dentro desse contexto da épica homérica, uma das qualidades de maior destaque para a classe dos nobres, que são apresentadas pelo poeta, inclui o *domínio da arte de equitação*. Para termos uma noção da dimensão dessa importância, basta constatar que dois dos termos mais recorrentes na *Ilíada* é o uso do verbo *domar*⁶⁴⁶, que é empregado justamente para ressaltar a capacidade humana de *domesticar* um dos animais essenciais para a vida dos gregos - e que é outro termo de maior destaque no poema -, o cavalo⁶⁴⁷. Em quase todos os cantos, o poeta ressalta a relevância do emprego desse mamífero em vários aspectos da cultura helênica. A sua maior influência foi no âmbito *econômico* e *militar*. Os altos custos para manter e domesticar esses animais restringia a arte de equitação para os poucos proprietários de terras que pertenciam à classe dos nobres⁶⁴⁸. E esse fato é mais um indício, que corrobora a hipótese que apresentamos anteriormente, de que a epopeia homérica era um projeto pedagógico que estava voltado essencialmente para uma elite aristocrática que estava no controle do poder econômico, e que de certa forma ainda guardava laços sanguíneos e afetivos com a constituição política anterior ao

⁶⁴³ *Sophrosyne* (Σωφροσύνη) era considerada por muitos gregos como uma espécie de *daimon* que estimulava o autocontrole. Enquanto que deusa Afrodite ficou conhecida na antiguidade como uma divindade responsável por fomentar as paixões desenfreadas. Vide o caso do sequestro de Helena por Páris que culminou com a destruição da cidade de Tróia na *Ilíada*.

⁶⁴⁴ Vide *Ilíada* (canto I v: 340). Homero nesses versos apresenta a ponderação do bravo Aquiles mediante a covardia de Agamêmnon que envia um grupo de soldados à sua tenda para sequestrar a sua companheira, a jovem Briseida, que foi conquistada pelo nosso herói em um butim.

⁶⁴⁵ *Técnica* (τέχνη) *téchne*. Esse termo remete para qualquer procedimento que busca um determinado resultado.

⁶⁴⁶ *Damazo* (δαμάζω), *submeter ao julgo, domar, amansar e domesticar*. No caso passivo há também o significado de *forçado* ou *seduzido*.

⁶⁴⁷ *Hippos* (ἵππος) *cavalo*.

⁶⁴⁸ Vide a obra de Xenofonte “*Da equitação ou arte da cavalaria*” (2.2-3). Nesse livro, o escritor grego ressalta que a arte da equitação era uma atividade praticada apenas pelos membros da elite ateniense que pertenciam a uma minoria que detinha o *poder político, militar e econômico* da polis. Esse traço é de extrema importância para nós, pois isso prova que mesmo com a queda da realeza micênica um pequeno grupo de guerreiros que certamente eram oriundos da antiga realeza micênica distribuiu o poder através de uma divisão que levava em consideração a condição econômica de seus membros, pois esse aspecto é essencial, sobretudo nesse período, para o cidadão poder desempenhar a atividade militar que era o fundamento do controle político, vide o caso de Péricles que era líder político e estrategista (general) de Atenas. Posteriormente voltaremos a comentar esse ponto.

surgimento da *Democracia* na Grécia. A arte de equitação é uma herança que une esses dois momentos políticos na história grega, e esse fato pode ser verificado em diversos exemplos da mitologia helênica, que abrange do período arcaico até o clássico, no qual podemos verificar a relação de várias divindades olímpicas com esse precioso animal. É óbvio que os antigos aedos ajudaram a propagar admiração do cavalo no imaginário popular grego com o intuito de imprimir respeito aos que detinham o controle dessa dádiva divina⁶⁴⁹. Em vários mitos⁶⁵⁰ é possível detectá-lo numa posição privilegiada que concomitantemente revelava não apenas o seu valor, mas também o *prestígio* e a *destreza* do seu condutor, o *nobre cavaleiro* que carregava a habilidade de *domesticá-lo*, e de tê-lo como um aliado na frente de batalha. O caso mais emblemático que os gregos criaram para imortalizar essa *imagem* idealizada está contido no mito do centauro Quíron⁶⁵¹. Essa figura lendária, que é metade homem e outra metade cavalo, é a síntese perfeita que simboliza o prestígio que a *arte da equitação* exercia entre a nobreza grega. Essa criatura era tida como uma das mais *famosas* e *sábias* entre a classe dos centauros na mitologia. Em detrimento disso, a sua filiação está associada ao panteão dos deuses olímpicos que formam a religião difundida pela nobreza. A sua sabedoria lhe conferiu o ofício de ser o maior *educador* entre os seres mitológicos gregos. Xenofonte, que é conhecido por ter sido mercenário e discípulo de Sócrates – e pertencente a uma das famílias mais influentes em Atenas⁶⁵² – escreveu um livro intitulado *Sobre a*

⁶⁴⁹ Podemos encontrar em vários mitos a imagem do cavalo relacionado com o mundo divino e dotados de poderes especiais, a seguir apresentaremos alguns exemplos: 1) Quíron, um centauro, filho de Cronos, que atuou como tutor de Aquiles. 2) *Pegasus* o cavalo alado, filhos de Poseidon e Medusa. Mais tarde, ele foi transformado por Zeus na *constelação de Pégaso*. O cavalo desempenhou um papel central nos grandes festivais cívicos no mundo antigo, como os jogos de *Panathenaios* em Atenas e os Jogos Olímpicos em Olympus, onde participava de corridas de carros e corridas individuais. No quinto século em Tebas, o poeta lírico Píndaro imortaliza as vitórias dos cavalos e cavaleiros nos jogos Ístmicos, Olimpo, *Píticos*. O entusiasmo ateniense para o cavalo também foi ressaltado em muitos edifícios civis e religiosos que estavam cobertos com pinturas e esculturas de cavaleiros e cenas de batalha. Todos esses indícios coletados na arte e arquitetura são importantes para nós, pois apresentam as proezas dos guerreiros gregos na batalha, não apenas durante o período arcaico, mas também no período clássico e helenístico. É possível encontrar várias obras que relatam essa faceta, por exemplo, a sepultura estela de *Dexileos* (394/3 BC), que mostra o jovem cavaleiro em batalha em um cavalo de elevação com o inimigo debaixo dele encolhido. Da mesma forma, são famosas as representações de Alexandre, o Grande, e seu famoso cavalo *Bucephalos*, como a do par montando para a batalha no Alexander Mosaico na Casa do Fauno, Pompéia. Essas diversas representações do cavalo tem o intuito de demonstrar sua importância na guerra, e a centralidade desta criatura na vida cívica, religiosa e econômica da cidade.

⁶⁵⁰ Vide nota anterior.

⁶⁵¹ Quíron foi um centauro que atuou como o *educador* de Aquiles. Neste sentido, a mitologia grega foi muito eficiente para imprimir os valores da aristocracia através dos aedos e rapsodos.

⁶⁵² Em ESTREBÃO, *Geografia*, Livro IX, Capítulo 2, 7. Nessa passagem o geógrafo relata a batalha de Délio, que ocorreu por volta de 424 a.C, no qual os atenienses são derrotados pelas tropas tebanas.

caça, no qual enumera vinte e uma figuras lendárias que foram educadas por esse centauro. No capítulo I, além dele nomear todos os heróis que tiveram Quíron como pedagogo, ele também fornece uma preciosa informação ao apresentar o conteúdo programático e pedagógico para a classe dos cavaleiros em Atenas. Para se tornar um *bom herói* o jovem nobre deveria estudar as seguintes especialidades: *artes de caça, combate, equitação e música*. Podemos notar que todas essas disciplinas estavam vinculadas à formação *militar e política*. Ambas essenciais para o domínio político do âmbito interno e externo da política grega.

Na listagem apresentada por Xenofonte, sobre os alunos ilustres de Quíron, é possível encontrarmos o nome do guerreiro Aquiles. Essa relação pedagógica, e poética, não é de modo algum fortuita. Vimos anteriormente como Aquiles representava o modelo de herói na épica homérica. Logo, era de extrema importância, para fundamentar esse projeto pedagógico voltado para a nobreza, que esse mito de Quíron fosse esculpido de modo que estivesse associado intimamente à imagem de Aquiles para surtir o efeito esperado de persuasão e respeito, por um lado, no imaginário dos jovens nobres, e por outro, na população com o intuito de imprimir submissão à classe dominante. A partir dessa constatação é possível compreendermos a utilização da mitologia para controle e produção de subjetividade⁶⁵³. Uma das funções da poesia desde o período pré-homérico era de *publicizar*, através de técnicas mnemônicas e melódicas, esses ideais difundidos pela aristocracia que sempre esteve presente na antiga realeza. Logo, a estrutura do poder vigente durante esse período, que abrange da monarquia micênica até o início do surgimento da Democracia, pode ser representada e inserida no inconsciente coletivo grego através da poesia na reunião de apenas duas imagens: a do *homem nobre* e do *cavalo*. São esses dois ícones⁶⁵⁴ unidos que simbolizam o poder militar, político e econômico de mais alto valor da cultura helênica.

Após uma retirada em massa, dos sobreviventes atenienses, o filósofo Sócrates teria socorrido Xenofonte que teria caído do seu cavalo.

⁶⁵³ Para Guattari, cada indivíduo ou grupo social cria o seu próprio sistema de modelização da subjetividade. Ou seja, uma espécie de cartografia que é desenvolvida a partir de inscrições cognitivas, míticas, ritualísticas, sintomatológicas, a partir da qual ele demarca a sua posição como homem no mundo. Para mais informações sobre essa questão vide: GUATTARI, F. *“Caosmose: um novo paradigma estético”*. São Paulo: Editora 34, 1992.

⁶⁵⁴ Esse termo vem de *eikon* (εἰκών) e significa uma representação imagética. Para a semiologia e a semiótica o ícone é um signo que representa outro objeto por semelhança.

A façanha em torno desse lendário animal marca uma forma de combate, que foi imortalizada por Homero, e que também fez parte da construção imagética efetuada pela casta guerreira que assumiu o lugar do rei (*ánax*) com a queda da antiga realeza micênica. Esses hábeis condutores de carros, que são conhecidos como os primeiros cavaleiros (*hippeis*)⁶⁵⁵ de combate na Grécia, era uma importante herança de uma estratégia militar que marcou a construção da épica e da consciência coletiva grega, pelo menos dentro do âmbito da aristocracia, que eram responsáveis por imprimir seus valores para o resto da população. Segundo o helenista britânico Geoffrey Kirk (KIRK, 1962), esses primeiros carros de combates surgiram no contexto pré-helênico a partir do contato comercial com algumas culturas da Ásia Menor, como a civilização Hitita, por volta do século XVI a.C, esses povos teriam sido os primeiros a utilizar esses animais nos campos de batalha. Devido aos altos custos na criação desses animais, a arte da equitação ficou restrita à nobreza.

Como vimos anteriormente, a construção do herói homérico era baseada em habilidades *individuais* que eram decisivas, não apenas no campo de batalha, mas para a formação do *homem político*⁶⁵⁶. No livro IV da *Política*, Aristóteles afirma que as primeiras constituições baseavam o seu poder militar na *cavalaria* que era mantida por uma oligarquia formada por poucos nobres. E a partir dessa constatação podemos encontrar mais um elemento que comprova a relação dessa classe com o poder político⁶⁵⁷. Posteriormente, com a necessidade de utilização da infantaria⁶⁵⁸, a base estrutural que formava o poder do Estado foi ampliada. Não sabemos de fato como essa transformação ocorreu, mas encontramos alguns indícios fornecidos pelo próprio filósofo⁶⁵⁹ que indica que a pressão popular pode ter sido um dos fatores

⁶⁵⁵ *Hippeis* (ἵππεύς) cavaleiros que formavam a cavalaria militar grega.

⁶⁵⁶ Para o cientista político inglês Ernest Barker, o sentido do valor do indivíduo foi uma característica do desenvolvimento do pensamento político grego antigo. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: BARKER, Ernest. “*Greek Political Theory: Plato and his predecessors*”. New York: Taylor and Francis, 1951; cap.1, pág. 2.

⁶⁵⁷ Vide ARISTÓTELES, *Política*, livro IV, 1289 b.

⁶⁵⁸ Ibidem, livro III, 1280 a. nessa passagem o filósofo afirma categoricamente que o desequilíbrio entre ricos (minoria) e pobres (maioria), é o que vai gerar o deslocamento de poder entre a *oligarquia* e a *democracia*. A maioria massacrada pela opressão de poucos estimula o processo de disputa de poder político com a classe de nobres. E com a necessidade de regimentos para o pronto emprego na guerra com outros povos é óbvio que a aristocracia teve que ceder às pressões populares. Em contrapartida, a classe aristocrática abre esse espaço político com a prerrogativa de que esses novos membros pudessem participar ativamente na formação de regimentos para a atuação na guerra.

⁶⁵⁹ As inúmeras derrotas sofridas pelos gregos podem ter sido um dos motivos para ceder às pressões populares.

que corroborou para essa abertura política através da necessidade do próprio governo depender do auxílio, cada vez maior, de combatentes de outras classes sociais para compor as fileiras para o emprego na guerra.

5.3

A fala compartilhada

A mudança para essa nova forma de combate ocorre a partir do início de VII a. C (ANDREWES, 1956) quando os gregos começaram a utilizar formação em *falange*⁶⁶⁰ com o uso de armaduras mais pesadas na infantaria, e esse poderoso agrupamento militar era conhecido na antiguidade como a formação de combate *hoplita*. As características de maior destaque dessa mudança de atuação no campo de batalha estão nos seguintes quesitos: novo tipo de lança, transformação no formato do escudo e na formação de combate em *grupo*. Ao invés de basear a força da estratégia militar em lutadores individuais, como podemos verificar em algumas partes da *Ilíada*, esses guerreiros operavam de modo coletivo através da formação de um bloco único. Na forma de combate antiga, o guerreiro carregava lanças sobressalentes que eram lançadas à uma certa distância na direção do seu oponente. A espada só era utilizada em um combate mais próximo se por acaso essa técnica não surtisse o efeito esperado. E por esse motivo, a armadura para a sua defesa nesse período não era tão elaborada, como na forma de combate *hoplita*. Apenas o seu escudo era a sua maior proteção, e ele tinha na parte interna um único suporte para apoiar a mão que estava conectada a uma espécie de correia que estava amarrada no pescoço do guerreiro, e que ligava até a parte interna do escudo. Se fosse necessário, o combatente poderia deixar a proteção do escudo para pendurá-lo pela sua cinta e ter as suas mãos livres, ou, se porventura decidir fugir, ele poderia também utilizá-lo apoiado no cinto para proteger as suas costas durante o deslocamento. A seguir veremos uma descrição da forma de combate antiga que foi apresentada por Homero no canto XXIII da *Ilíada*. Esse duelo, entre Diomedes e

⁶⁶⁰ *Phálox* (φάλαγξ). Essa é uma importante e antiga tática militar de guerreiros que formam um bloco retangular que caminha em direção dos seus inimigos com o intuito de esmagá-los com as lanças e escudos.

Ajax, é uma simulação de combate que faz parte dos ritos fúnebres dedicados à memória de Pátroclo que foi morto pelas mãos de Heitor:

[HOMERO, *Ilíada*] “Convido dois guerreiros, dos melhores, ambos revestido de arnês, portando armas de bronze pontiagudo, a provar-se um ao outro perante o povo. Aquele que, primeiro, a pele do outro esflorar através da couraça, tirando lhe sangue escuro, este a trácia espada ganhará, cravejada de prata, por mim conquistada a Asteropeu, belíssima; ambos pugarão pelo arnês de Sapérdon; com banquete esplêndido na tenda honrarei. Disse. O Telamônio Ájax se apresenta, um gigante. Diomedes Tideide, fortíssimo, também. Os dois, em armas, saem, cada um do lado para o centro convergindo, ávidos de lutar, com mirada veloz. De espanto, os Aqueus todos pasmam. Um contra o outro, avançam; se acometem três vezes, três vezes se entrechocam. No escudo panequilibrado, Ájax golpeia, e não chega a atingir a pele encouraçada do Tideide; este, por cima da mega-adarga, estava por ferir a gorja do outro, com a fulgente lança. Ciosos de Ájax, os Dânaos clamam pela suspensa da lide, pedindo prêmio igual a ambos. Mas ao Tideide Aquiles deu a megaespada, com o talim e bainha bem-lavrados. Aquiles, na arena põe, como disco, massa de ferreiro grosseiro; lançando-a, Eecião provava a sua força. O Peleide, depois de ter matado, enviou às naus o disco, mais outros bens. Ereto, diz para os Argivos: apresentem-se aqueles à prova concorrer. Se o que vença possuir férteis, fartas, glebas, mas afastadas, ferro, por um lustro, não vai faltar. Pastor, ou lavrador, à polis não terá de compra-lo: há de sobra.”⁶⁶¹

O caráter ritualístico desse duelo revela uma forma de combate que estava totalmente centrada nas aptidões de cada indivíduo. No caso da nova formação em falange, a armadura utilizada para defesa era muito mais elaborada, e consequentemente, também mais pesada. E isso tirava a agilidade do combatente em um combate de plano mais aberto. A peça principal nessa nova indumentária para guerra era uma couraça de metal - ou tiras de metal- que eram totalmente presas

⁶⁶¹ HOMERO, *Ilíada* canto XXIII v: 800-835. Tradução de Haroldo de Campos.

entre si, e que cobriam o peito e a maior parte da barriga. A grande novidade estava na constituição e no uso do escudo. Nesse novo emprego, o escudo não tinha um suporte de ligação que era conectado no pescoço, como vimos anteriormente. Na posição normal, ele apenas cobria o lado esquerdo do corpo do guerreiro, pois a outra parte era utilizada para proteger o lado direito do outro companheiro de armas que permanecia ao seu lado em uma perfeita linha defensiva. O sucesso dessa estratégia consistia em manter a linha unida a todo custo.

Com essa nova tática, os guerreiros *hoplitas* precisavam trabalhar *harmoniosamente* em grupo para formar uma espécie de muro intransponível durante as incursões na frente de batalha. Outra característica desse novo escudo era o fato de ele não proteger totalmente o corpo do usuário. Ou seja, ele era um fardo que precisava ser carregado para manter a proteção do seu companheiro, e a formação firme na linha de frente. Se porventura, um dos *hoplitas* tivesse a triste ideia de fugir ou fraquejar em algum momento, ele seria responsável por colocar em risco toda a formação da falange⁶⁶². A lança, que antes era utilizada como um projétil, durante as incursões em campo aberto, nessa nova tática de combate é utilizada de forma firme na altura que possa atingir o pescoço do oponente na linha de frente dessa formação. Se por acaso a lança falhar, o guerreiro ainda tem a sua disposição uma espada curta que pode ser empregada numa circunstância em que o inimigo esteja mais próximo para um combate corpo-a-corpo.

A diferença mais notável entre as duas formas de combate é que o *hoplita* só pode combater dentro dessa linha de formação. Logo, para o sucesso dessa tática é fundamental o perfeito *entrosamento* entre os membros dessa nova formação de combate. Outro detalhe notável é que a segurança de cada guerreiro reside na *responsabilidade* de todos os membros componentes da linha. Essa característica, que se fundamenta na *confiança* e o *respeito* pelo *outro*, inaugura uma nova concepção de *coragem* que será exaltada por poetas como Tirteu e Platão⁶⁶³. O

⁶⁶² Vide em HERÓDOTO, “*Histórias*”, livro IX, cap. 70 o relato do historiador sobre o que acontecia com um combatente que agia de modo covarde em Esparta.

⁶⁶³ Vide PLATÃO, “*Laques*”, (181e-183d). Nesse diálogo, além do filósofo apresentar o conceito de coragem (*andreia* \ *ἀνδρεία*), ele também fala sobre a importância desse tipo de treinamento militar (*hoplomakhía* \ *ὁπλομαχία*) na formação dos jovens atenienses. Esse registro é de extrema relevância para nós, pois apresenta alguns pontos sobre essa forma de combate militar. Na “*República*”. Livro IV (429 a), o filósofo discorre sobre o conceito de coragem. Em DL, “*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*”, livro II, cap. V, 2, podemos encontrar a famosa história de bravura de Sócrates que foi

homem corajoso, dentro desse novo contexto, não é aquele antigo herói homérico que prova as suas capacidades singulares no campo de batalha, mas naquele que não recua e que se mantém firme na sua posição protegendo o seu companheiro a todo custo⁶⁶⁴. O objetivo dessa nova tática era desarticular as fileiras inimigas, mas para isso ocorrer com máxima eficiência era necessária muita prática de trabalho em equipe. E essa característica é responsável por propiciar uma grande transformação nas práticas sociais dos helenos.

O antigo método de combate, que vimos anteriormente nas exposições sobre a épica homérica, estava marcado pela habilidade individual de cada guerreiro⁶⁶⁵. Mesmo dentro de um combate em massa, algum bravo militar como Aquiles, por exemplo, poderia atirar a sua lança na direção de um único inimigo, e após essa investida, e caso esse primeiro ataque não obtivesse êxito, o duelo era definido corpo-a-corpo através de uma luta entre espadas. Dentro desse contexto, a indumentária para combate tinha que ser mais leve para dar flexibilidade e velocidade no campo de batalha. É importante ressaltar que esse artifício descrito nos poemas homéricos não apresenta apenas uma construção poética para dar destaque aos seus heróis, mas ela revela uma forma de combate que antecede ao período de surgimento da formação em falange da infantaria hoplita. A questão que surge para nós é: quando esse tipo de combate apareceu entre os gregos?

Para o historiador inglês Antony Andrewes (ANDREWES, 1956), esse tipo de formação tática teria sido utilizado pela primeira vez no início do século VII no sul da Grécia, na região do Peloponeso. O helenista apoia a sua hipótese em algumas pinturas antigas, e nos fragmentos escritos de Arquíloco e Tirteu⁶⁶⁶. Esses dois poetas descrevem algumas cenas em seus versos que fornecem algumas evidências sobre o emprego da indumentária hoplita. As mudanças ocorridas nessas duas formas de combate também trazem no seu bojo profundas mudanças no contexto

também citada por Estrebão. Para os fragmentos de Tirteu vide: TIRTEU fr. 5 que está no seguinte livro: BARNSTONE, WILLIS. *"Greek Lyric Poetry"*, Introduction by William McCulloh. New York: Bantam Classics, 1962; pág. 18.

⁶⁶⁴ Ibidem.

⁶⁶⁵ Vide o subcapítulo anterior.

⁶⁶⁶ Sobre esses dois poetas há dois livros que apresentam de modo cuidadoso os seus respectivos fragmentos. O primeiro é: BRUNHARA, R. *"As Elegias de Tirteu"*. São Paulo: Editora Humanitas, 2014. E o segundo: CORRÊA, Paula da Cunha. *"Armas e Varões: a guerra na lírica de Arquíloco"*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

sócio-político grego. Como foi visto anteriormente, o método individual de combate está inteiramente voltado para o método militar da aristocracia, no qual a massa do povo é de pouca importância, e a responsabilidade dos combates é efetuada unicamente por uma classe de especialistas militares oriundos da nobreza que podem arcar com as despesas dos equipamentos necessários para a guerra. Enquanto que o método tático da falange precisa de uma base mais ampla, um maior número de combatentes treinados e acostumados a atuar de modo *coletivo*. E nesse contexto, não há mais espaço para as proezas individuais, que antes representava o ideal de *coragem* para a nobreza. A relação hierárquica, que antes era totalmente verticalizada, nessa nova forma de combate necessita do *diálogo* e do mútuo respeito entre os *irmãos de armas*. Caso contrário, seria impossível estabelecer uma união entre todos os membros da falange.

Infelizmente, não temos muitas informações disponíveis sobre a origem dessa tática entre os gregos, mas no período clássico os hoplitas eram oriundos de uma espécie de classe média⁶⁶⁷ que foi sendo formada por pequenos produtores. Há muitas divergências sobre essa questão entre os especialistas de História Antiga.⁶⁶⁸ É notório que em algumas partes da *Ilíada*⁶⁶⁹ é possível encontrarmos indicações sobre o emprego de alguns combates em grupos, mas não há menção do emprego dessa estratégia nas obras homéricas. A partir desses indícios, o que podemos afirmar é que esses combates em massas relatados pelo poeta podem ter sido o embrião para a formação mais robusta e equipada da famosa falange hoplita posteriormente. De qualquer modo, o único relato que temos mais consistente sobre essa questão pode ser encontrado em detalhes no livro IV da *Política* de

⁶⁶⁷ Esse indício nos leva a hipótese de que o lendário “rei” Íon possa ter sido um guerreiro pertencente a esse grupo.

⁶⁶⁸ Para o antropólogo escocês Andrew Lang, é possível encontramos combates em massas na *Ilíada* (XII, 105; XII, 145-52, XIII, 126-33; XVI, 212-17 e XVII, 354-5), mas a questão é saber se essa massa empregada era a famosa falange hoplítica. Infelizmente não é possível encontrarmos nenhum termo em grego, nas epopeias homéricas, que contribua para afirmar categoricamente que havia esse tipo de tática militar durante o período homérico. A outra hipótese defendida por Helenistas, como G.S. Kirk, é que os poemas homéricos são camadas de vários períodos históricos. Logo, essa formação hoplítica pode ter servido como material poético. Vide: KIRK, G.S., “*war and the warrior in the homeric poems*”, em: VERNANT Jean-Pierre (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968; pp 92. Para os helenistas Murray (1934) e T.B.L Webster (1958) as descrições de combates em grupos teriam sido interpolações feitas posteriormente pelos escribas. Para mais informações sobre essa questão vide o seguinte livro: LANG, A. “*The world of Homer*”. London, 1910.

⁶⁶⁹ Ibidem.

Aristóteles⁶⁷⁰. A nossa hipótese caminha na seguinte direção: a ascensão econômica pode ter sido um dos fatores que desencadearam essa mudança, junto com a necessidade de criar regimentos de combatentes cada vez maiores para as campanhas militares, e consequentemente, surge a demanda de mais homens treinados na arte da guerra. Com as novas táticas militares empregadas por outros povos nos campos de batalha, e as crescentes baixas entre os membros da aristocracia, a antiga forma de combate torna-se obsoleta. Logo, surge a necessidade de utilizar uma nova tática mais eficiente que possa agregar mais combatentes.

Nesse sentido, as pressões internas – e externas - somada aos altos custos humanos e materiais para defender a soberania grega podem ter propiciado essa fissura na antiga constituição possibilitando uma organização política mais aberta e numerosa. É importante ressaltar, que os equipamentos utilizados para a guerra não eram fornecidos pelo estado. Logo, só poderiam participar de qualquer atividade militar apenas aqueles indivíduos que podiam custear as armaduras e armas para o combate⁶⁷¹. Sobre essa questão, o helenista francês Jean-Pierre Vernant (VERNANT, 1962) acrescenta que a inclusão desse grupo de produtores na esfera militar possibilitava automaticamente uma ampla atuação na esfera política como cidadão. É bom lembrar que dentro desse contexto histórico grego, as palavras *guerreiro e cidadão* são sinônimas de *político*⁶⁷². A partir dessas mudanças, já era possível prever uma grande transformação dentro da estrutura sociopolítica da cidade. Pois, com a sua necessidade de participação cada vez mais frequente na guerra, essa classe média emergente, começa agora a reivindicar o seu espaço político dentro das decisões do estado. E consequentemente, essa atitude começa a desconstruir o monopólio político mantido anteriormente pela classe dos aristocratas que fundamentavam o seu status através do parentesco sanguíneo com a religião tradicional, e que por sua vez mantinha laços com a estrutura da antiga realeza micênica.

⁶⁷⁰ ARISTÓTELES, *Política*, cap. IV.

⁶⁷¹ É importante notar que o estatuto do cidadão, tanto no âmbito militar e político, está sempre associado com a emancipação econômica.

⁶⁷² *Polítēs* (πολιτης) e *politikós* (πολιτικός). Notem que ambas as palavras são originadas do mesmo radical.

No capítulo IV do livro da *Política*⁶⁷³, Aristóteles afirma que os homens que pertenciam a essa classe de aristocratas eram soberbos⁶⁷⁴. A riqueza desmedida desse pequeno grupo os tornava cegos e totalmente indiferentes à pobreza da maioria da população formada por diversos trabalhadores manuais. Muito antes de Marx, o filósofo já diagnosticava que essa característica negativa, que demonstra pretensão de superioridade sobre os outros homens, era o ponto que gerava *desequilíbrio* dentro da estrutura sociopolítica grega. Para uma classe que detinha o controle econômico e político total da cidade, isso era um grave erro. Some-se a isso o fato do total desrespeito – e despreparo para os mais diversos encargos políticos e jurídicos – que gerava os mais diversos abusos propiciados pelas regalias desfrutadas às custas do suor do povo. A partir dessa constatação, Aristóteles no livro da *Retórica*⁶⁷⁵ estabelece uma importante distinção sobre o conceito de *nobreza*. Para ele, há uma diferença essencial entre a nobreza de *estirpe* e a de *caráter*. A primeira é uma espécie de herança convencional (*nomos*) repassada pelos antepassados aos seus familiares, e que, segundo ele, tem o poder de enfraquecer o espírito gerando ambição e desprezo pelos seus próprios semelhantes. Ou seja, esse é um tipo de status que não deveria ser herdado por ninguém. A verdadeira *nobreza* é aquela oriunda de qualidades naturais (*phýsis*) dispostas em cada indivíduo, e que se expressa através de uma *boa conduta*. Infelizmente não era isso o que ocorria no passado, pois a maioria dos nobres de estirpe eram pessoas totalmente desprezíveis⁶⁷⁶. Esse orgulho desmedido acabava alimentando a ambição desenfreada nos espíritos desses jovens. Pois eles, ao herdarem o nome e os bens de suas respectivas famílias, tornavam-se pessoas totalmente egoístas e indiferentes ao sofrimento alheio. E mais: o acúmulo de riquezas começa a atuar como um parâmetro *valorativo* para as demais questões da sociedade, como por exemplo, o direito de participar como membro da força militar. Pois, tudo parece ser comprado através da força do dinheiro, inclusive a fama e o poder. Logo, a luxúria e a ostentação de poucos afetavam diretamente o *senso ético* da maioria dos miseráveis que se amontoavam em diversas partes da cidade. Por volta do século

⁶⁷³ ARISTÓTELES, *Política*, cap. IV (1289 b e 1295b).

⁶⁷⁴ Sobre a soberba dos ricos vide PLATÃO, *Leis* cap. V (742 e); ARISTÓTELES, *Retórica*, cap. II 16 (1390 b35).

⁶⁷⁵ *Ibidem*.

⁶⁷⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, cap. II 15. Vide o nosso comentário sobre as personagens de Agamêmnon e Páris.

VII e VI essa *crise* vai eclodir em uma terrível guerra civil que só poderá ser atenuada com a intervenção do poeta legislador Sólon⁶⁷⁷.

Vimos anteriormente que essa crítica à nobreza de sangue já estava contida de modo sutil nas obras homéricas através da relação entre as personagens de Aquiles, Agamêmnon e Páris. O filósofo macedônio parece seguir essa mesma orientação, sobretudo, quando avalia os diversos tipos de constituições políticas gregas. É importante notarmos que desde Homero até Aristóteles, a organização política da cidade representa um modo de vida que tem a *excelência* como um *ideal*. Logo, o cuidado com os *outros* membros passa a ser algo vital para o bom funcionamento do estado grego que é a expressão de um todo orgânico⁶⁷⁸. A plenitude existencial de cada indivíduo depende fundamentalmente do equilíbrio pleno da cidade. Por isso, que filósofos como Platão e Aristóteles tratam a ciência política da sua época a partir de uma perspectiva ética⁶⁷⁹. Por esse prisma é possível compreendermos a importância do legado homérico para o *Teatro* e a *Filosofia*, pois nele podemos encontrar uma visão do homem na plenitude de suas ações e relações no meio ambiente em que vive. Quando esses pequenos produtores começam a ascender economicamente uma nova etapa da história política grega começa a ser escrita e declamada. Na obra *Os trabalhos e os dias* do poeta Hesíodo podemos acompanhar os pormenores dessas transformações que ocorreram no interior da sociedade helênica que impulsionaram esse processo de distanciamento dos valores da aristocracia. Esses trabalhadores que eram explorados começam a se *organizar* em grupos com o intuito de romper os grilhões. Nesse sentido, a poesia hesiódica desempenha dois papéis importantíssimos: o primeiro é de expor a exploração sofrida pelos nobres, e o segundo, estabelecer uma espécie de adesão entre todas as vítimas que sofriam com a exploração e a escravidão. É bem provável que esses pequenos produtores que ascenderam economicamente tivessem uma

⁶⁷⁷ Sobre essa questão vide o seguinte artigo: EMERSON, F. “*Democracia, liberdade e poesia: a grande revolução popular de Atenas*”. Revista Ítaca, Ufrj. Ed 28. 2015.

⁶⁷⁸ Vide ARISTÓTELES, “*Política*”, livro I, 2 (1253 a 2), III, 6 (1278 b, 20). Para o filósofo a organização da *polis* é uma criação natural. Logo, o homem é por natureza um animal político (*zoon politikon* \ ζῷον πολιτικόν).

⁶⁷⁹ Esse ponto é mais um indício que corrobora a tese de Pierre Hadot que afirma que a prática filosófica atual é totalmente distorcida em relação ao período antigo. Para essa questão vide o seguinte livro: HADOT, P. “*Qu'est-ce que la philosophie antique?*” Paris, Gallimard, 1995. E também: BARKER, Ernest. “*Greek Political Theory: Plato and his predecessors*”. New York: Taylor and Francis, 1951; cap.1, pág. 6.

relação de proximidade muito maior com esses outros trabalhadores manuais do que com os oligarcas. Nesse sentido, é bem provável que esse pequeno grupo tomasse a frente nas reivindicações e no *diálogo* com os *bem-nascidos*.

Na visão de Aristóteles⁶⁸⁰, a sociedade helênica era composta basicamente entre *ricos*, *pobres* e outras pessoas que viviam em uma posição *intermediária*⁶⁸¹. Os primeiros estão armados, enquanto que a maioria que pertence ao segundo grupo não possui armas, e conseqüentemente não tem acesso ao poder militar. Essa camada da população era formada basicamente por trabalhadores manuais, camponeses, artesãos e pequenos comerciantes. O mais espantoso é que essa multidão não tinha acesso à cidadania. Logo, não tinha o direito de utilizar a *palavra*⁶⁸² para reivindicar as suas demandas. Pois, como o próprio Aristóteles apresenta no livro IV da *Política*⁶⁸³, ser cidadão é todo aquele que pode participar ativamente do processo de manutenção do governo. Mas, o que esses trabalhadores representavam para a sociedade grega? É o que vamos investigar no próximo parágrafo.

No livro III, ele formula essa questão de modo retórico ao indagar se os trabalhadores manuais poderiam ser considerados como cidadãos⁶⁸⁴: “*Como esses trabalhadores não são escravos ou estrangeiros, em que categoria poderíamos classificá-los?*” Na sequência desse capítulo, ele tenta encontrar um meio termo para encontrar uma resposta lógica através de uma formulação que visa apresentar várias categorias de cidadão. De qualquer modo, a sua argumentação não soluciona o problema exposto. O que podemos extrair das suas reflexões é que o critério econômico utilizado pela *oligarquia*⁶⁸⁵ no lugar da *virtude*⁶⁸⁶ é o que vai determinar o acesso dessa minoria ao poder militar que simultaneamente vai aplicar essa prerrogativa para *justificar* o controle político da cidade. Essa distorção vai gerar uma tensão entre uma *minoria* que defende esse tipo de constituição e uma *maioria*

⁶⁸⁰ Vide ARISTÓTELES, “*Política*”, livro IV.

⁶⁸¹ Μέσον (μέσον). E mais uma vez nessa passagem surge a nossa hipótese: é bem possível que a figura de Íon tenha surgido dentro desse contexto. Mesmo sem Aristóteles citá-lo, a partir das informações que ele fornece nas suas duas obras (*Política* e a *Constituição dos atenienses*) indícios que alimentam a nossa teoria.

⁶⁸² Λόγος (λόγος).

⁶⁸³ Ibidem livro IV (1283 b).

⁶⁸⁴ Ibidem livro III (1277 b).

⁶⁸⁵ Uma plutocracia.

⁶⁸⁶ ἀρετή/aretê.

de pobres que vai reagir de modo violento, após um longo período de escravidão por dívidas, até resultar em um novo modelo político denominado *democracia* que alcançou a sua plenitude após as reformas do legislador Clístenes. Na argumentação aristotélica, essa nova forma de constituição é um efeito colateral da primeira. Ou seja, ela surge de um *erro* provocado pelos oligarcas. Logo, ambas não expressam em sua totalidade a justiça suprema em que uma constituição ideal deveria se pautar. Ele reconhece que nos dois sistemas políticos o critério de justiça é parcial, pois não funciona para todos, mas apenas para aqueles que são considerados *iguais*⁶⁸⁷. A sua análise epistemológica parece estar em total consonância com as críticas que o seu mestre Platão apresenta sobre esses modelos políticos no livro VI, VII e IV da *República*⁶⁸⁸. Para o mestre da academia todas as constituições⁶⁸⁹ políticas tem um *ciclo vital* como qualquer ser *vivo*⁶⁹⁰. Ou seja, um começo, meio e fim. Um momento de pleno vigor e outro de decadência. A *oligarquia* e a *democracia* são degenerações oriundas da *aristocracia*. Utilizando uma formulação apresentada por Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*⁶⁹¹, ele declara que essa *discórdia* entre os nobres e o povo, que ele denomina em termos assaz poéticos como uma batalha entre a *raça de ferro e de bronze*, são motivadas pela ganância e o lucro⁶⁹². Para Platão, assim como Aristóteles, a constituição ideal deveria ser norteadas⁶⁹³ pela *virtude*. As indagações que o filósofo-poeta apresenta na sua *República*, por exemplo, tentam buscar uma nova forma de organização política que respeite esse princípio para formação harmônica da cidade. É notório que a sua tentativa de instalar esse governo em Siracusa foi um tremendo fracasso⁶⁹⁴. Até o período clássico a constituição política grega, sobretudo em Atenas, que mais vigorou foi o regime democrático que possibilitou a participação da maioria excluída na constituição oligárquica. É importante ressaltar que esse tipo de constituição

⁶⁸⁷ ἴσος/*isos* esse radical vai gerar o termo *isonomia* (*ἰσονομία*). Vide também a definição apresentada no dicionário de Lidell & Scott para esse termo: ἰσονομ-ία, Ion. -η, ἡ, *equal distribution, equilibrium, balance*, δυνάμεων Alcmaeon 4, cf. Ti. Locr. 99b, Epicur. Fr. 352. II. *equality of political rights*, Hdt. 3.80, 142; ἰ. ποιεῖν Id. 5.37; opp. δυναστεία, Th. 4.78; ἰ. πολιτική Id. 3.82; ἰ. ἐν γυναιξὶ πρὸς ἄνδρας καὶ ἀνδράσι πρὸς γυναῖκας Pl. R. 563b.

⁶⁸⁸ PLATÃO, “*República*”, livro VI (488 a-489 a); VIII (544 c – 562 a) e IX.

⁶⁸⁹ Seguindo a ordem estabelecida por Platão no livro VIII: *Aristocracia, Timocracia, oligarquia, democracia e tirania*.

⁶⁹⁰ É a partir dessa constatação que Aristóteles vai desenvolver a sua tese da polis como algo natural, e também do homem como um animal político.

⁶⁹¹ *Erga kai Hemérai* (“*Eργα καὶ Ἡμέραι*”).

⁶⁹² PLATÃO, “*República*”, VIII (547 b).

⁶⁹³ Ibidem, livro VIII (556 a-b).

⁶⁹⁴ PLATÃO, “*Carta VII*”.

também sofreu diversas modificações que são expostas e analisadas no livro da *Política* por Aristóteles.

Para o filósofo macedônio, essa classe média formada por pequenos produtores, que estava em uma zona intermediária entre nobres e pobres será em sua visão⁶⁹⁵ a mais apta a estabelecer um governo justo para todos os indivíduos na cidade. Mas, o ponto central para a nossa presente análise, é que ele reconhece que a durabilidade do regime democrático é totalmente dependente da intervenção da classe média⁶⁹⁶, pois esse elemento intermediário é muito mais numeroso e consistente ao estabelecer a união entre ambos os lados - os ricos e pobres - com o objetivo de evitar que se produzam excessos contrários. Para justificar a sua tese, o estagirita tem em mente o terrível incidente que levou Atenas a uma das mais sangrentas guerras civis que ocorreu entre os séculos VII e VI. Por isso, que ele destaca que os melhores legisladores gregos são Sólon, Licurgo e Carondas⁶⁹⁷, pois todos esses homens citados, além de possuírem uma nobreza genuína de *caráter*, eles também se destacaram por *atuar* com extrema eficiência e *coragem* em momentos de crise⁶⁹⁸. O detalhe mais importante é que todos esses políticos eram oriundos dessa bendita classe *intermediária*. Essa explanação a favor desse regime político, a partir do auxílio desses homens do *centro* – que é embasada na cuidadosa análise histórica efetuada pelo filósofo -, indica para nós que a grande *revolução*⁶⁹⁹ que ocorreu através da *reforma hoplítica* por volta dos séculos VIII e VII pode estar relacionada com o surgimento do próprio processo *democrático*. A nossa hipótese

⁶⁹⁵ Vide ARISTÓTELES, “*Política*”, livro IV (1295 b).

⁶⁹⁶ Ibidem livro IV (1296 a).

⁶⁹⁷ Sólon foi um poeta legislador responsável por estabelecer a primeira base para a fundação do regime democrático em Atenas. Carondas foi um legislador da cidade de Catânia na Sicília, sul da Itália por volta do século VII a.C. Licurgo foi um dos espartanos mais famosos na antiguidade. Além de estabelecer o código jurídico e educacional de Esparta, ele também foi responsável por resgatar as obras de Homero que estavam desaparecendo em sua época. Para mais informação vide o livro de Plutarco sobre a sua vida.

⁶⁹⁸ É estranho notar que Aristóteles não menciona o legislador Clístenes dentro desse contexto. As reformas de Clístenes são mencionadas de modo sucinto na primeira parte da *Constituição dos atenienses*.

⁶⁹⁹ Sobre esse ponto há duas teses que seguem em direções opostas: a primeira é a que defende que esse processo ocorreu de forma lenta e gradual. Para essa linha exegética vide o seguinte livro: M. Finley, “*Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*”, São Paulo: Martins Fontes, 1990. Enquanto que a segunda interpretação defende que houve de fato uma revolução a partir do desenvolvimento da tecnologia na área militar. Para essa interpretação vide as contribuições de Claude Mossé no seguinte livro: C. Mossé, “*A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*”, Lisboa: Edições 70, 1984. Para mais informações sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte artigo: M. Detienne, “*La phalange, problèmes et controverses*”, in J.P. Vernant (Ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne*, Paris: Éditions EHESS, 1985, pp. 119-142.

fundamenta-se em dois importantes detalhes fornecidos pelo próprio Aristóteles. O primeiro é que a conduta desses grandes homens estava em total consonância com o ideal de *respeito e confiança* pelo *outro* que torna um *paradigma valorativo e normativo* para todos os gregos até o período clássico, e que tem origem nessa nova forma de combate hoplita. O segundo aspecto, e não menos importante, é o fato de esses homens serem extremamente respeitados pelos oligarcas e o povo. Caso contrário, seria praticamente impossível solucionar a crise existente entre esses dois grupos sociais que representavam os pontos mais extremos da cidade. Essa intermediação foi importante para formação de uma força militar mais consistente e numerosa⁷⁰⁰. Esse aspecto foi responsável por promover uma abertura política que pode ter sido condicionada, como apontamos anteriormente, por fatores de ordem *interna e externa*. Para o primeiro, que foi amplamente exposto nos parágrafos anteriores, refere-se ao fato de essa minoria explorar de forma vil a maioria dos trabalhadores humildes que sustentavam a estrutura econômica da cidade. Segundo as fontes fornecidas por Aristóteles, na “*Constituição dos atenienses*”⁷⁰¹, e Diógenes de Laércio⁷⁰², os trabalhadores do campo viviam nas terras desses nobres de modo muito precário. Em contrapartida, esses camponeses tinham que pagar altíssimas taxas para poderem trabalhar no campo. Com a dificuldade de plantio, essas famílias criavam altíssimas dívidas para manter o cultivo e a sua própria subsistência. E para piorar, os nobres obrigavam esses trabalhadores a assinarem um pacto no qual a garantia desse acordo era selada com a própria vida. Ou seja, todos aqueles que não pudessem pagar as suas dívidas tornavam-se escravos dos seus credores, que os mantinham como um servo permanente em seus lares, ou então eram postos à venda como mercadorias para outras cidades. Muitos desses trabalhadores eram obrigados a entregarem os seus próprios filhos e esposas para quitarem as suas dívidas. Essa situação ficou insustentável e gerou uma terrível guerra civil que só pôde ser solucionada com a intervenção do poeta legislador Sólon.

⁷⁰⁰ E mais uma vez nos vem à lembrança do lendário rei general Íon que é mencionado pelo próprio Aristóteles, na “*Constituição dos atenienses*”, com um dos responsáveis por modificar a constituição original.

⁷⁰¹ ARISTÓTELES, “*Constituição dos Atenienses*” (6.3). Sobre essa questão vide também o seguinte artigo: EMERSON, F. “*Democracia, liberdade e poesia: a grande revolução popular de Atenas*”. Revista Ítaca, Ufrj. Ed 28. 2015.

⁷⁰² DIÓGENES DE LAÉRCIO, “*Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*”, livro I (53).

[PLUTARCO, *Vida de Sólon* cap. IV]
 “Enquanto maus existem que enriquecem, Há muitos bons que pobres permanecem; Todavia, trocar a nossa bondade não desejamos pela vil maldade, Pois a virtude é firme e perdurável, Mas a riqueza incerta e transmutável⁷⁰³.”

Os fatores de ordem externa referem-se às constantes guerras entre as cidades⁷⁰⁴ vizinhas, e as inúmeras tentativas de invasões de diversos povos, como os persas. O mais interessante nesses últimos aspectos apresentados, é que essas cidades que constantemente brigavam entre si, em determinado momento se juntaram para formar um exército de coalizão contra um inimigo comum⁷⁰⁵. E esse fator é também apontado por vários helenistas (EHRENBERGER, 1968) como um dos responsáveis para o surgimento do tipo singular de formação sociopolítica da polis. A partir dessas últimas considerações, é possível nos aproximar, na medida do possível, da mentalidade voltada especificamente para o âmbito da guerra que teve as suas maiores mudanças entre o período homérico e arcaico.

A grande novidade que surge entre essas duas etapas históricas é a criação da falange hoplítica. A nova formação que estabelece uma formação em linha de escudos inaugura uma nova concepção de *coragem* que está totalmente em consonância com a postura dos homens do *meio* que foram essenciais para estabelecer uma união política na Grécia. Vimos anteriormente que no período homérico o valor do guerreiro aristocrático estava totalmente voltado para as façanhas de cunho *individual*. A *cólera guerreira*⁷⁰⁶, que era inspirada por alguma

⁷⁰³ PLUTARCO, “*Vida dos Homens Ilustres*”. Baseado na tradução em francês de Amyot, com notas de Clavier, Vauvilliers e Brotier. Tradução brasileira de José Carlos Chaves. Fonte: Ed. das Américas, 1951.

⁷⁰⁴ É importante ressaltar que estamos utilizando o sentido de “cidade” na sua forma mais ampla que corresponde a um conglomerado de pessoas que habitam no mesmo espaço.

⁷⁰⁵ EHRENBERG, Victor. “*From Solon to Socrates*”. London: Methuen, 1968. Cap. III.

⁷⁰⁶ *Lyssa* (λύσσα) é uma espécie de fúria guerreira. Vide Liddel & Scott: λύσσω-α, Att. λύττα, ή, raiva, fúria, em Hom. *sempre de raiva marcial*, κρατερή δέ ε λ. δέδυκεν II. 9.239; λ. ἔχων ὁλοήν ib. 305; λ. δέ οἱ κῆρ αἰὲν ἔχε κρατερή 21,542. 2. após Hom., *furiosa loucura, frenesi, como foi causada pelos deuses*, como a de 10, λύσσης πνεύματι μάργω A. Pr. 883 (ANAP.); de Orestes, Id. CH. 287, E. Ou. 254, etc.; dos Proetides, B. 10,102; de frenesi Baco, ἐλαφρὰ λ. E. Ba. 851; θοαὶ Λύσσας κύνες, das Fúrias, ib. 977 (LYR.); λύσση παράκοπος Ar. °. 680. Strengthd, λ. μανιάς S. Fr. 941,4; λύττα ἐρωτική Pl. Lg. 839a; λ. sozinho, de fúria amor, Theoc. 3,47; *simplesmente, raiva*, Phld. IR. p.77 W.; fanatismo, περὶ τὰς αἰρέσεις Gal. 8.148 (pl.). 3. personificada, Λύσσα a deusa da loucura, E. HF 823. II. *a raiva, em cães*, X. Uma. 5.7.26, Arist. HA 604a5, Gal. 1.296; em cavalos, Porph. Abst. 3.7. 2. *o verme sob a língua dos cães, removido da crença de que ela produz raiva*, Plin. HN 29,100.

divindade olímpica era o leitmotiv para realização de atitudes heroicas no campo de batalha. Esse furor despertava uma espécie de *ecstasy*⁷⁰⁷ no espírito do combatente que se lançava de modo totalmente impulsivo e insano em direção do inimigo. Por isso, que nesse contexto, a coragem estava totalmente centrada no destaque das *ações individuais*. Sob outra perspectiva totalmente distinta, a falange hoplita operava na guerra. Para eles, a coragem não estava mais focada no destaque pessoal, mas na força *coletiva*. A *cólera bélica* é substituída pela *prudência*⁷⁰⁸ e o *autocontrole*. Dentro desse novo contexto, o domínio dos impulsos⁷⁰⁹ passa a ser algo essencial para o estabelecimento de uma moral no qual o sentido de *coragem* será pautado no ideal de *respeito* e *solidariedade*. O primeiro registro histórico escrito dessa mudança que temos notícia pode ser localizado na obra de Heródoto⁷¹⁰, que foi escrita por volta do século IV a.c. No livro IX, o historiador relata a famosa batalha entre os *300 espartanos* contra o exército persa. Nessa ocasião, o exército espartano, mesmo estando em menor número, se manteve totalmente unido e firme na sua posição como um bloco monolítico formado por homens e escudos *sem recuar* da sua posição no combate. Segundo Heródoto, houve apenas um guerreiro espartano chamado Aristodemo que foi humilhado por seus pares por ter abandonado a formação durante o combate nas *Termópilas*. Após essa censura, e com o intuito de reparar a sua falta, ele acaba cometendo outro erro

⁷⁰⁷ Vide Lidell & Scott: *Ekstasis* (ἐκστασις), εως, ή, (ἐξίστημι) *deslocamento*, ἄρθρων Hp. Arte. 56; πᾶσα κίνησις ἔ. ἐστὶ τοῦ κινουμένου Arist. reitor. 406b13; mudança, εἰς ἀντικείμενα Id. GA 768a27; αἱ κακίαι ἔ. Identidade. Ph 247a3.; ἔ. ἐστὶν ἐν τῇ γενέσει τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν Id. Cael. 286a19; ἔ. τῆς φύσεως degenerescência, Thphr. CP 3.1.6; opp. στάσις, Plot. 6.3.2; *o movimento para o exterior*, ἔ. ἀπὸ τοῦ παράγοντος Dam. Pr. 97 bis; ἔ. εἰς τὸ ἔξω ib. 401; [Σῶμα] ἐν ἐκστάσει λαβὼν τὴν ὑπόστασιν Porph. Enviei. 36; diferenciação, ἔ. καὶ πῆθος Plot. 6.7.17; αἱ εἰς πλῆθος ἔ. Procl. em Ti. 2.203 D. II. *ficando de lado*, Arist. Rh. 1361a37 (pl.). b. = Lat. *cessio bonorum*, 20ii9 CPR (iii dC); ἔ. *χρημάτων* Porph. Abst. 1.53; *um imposto sobre as cessões*, BGU 914,6 (AD ii), PLond. 2.305.2 (PTeb. P.184 ii). 2. *distração da mente, de terror, espanto, raiva, etc.*, Hp. APH. 7,5, Prorrh. 2,9; ἔ. σιγῶσα Id. Coac. 65; ἔ. *μανική* Arist. Gato. 10A1; ἔ. τῶν λογισμῶν Plu. Sol. 8; Plot. νοῦ. 5.3.7; τὰ μηδὲ προσδοκώμεν ἔκστασιν φέρει Men. 149, cf. Epit. 472, Epicur. Fr. 113; εἰς ἔ. ἄγειν Longin. 1.4. 3. *entrancement, espanto*, Ev. Luc. 5,26, Ev.Marc. 5.42. 4. *trance*, Act.Ap. 10,10, 22,17; *ecstasy*, Plot. 6.9.11; ἔ. καὶ μανία Herm. Em PhDr. p.103A. b. *excitação de embriaguez*, Corn. ND 30.

⁷⁰⁸ *Sophosyne* (σωφροσύνη). Vide Lidell & Scott: σωφροσύνη [υ], Dor. σωφρον-ύνα, Ep. e poeta. σωφροσύνη (como em Hom. e na poesia depois, IG 22.3632.11, 3753), ή, *bom juízo, prudência, descrição*, Od. 23,13; em pl., ib. 30; a forma comum pela primeira vez em Thgn. 379, 701, 1138, Epich. 101; αἰδῶς σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει Th. 1,84; σ. λαβεῖν Id. 8,64; *sanidade*, opp. μανία, X. Mem. 1.1.16, cf. Act.Ap. 26.25. 2. *moderação nos desejos sensuais, autocontrole, a temperança*, Democr. 210, AR. Nu. 962 (ANAP.), Pl. 563 (ANAP.), E. 1.131, Pl. PhDr. 237e, etc.; σ. τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν Id. Smp. 196C; σ. τὸ περὶ τὰς γυναῖκας (sc. ἔργον) Arist. Pol. 1263b9, cf. PT 1117b23, Pl. Phd. 68c, R. 430E sq., 1 Ep.Ti. 2.9. 3. *em um sentido político, uma forma moderada de governo*, Th. 8.64.

⁷⁰⁹ É importante ressaltar que essas características podem ser encontradas em Homero.

⁷¹⁰ Heródoto, “*Histórias*”, IX 70.

ainda mais grave: lança-se na direção do inimigo de modo totalmente impulsivo e egoísta. Em detrimento dessa sua impostura, ele não obteve as honras fúnebres que os outros guerreiros espartanos receberam após a morte⁷¹¹. Esse importante registro revela uma profunda mudança na ética guerreira que ocorreu entre o período homérico e arcaico que vai modular o comportamento sociopolítica dos gregos. Essa nova concepção de *coragem* revela que o valor de cada indivíduo só pode ser manifestado dentro da *reunião* do seu respectivo grupo. O desejo de vitória sobre o inimigo só pode ser obtido através da força da *amizade*⁷¹² e do espírito de *comunidade*⁷¹³. A partir dessa perspectiva nos deparamos com a total rejeição dos antigos valores aristocráticos. Esse indício indica que a pressão para ocorrer essas mudanças possam ter sido impulsionadas pelo povo com o auxílio desses *homens do meio*. A ostentação e a soberba tornam-se práticas odiosas porque podem provocar a *inveja* que levará ao *desequilíbrio* dentro da própria estrutura sociopolítica da cidade.

Essa nova mentalidade inaugura na historiografia grega uma nova forma de *comunicação* que se distanciará da *palavra mágico-religiosa*⁷¹⁴ oriunda do período micênico. O processo de laicização, que ocorre simultaneamente ao lado dessa nova concepção de combate em grupo torna possível o surgimento da *palavra-diálogo*, pois ela é diametralmente oposta à forma verticalizada e fechada da *palavra mágico-religiosa*. Não havia reciprocidade no ato de comunicação no período da realeza micênica, mesmo com a mudança da organização política, esse pequeno grupo que chegou ao controle da cidade ainda se apoiava nas antigas tradições da nobreza palaciana. Com as drásticas mudanças que o ocorreram na mentalidade grega, o processo de comunicação foi tornando-se mais aberto e plural⁷¹⁵. Nesse sentido, a concepção de combate hoplita foi responsável por promover uma proximidade entre os homens que só pôde ser alcançada a partir do momento em que a cidade rompe os laços com os valores da classe aristocrática. E essa mudança

⁷¹¹ Ibidem.

⁷¹² *Philia* (φιλία).

⁷¹³ *Koinonia* (κοινωνία).

⁷¹⁴ Vide o capítulo 1.

⁷¹⁵ Vide o subcapítulo 3.7.

vem através da nova concepção de coragem que é regida pela força da *solidariedade* e do *diálogo*.

O ato de compartilhar os despojos de guerra, que podemos ver em detalhes na *Ilíada* de Homero⁷¹⁶, é uma antiga prática que contribui para o estabelecimento de vínculos de proximidade e respeito mútuo entre os guerreiros. Essa experiência na cultura grega foi tão marcante que o surgimento da *assembleia*⁷¹⁷, que surgiu nas discussões entre os guerreiros no campo de batalha, acompanhará o desenvolvimento espacial da própria cidade. Diferentemente da organização política palaciana, a nova organização arquitetônica vai estabelecer uma praça no centro que será *aberta* a todos os cidadãos. Essa característica revela a importância que a palavra *compartilhada* e *discutida* ganha na vida do povo helênico. A praça de reunião torna-se um centro essencial que norteará os rumos da vida política da polis através do *diálogo*, da *argumentação* e *confronto de ideias*. No qual a *palavra*⁷¹⁸ compartilhada atuará como um instrumento político. Ela será a expressão da própria soberania grega através da *democracia* e da filosofia socrático-platônica.

⁷¹⁶ Vide Canto I.

⁷¹⁷ Ekklesia (Εκκλησία) e Ágora (ἀγορά).

⁷¹⁸ Λόγος/ Lógos. Vide os nossos anexos.

Considerações finais

O fim último de toda investigação filosófica deve contribuir para o desenvolvimento progressivo de formas melhores para a existência humana⁷¹⁹. A *eudaimonia*, para um autêntico filósofo grego antigo⁷²⁰, como Platão, consiste exatamente em olhar para o mundo como um imenso espelho⁷²¹ que reflete a sua própria imagem que se forma na multiplicidade de cores, e texturas, que estão escondidas na *beleza* invisível que talvez tenhamos a chance de encontrá-la quando estabelecemos uma relação *harmônica* com o *outro* através do *diálogo*⁷²². A partir do âmbito individual, nos deparamos com o movimento que nos impulsiona à busca do conhecimento que, em um primeiro momento, ocorre de modo solitário a partir do *reconhecimento* de nossa ignorância, e que posteriormente mostra ao indivíduo a sua pobreza e incompletude. Essa atitude é essencial, por um lado, para o homem reconhecer a importância *do seu semelhante*, que segundo Aristóteles⁷²³, é uma *lei natural* que nos obriga a viver em comunidade de *modo justo e equilibrado*. E por outro, essa busca abre o campo de possibilidades que demarca o próprio horizonte que estabelece a divisão entre o *mundo divino e humano*.

Segundo o filósofo macedônio, o nosso *caráter*⁷²⁴ se revela em nossas *ações*⁷²⁵. Logo, o nosso senso moral precisa estar *afinado* com a *razão* para que possamos escolher o melhor caminho existencial possível. Nesse sentido, a *educação* desempenha uma das mais importantes funções na construção de qualquer sociedade, pois é ela que fornece ao indivíduo o *conhecimento* fundamental para a realização de tal objetivo através da *organização sócio-política*. Para os gregos, a sua *pedagogia* partiu de todas as experiências que se formaram a partir das inúmeras tragédias humanas, e naturais. Elas formam a *matéria prima*

⁷¹⁹ Vide o nosso primeiro capítulo.

⁷²⁰ Na *Ética a Nicômaco* (livro I.7 - 1098 a 16-18) Aristóteles afirma que a *plenitude existencial* (Εὐδαιμονία/ Eudaimonia) resulta de um aprendizado (μάθησις /máthesis) somado ao exercício (ἄσκησις /áskesis) com o objetivo de afirmar alguma excelência (ἀρετή /areté) do indivíduo.

⁷²¹ Razão/reflexão.

⁷²² Vide Platão, *Primeiro Alcebiades* (132 d – 135 a) e *Teeteto* (144 e) .

⁷²³ Vide Aristóteles, *Política* (livro II, 1103b – 10 e 25). Para mais informação sobre essa questão recomendamos a leitura de nossa introdução.

⁷²⁴ ἦθος/éthos.

⁷²⁵ Vide Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (livro I, 10 94 a).

para a construção de uma civilização que prezasse pelo fundamento da *Beleza* que atuou como um critério existencial. As grandes *conquistas* e *dissabores* dos povos predecessores em seu passado mais remoto foram determinantes para a reunião de um imenso banco mnemônico que foi *útil* para a reconfiguração da cultura helênica após o longo - e trágico - período conhecido como a *idade das trevas*. Antes, surgiram três importantes culturas que participaram de modo ativo na reunião dessas lembranças que foram empregues na estruturação cultural grega, a saber: a *civilização cicládica, minoica e micênica*.

Com o amplo trabalho efetuado pelos arqueólogos, antropólogos e historiadores, foi possível encontrarmos uma vasta gama de materiais orgânicos e inorgânicos que nos permitiram analisar de perto algumas características dessas sociedades que foram catalogadas e registradas em diversas obras. Infelizmente algumas dessas importantíssimas fontes, que foram inspiradoras para o início dessa presente pesquisa estavam no antigo *Museu Nacional*, que deveria ser protegido como um tesouro de máximo valor pelo ministério da educação e cultura. De modo inexplicável, todo o nosso vastíssimo legado histórico, que abrangia objetos de importantes civilizações antigas, que foram reunidas pela família imperial foram consumidos pelo fogo. O mesmo poder divino que outrora destruiu a cidade de Tróia veio para nos mostrar que estamos agindo de modo *imprudente e desmedido*. Diante de tal tragédia foi possível nos aproximar da mesma sensação de vazio que outrora devastou Príamo, e que nos faz repensar toda a nossa vida em um único instante. Esse *espanto*, que surge diante do nós, é o mesmo responsável pelo *nascimento da filosofia*⁷²⁶.

Segundo Platão, e Aristóteles, o processo produzido pelo *tháuma* faz reconhecer a nossa ignorância que está atrelada diretamente com a nossa frágil condição de seres *mortais* diante das forças dos *imortais*. A filosofia para esses pensadores é fundamentalmente marcada por esse *processo social e dialógico* que necessita do contato *entre duas almas*⁷²⁷ de modo *ativo* como uma *prática existencial* que está conectada com a *esfera ética, epistêmica, política, jurídica e pedagógica*. Diante das considerações apresentadas no segundo capítulo⁷²⁸,

⁷²⁶ Vide o nosso primeiro capítulo.

⁷²⁷ Esse mesmo processo pode ser aplicado ao processo de intercâmbio cultural.

⁷²⁸ Vide o subcapítulo 2. 1 intitulado *A palavra entre os homens e deuses*.

podemos avaliar como o *processo reflexivo* estava em total sintonia com a luta pela sobrevivência humana. Logo, nos deparamos que esse importante *processo intelectual* não surgiu como um passe de mágica durante o período arcaico na Grécia⁷²⁹. E, a partir dessas evidências, que esses autores antigos fornecem, em suas respectivas obras, formamos o nosso itinerário investigativo que nos levou para um território temporal que ainda é desconhecido entre muitos estudantes da área da filosofia antiga.

Durante o desenvolvimento desse presente trabalho, foi necessário questionar, por exemplo, como ocorreu esse processo de *construção da subjetividade coletiva* helênica. E como foi exposto por nós anteriormente, a nossa cartografia precisou criar um caminho metodológico, e estratégico, que nos levou diretamente para o *período pré-histórico* grego. Através do método comparativo pudemos avaliar a imensa riqueza dos materiais arqueológicos disponíveis que foram descobertos inicialmente pelos estudos do alemão Heinrich Schliemann, e o britânico Arthur Evans. Consequentemente, essas provas foram cotejadas ao lado da extensa *tradição mito-poética*, que construiu um legado importante que reúne em suas narrativas, os traços mais essenciais dessas culturas predecessoras que foram selecionadas com precisão para a elevação de sua própria identidade cultural que foi mantida pela poesia. E nesse sentido, a obra de Homero e Hesíodo foram basilares para avaliar a importância desse legado que foi construído através da *tradição oral*.

A primeira evidência que encontramos no meio desse caminho foi o caráter de *mestiçagem*⁷³⁰ que é um traço, diga-se de passagem, detectável em todas as culturas que antecederam os gregos. Outro ponto interessante, que encontramos no decorrer desse estudo, foi a descoberta que nos mostrou que a *mitologia* helênica foi constituída durante um longo processo que se iniciou na *pré-história grega* (NILSSON, 1973), ou seja, um período muito mais recuado do que aquele denominado por alguns historiadores como a fase *pré-homérica*. A partir dessa constatação, eis que surge a seguinte questão: como foi possível, diante de vários processos de transição e declínio, algumas características culturais desses povos mais antigos sobreviverem através da *mitologia* até depois do período clássico? E esse

⁷²⁹ Vide a tese do milagre grego defendida pelo classicista escocês John Burnet.

⁷³⁰ Cruzamento étnico.

problema foi um dos pontos centrais, e mais interessantes, que foi exposto em nossa tese. Primeiramente, porque através dele podemos compreender a grandiosidade e a singularidade do *processo de construção da subjetividade coletiva grega*. O *mito*, *épos*, *lógos* e o *diálogo* são os principais aspectos do longo e complexo processo de *expressão e reflexão* que passa por diversas transformações para corresponder eficientemente a cada um dos seus respectivos contextos históricos. Ao analisarmos esses modos foi possível delinear a grandiosidade, e a riqueza, desse imenso legado que está reunido na obra homérica e hesiódica.

A figura responsável por manter e proteger esse tesouro humano era o *aedo*. A sua *fama e glória*, ao contrário dos nossos poetas modernos, que se destacam através de suas criações que tentam buscar algo novo, era construída na utilização desse *material tradicional* mais antigo de modo *original e encantador*. A assinatura dos grandes *aedos* como Homero surgia a partir de uma releitura minuciosa de todo esse banco mnemônico que permitia uma *identificação imediata* entre todos os seus respectivos ouvintes. Nesse sentido, o pleno domínio das *regras musicais* foi essencial para o alcance desse objetivo de manter todo o precioso legado cultural vivo entre seus pares. Esse fenômeno de *origem divina*⁷³¹ para os gregos, surgiu na remota *civilização cicládica*, e foi expandida na *civilização minoica e micênica*, e exerceu uma profunda influência no processo de subjetividade grego.

O uso de instrumentos musicais revela o domínio de um profundo conhecimento da *harmonia* que é uma lei necessária para ordenar o encadeamento dos acordes que ocorre na relação, ou seja, no *diálogo*, entre o uso da voz e dos instrumentos musicais⁷³². Nesse sentido, nos deparamos com mais uma evidência que prova que esse tipo de estudo é bem anterior ao surgimento da teoria harmônica de Pitágoras⁷³³. E eis que surge a questão: como poderíamos avaliar o valor desse antigo conhecimento na cultura grega? O valor dessa herança pode ser mensurado através da *estruturação rítmica e melódica* que acompanhou todo o processo de

⁷³¹ Ou seja, não humana.

⁷³² Vide Platão, *Primeiro Alcebiades* (108 b).

⁷³³ A nossa hipótese é de que os grandes Pitágoras, e outros importantes pensadores desse fenômeno físico como Aristoxeno partiram desse imenso legado para o desenvolvimento dos seus respectivos estudos. Para mais informações sobre essa questão vide o nosso terceiro capítulo.

florescimento literário grego. O *hexâmetro dactílico*⁷³⁴, por exemplo, além de fornecer um mecanismo eficiente para as apresentações públicas dos *aedos*, também estabelecia o próprio sentido da poesia heroica. A *música* como o *diálogo*⁷³⁵ opera por esse *jogo de contraste*⁷³⁶ entre *a tensão e o ajuste*, entre o *ritmo e a melodia*. Essas são as mesmas leis do pensamento que estão na concepção original do diálogo que encontramos nas obras de Platão⁷³⁷.

Dentro desse contexto, podemos nos aproximar desse magnífico mecanismo que revela o processo de construção e desenvolvimento da linguagem grega, que foi aprimorada através da *música*. Como foi exposto em diversas partes desse presente trabalho, a *fala extraordinária inspirada pelos deuses* foi o critério inicial para a organização do mundo ordinário humano. Vale ressaltar que essa capacidade foi esculpida e ampliada em seu mais extenso uso dentro da *tradição oral*, que exerceu a sua posição de destaque até o ressurgimento da escrita no período arcaico. Como ressaltou a professora Flora em sua pesquisa sobre a música helênica (LEVIN, 2014), os gregos podem ter desenvolvido desde a infância uma capacidade extraordinária, que foram encontradas em outras culturas ágrafas⁷³⁸, do ouvido *absoluto e relativo*. Pois, para o alcance da *excelência e efetividade*⁷³⁹ dessa atividade se faz necessário uma educação que fosse voltada para expandir a capacidade dos sentidos que foi responsável por ampliar o processo subjetivo coletivo grego. E essa faceta também era empregada não apenas no processo comunicativo, mas sobretudo para a formação militar.

Uma importante referência que corrobora com essa hipótese pode ser encontrada no segundo livro da *República*⁷⁴⁰, no qual o filósofo afirma que a *poesia* fazia parte do primeiro *processo musical* que se iniciava na infância antes da

⁷³⁴ Hexâmetro dactílico do grego: εξ, héx, seis, e μέτρον, métron, medida. É uma forma de métrica poética ou esquema rítmico utilizado na cultura oral. É tradicionalmente associado à poesia épica grega e latina.

⁷³⁵ A música, assim como o diálogo, necessita estabelecer esse contato entre duas almas para encontrarem o seu próprio sentido expressivo.

⁷³⁶ O uso do Oxímoro (ὀξύμωρον, esse termo que é formado por ὀξύς/ agudo, aguçado e μωρός /estúpido), ou paradoxismo é uma figura de linguagem que consiste em relacionar numa mesma expressão palavras que exprimem ideias contrárias. Ela é considerada uma figura de linguagem que é um traço que encontramos na *música* que marcou - como foi ressaltado por nós anteriormente - profundamente o processo de subjetividade grego. Vide os fragmentos de Heráclito.

⁷³⁷ Vide Platão, *Primeiro Alcebiades* (132 d – 135 a) e *Teeteto* (144 e; 146 a; 190 a).

⁷³⁸ Vide as nossas considerações no subcapítulo 3.6.

⁷³⁹ Vide as nossas considerações sobre esse ponto em nosso primeiro capítulo.

⁷⁴⁰ Vide Platão, *República* (377 a), e as nossas considerações sobre esse ponto no subcapítulo 3.7.

*ginástica*⁷⁴¹. Nesse sentido, ele acompanhou todos os meandros dessa antiga tradição pedagógica para desenvolver criticamente o seu meio de expressão filosófico através do *diálogo*, que por outro lado, é a imagem de sua própria pedagogia. Esse meio de expressão ganha a sua plenitude após a abertura democrática⁷⁴² que possibilitou entre os cidadãos o uso de um importante instrumento linguístico que visava manter a sua própria soberania política através do ideal de *igualdade*.

⁷⁴¹ Na antiguidade era os dois principais tópicos da formação pedagógica grega.

⁷⁴² A partir da intervenção do poeta legislador Sólon e das reformas de Clístenes.

Fontes primárias

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição trilingüe por Valentin Garcia Yebra, 2 vols. Madrid: Gredos, 1970.

_____. *Physique*. Texte établi et traduit par Henri Carteron, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

_____. *De la génération et de la corruption*. Texte établi et traduit par Charles Mugler. Paris: Les Belles Lettres, 1966. _____. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone; traduction et notes de E. Barbotin, 2a . Ed. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

_____. *Aristotelis fragmenta selecta* (ed. por W. D. Ross), Oxford, 1955.

ADAM, James *The Vitality of Platonism*, Cambridge University Press, 1911.

BARNABÉ, A. *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

BOLLACK, J. *Empédocle* (Volumes 1–4), Paris: Les Editions Minuit. 1965–1969.

BOWRA, Cecil Maurice. *Heroic Poetry*. London: Macmillan, 1952.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: ed. Contraponto, Puc-Rio, 2006.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1984.

COLE, Thomas. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1991.

COLLI, G. *O Nascimento da Filosofia*. Tradução Federico Carotti. 3. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*. As origens do pensamento filosófico grego. Tradução Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952.

_____. *Thucydides Mythistoricus*. Ed. London: Arnold, 1907.

DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. 2a edição. Brasília: Editora da UNB / José Olympio Editora, 1992.

_____. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : Maspero, 1967.

_____. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *Os Gregos e Nós: uma antropologia comparada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2008.

_____. *"A escrita de Orfeu"*. Tradução de Mário da gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

DIELS - KRANZ. *I presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz / a cura di Giovanni Reale; con la collaborazione di Diego Fusaro, Maurizio Migliori, Salvatore Obinu... [et al.]; realizzazione editoriale e indici di Vincenzo Cicero / [2a. edizione] / Milano: Bompiani, 2006.*

FRIEDLANDER, P. *Plato: an introduction*. Tradução H. Meyerhoff. New York, 1954.

GHYKA, Matila. *Esthétique des proportions dans la nature et dans les arts*. Edité par Paris, Editions Gallimard, 1927.

HALLIWELL, S. *Plato: Republic 10*. Translation S. Halliwell. ed. bilíngue.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1996.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. *Os Antigos, O Passado e o Presente*. Ed. UnB, Brasília, 2003.

HERÁCLITO. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Edição bilíngue. Apresentação, tradução e comentários por Alexandre Costa. São Paulo, Odysseus, 2012.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1996.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

_____. *The Odyssey*. Tradução A. T. Murray, ed. bilíngüe. 2. vol. Cambridge: Havard University Press.

_____. *Ilíada*. Tradução Haroldo de Campos. 3. ed. ed. bilíngüe. São Paulo: Arx, 2002.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. trad. Mary de C. N. Lafer. - São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Teogonia – A Origem dos Deuses*. Tradução e introdução do professor Jaa Torrano. 3ª Edição. São Paulo: Iluminuras, 1995.

GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce: Étude Semantique*. Paris: Ernest Leroux, 1917.

_____. *Droit et Société dans la Grèce Ancienne*. Paris: Recueil Sirey, 1955.

_____. *Droit et institutions en Grèce antique*. Champs-Flammarion, 1982.

GOMPERZ, T. *Greek Thinkers*. Trad. de Laurie Magnus. London: John Murray, 1949.

GRUBE, G. *Plato's Thought*. Boston: Beacon Press, 1958.

GUTHRIE, W.K.C. *History of Greek Philosophy. Volume I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, 1962.

IAMBlichus. *On the Pythagorean Way of Life*. The translation by J. Dillon and J. Hershbell. Atlanta: Scholars Press, 1991.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Kury.

LIDDELL, H. G. and SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. 1997.

MARCONDES, Danilo. *Texto Básicos de Linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro, Zahar. 2010.

MONDOLFO, R. *Verum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx*, Bs. As., Ed. Siglo Veintiuno, 1971.

NILSSON, P.M. *The mycenaean origin of greek mythology*, ed. University of California Press, 1973.

N.K. CHADWICK. *Poetry and Prophecy*. Cambridge, 1942.

KIRK, G. S. *The Songs of Homer*. Cambridge, 1962.

HUFFMAN, C. *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge University Press, 1993

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Marins Fontes, 2003.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by Jones, W. H. S. and Omerod, H. A. Loeb Classical Library Volume I. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga (Port.): Livraria-Editora Apostolado da Imprensa, 1998.

PLATÃO. *Fedro*, in Diálogos vol. V; trad. Carlos Alberto Nunes. - Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. Diálogos: *Teeteto*, *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. Diálogos: *Protágoras*, *Górgias*, *O banquete*, *Fedão*. Trad. C. A. N. Belém: Ed. da UFPA, 1980.

_____. *A República*. trad. M^a Helena da R. Pereira. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. *Apologia de Sócrates*. tradução J. Bruna; coleção os Pensadores nº2 Sócrates, São Paulo, Abril, 1973.

_____. *Fedro*. *Cartas*. *Primeiro Alcebiades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986 (Coleção Amazônica. Série Faria Brito).

_____. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2001.

PLATO. *in 12 volumes*. (The Loeb Classical Library). Cambridge, Harvard University Press e Londres, William Heinemann Ltd, 1969.

PLATON. *Obras completas*. Traducción del griego, preámbulos e notas por Maria Araujo. Madrid, Aguilar, 1966.

_____. *Complete works*. Ed. J. M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

PLUTARCO. *Vida dos Homens Ilustres*. Baseado na tradução em francês de Amyot, com notas de Clavier, Vauvilliers e Brotier. Tradução brasileira de José Carlos Chaves. Fonte: Ed. das Américas, 1951.

PINDAR. *The Odes of Pindar including the principal fragments*. Translation Sir John Sandys. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.

ROBIN, Leon. *La Morale Antique*. Paris, PUF, 1947.

ROSS, D. *The Poetics of Philosophy (A Reading of Plato)*. Ed by Cambridge Scholars Publishing, 2006.

ROHDE, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, trans. from the 8th edn. by W. B. Hillis London: Routledge & Kegan Paul, 1925.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução

Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SCHLIEMANN, H. *Ítaca, o Peloponeso e Troia: pesquisas arqueológicas*. Tradução Cyntia Baumgart, São Paulo: Ars Poética, 1992.

TORRANO, J. *Mito e verdade em Hesíodo e Platão*. São Paulo: Letras Clássicas n. 2, 1998.

VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos em seus mitos?* trad. Horácio Gonzáles e Milton Meira Nascimento, Ed. Brasiliense, 1984.

VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Isís Borges B. da Fonseca. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

7.1

Outras Bibliografias

BROWN, T. *The Science and Art of Tracking*. New York: Berkley Books, 1999.

CARRUTHERS, P. STICH, S. SIEGAL, M. *The Cognitive Basis of Science*. Cambridge University Press, 2002.

CASTLEDEN, Rodney. *Minoans. Life in Bronze Age Crete*, London-New York, Routledge, 1990.

_____. *Mycenaeans: Life in Bronze Age Greece*. Routledge Press, London, 2005.

CHADWICK, John. *The Decipherment of Linear B*. Cambridge University Press, first printed 1958; reprinted 2000.

_____. *The Mycenaean World*, Cambridge University Press, 1976.

_____. *Linear B and Related Scripts*. University of California Press, Berkeley, 1987.

DICKINSON, Oliver. *The Aegean from Bronze Age to Iron Age. Continuity and Change between the Twelfth and Eighth Centuries B.C.* London: Routledge, 2006.

E. Homann-Wedeking, *The Art of Ancient Greece*. trans. J. R. Foster, New York, Crown Publishers, 1968.

EVANS, Arthur. *Scripta Minoa: the written documents of Minoan Crete, with special reference to the archives of Knossos*. Ed. By Oxford At the Claredon press, 1952.

_____. *The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*, Annual Report of the Smithsonian Institution, 1912-1913 in Washington, D.C.: Government Printing Office, 1914.

FINLEY, M.I. *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. Trad. W.R. Vaccari. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

HARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Trad. Guilherme João de Freitas com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LEVIN, R.F. *Greek Reflections on the nature of music*. Cambridge University Press, 2014.

YOUNGER, John. *Music in the Aegean Bronze Age*. Ed. Jonsered, Sweden: Paul Åströms Förlag, 1998.

MARINATOS, Nanno. *Minoan Kingship and the Solar Goddess: A Near Eastern Koine*, Columbia University, 2010.

PACKARD, David. *Minoan Linear A*, Berkeley & Los Angeles, 1974.

PLUTARCO. *Plutarch lives*. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 1948.

RIEDWEG, C. *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. Translated by, Steven Rendall with, Christoph Riedweg and Andreas Schatzmann. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005.

RIVER, C. *The Minoans and Mycenaeans: the history of the civilizations that first developed ancient greek culture*. Ed. by Charles River, 2016.

ROMILLY, Jacqueline de. *“La construction de la vérité chez Thucydide*. Paris: Julliard, 1990.

_____. *História e razão em Tucídides*. Brasília: UNB, 1998.

SNODGRASS, A. *The Dark Age of Greece*. Ed. By Routledge, 2000.

VERMEULE, E. *Greece in the Bronze Age*. Ed. Chicago 1964.

WEST, M.L. *Ancient Greek Music*, Oxford: Clarendon Press 1992.

9 Anexos

Mapa Grego – Idade do Bronze

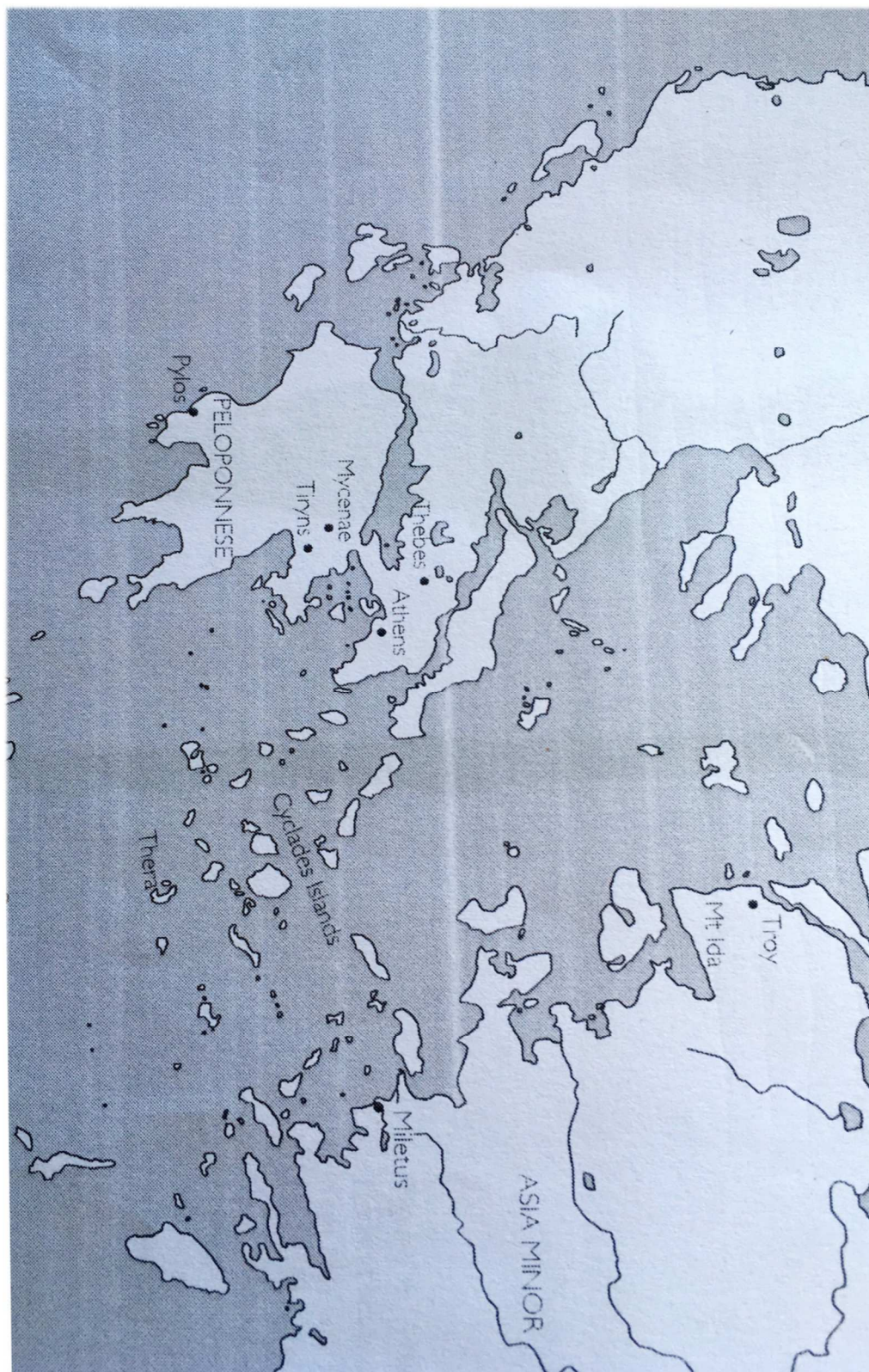
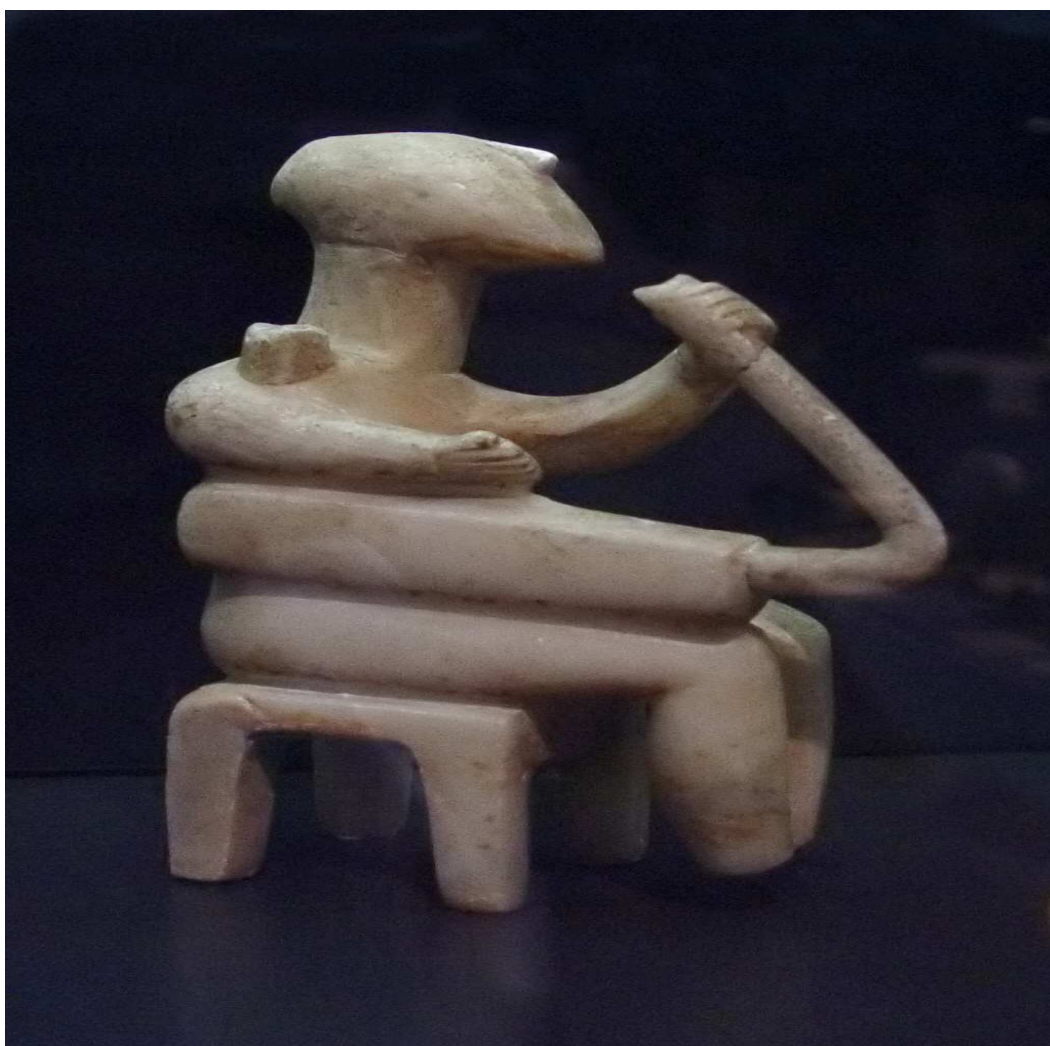


Tabela Cronológica

		<i>Grécia</i>	<i>Creta</i>	<i>Cíclades</i>	<i>Tróia</i>	<i>Chipre</i>
	40000	Ocupação humana definitiva				
Neolítico	6000	Nea Nicomedéia	Cnosso			Quiroquitia
	4000			Saliago		
	3000	Heládico Antigo I II III	Minoano Antigo I II III	Cicládico Antigo	I II III-V	Cipriota Antigo
Idade do Bronze	2000				VI	
		Heládico Médio	Minoano Médio I	Cicládico Médio		Cipriota Médio
	1600/					
	1550	Heládico Tardio I	Minoano Tardio I	Cicládico Tardio	VI	Cipriota Tardio
	1500					
		II				
	1450			II		
	1400			IIIA		
	1300			IIIB	VIIA	
	1200			IIIC	VIIIB	
Idade das Trevas	1100					Fundação de Salamina
	1050					
	900					
	800					
	776					
	750					
	650					
	630					
	621					
	594					
Idade Arcaica	545/510					
	520/490					
	508					
	490/479					

O tocador de harpa

O *tocador de harpa*, (Badisches Landesmuseum, Karlsruhe, Alemanha, inventário # B 864, mármore, H 13,5 cm, L 5,7 cm, D 10,9 cm) essa é uma figura da civilização cicládica, idade do bronze, do início do período cíclico II, que foi encontrada no início do século 19 em uma sepultura na ilha grega de Santorini, e posteriormente foi comprada em 1840 por F. Maler na Itália, e desde 1853 está na coleção do Badisches Landesmuseum.



Disco de Phaistos

Esse artefato foi encontrado no palácio minoico de Phaistos pelo arqueólogo italiano Luigi Pernier em 1908. Essa peça pertence ao meio ou final do período de Bronze.



Sacerdotiza minoica

Figura de um ritual (idade do Bronze) que foi encontrada Sarcófago de Hagia Triada que pertencia a realeza minoica. A fórminx era um instrumento similar à cítara. Porém, esse instrumento além de menor tinha um som menos robusto do que a cítara. O usos desses dois instrumentos aparecem nos poemas homéricos.



As ocorrências do termo λόγος na língua grega

Λόγος, ὁ, verbal noun of λέγω (B), with senses corresponding to λέγω (B) II and III (on the various senses of the word v. Theo Sm. pp.72,73 H., An.Ox. 4.327): common in all periods in Prose and Verse, exc. Epic, in which it is found in signif. derived from λέγω (B) 111, cf. infr. VI. 1 a: I. computation, reckoning (cf. λέγω (B) II). 1. account of money handled, σανίδες εἰς ἃς τὸν λ. ἀναγράφομεν IG 12.374.191 ; ἐδίδουσιν τὸν λ. ib. 232.2 ; λ. δώσεις τῶν μετεχειρίσας χρημάτων Hdt. 3.142, cf. 143 ; οὔτε χρήματα διαχειρίσας τῆς πόλεως δίδωμι λ. αὐτῶν οὔτε ἀρχὴν ἄρξας οὐδεμίαν εὐθύνας ὑπέχω νῦν αὐτῆς Lys. 24.26 ; λ. ἀπενεγκεῖν Arist. Ath. 54.1 ; ἐν ταῖς εὐθύναις τοῦ τοιούτου λ. ὑπεχέτω Pl. Lg. 774b ; τὸν τῶν χρημάτων λ. παρὰ τούτων λαμβάνειν D. 8.47 ; ἀδικήματα εἰς ἀργυρίου λ. ἀνήκοντα Din. 1.60 ; συνᾶραι λόγον μετὰ τινος settle accounts with, Ev.Matt. 18.23, etc.; δεῦτεροι λ. a second audit, Cod.Just. 1.4.26.1 ; ὁ τραπεζιτικός λ. banking account, Theo Sm. p.73 H.: metaph., οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λ. βροτόν S. Aj. 477 . b. public accounts, i. e. branch of treasury, ἴδιος λ., in Egypt, OGI 188.2, 189.3, 669.38 ; also as title of treasurer, ib. 408.4, Str. 17.1.12 ; ὁ ἐπὶ τῶν λ. IPE 2.29 A (Panticapaeum); δημόσιος λ., = Lat. fiscus, OGI 669.21 (Egypt, i A.D.), etc. (but later, = aerarium, Cod.Just. 1.5.15); also Καίσαρος λ. OGI 669.30 ; κυριακὸς λ. ib. 18 . 2. generally, account, reckoning, μὴ φῶναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λ. excels the whole account, i.e. is best of all, S. OC 1225 (Iyr.); δόντας λ. τῶν ἐποίησαν accounting for, i.e. paying the penalty for their doings, Hdt. 8.100 ; λ. αἰτεῖν Pl. Plt. 285e ; λ. δοῦναι καὶ δέξασθαι Id. Prt. 336c, al.; λαμβάνειν λ. καὶ ἐλέγχειν Id. Men. 75d ; παρασχεῖν τῶν εἰρημένων λ. Id. R. 344d ; λ. ἀπαιτεῖν D. 30.15, cf. Arist. EN 1104a3 ; λ. ὑπέχειν, δοῦναι, D. 19.95 ; λ. ἐγγράψαι Id. 24.199, al.; λ. ἀποφέρειν τῇ πόλει Aeschin. 3.22, cf. Eu. Luc. 16.2, Ep.Hebr. 13.17 ; τὸ παράδοξον τῶν συμβεβηκότων ὑπὸ λόγον ἄγειν Plb. 15.34.2 ; λ. ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λ. the account is manifold, Plot. 6.9.4 ; ἔχων λόγον τοῦ διὰ τί an account of the cause, Arist. APo. 74b27 ; ἐς λ. τινός on account of, ἐς χρημάτων λ. Th. 3.46, cf. Plb. 5.89.6, LXX 2 Ma 1.14, JRS 18.152 (Jerash) ; λόγῳ c. gen., by way of, Cod.Just. 3.2.5 . al.; κατὰ λόγον τοῦ μεγέθους if we take into account his size, Arist. HA 517b27 ; πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λ. Ep.Hebr. 4.13, cf. D.Chr. 31.123 . 3. measure, tale (cf. infr. 11.1), θάλασσα . . μετρεῖται ἐς τὸν αὐτὸν λ. ὁκοῖος πρόσθεν Heraclit. 31 ; ψυχῆς ἐστὶ λ. αὐτὸν αὔξων Id. 115 ; ἐς τούτου (sc. γήραος) λ. οὐ πολλοὶ τινες ἀπικνέονται to the point of old age, Hdt. 3.99, cf. 7.9 . β; ὁ ξύμπας λ. the full tale, Th. 7.56, cf. Ep.Phil. 4.15 ; κοινῶ λ. νομίσαντα common measure, Pl. Lg. 746e ; sum, total of expenditure, IG 42(1).103.151 (Epid., iv B.C.); ὁ τῆς οὐσίας λ., = Lat. patrimonii modus, Cod.Just. 1.5.12.20 . 4. esteem, consideration, value put on a person or thing (cf. infr. VI. 2 d), οὗ πλείων λ. ἢ τῶν ἄλλων who is of more worth than all the rest, Heraclit. 39 ; βροτῶν λ. οὐκ ἔσχεν οὐδέν ' A. Pr. 233 ; ο υ σμικροῦ λ. S. OC 1163 : freq. in Hdt., Μαρδονίου λ. οὐδεὶς γίνεται 8.102 ; τῶν ἥν ἐλάχιστος ἀπολλυμένων λ. 4.135, cf. E. Fr. 94 ; περὶ ἐμοῦ οὐδεὶς λ. Ar. Ra. 87 ; λόγου οὐδενὸς γίνεσθαι πρὸς τινος to be of no account, repute with..., Hdt. 1.120, cf. 4.138 ; λόγου ποιήσασθαι τινα make one of account, Id. 1.33 ; ἐλάχιστου, πλείστου λ. εἶναι, to be highly, lowly esteemed, Id. 1.143, 3.146 ; but also λόγον τινὸς ποιεῖσθαι, like Lat. rationem habere alicujus, make account of, set a value on, Democr. 187, etc.: usu. in neg. statements, οὐδένα λ. ποιήσασθαι τινος Hdt. 1.4

, cf. 13 , Plb. 21.14.9 , etc.; λ. ἔχειν Hdt. 1.62 , 115 ; λ. ἴσχειν περί τινος Pl. Ti. 87c ; λ. ἔχειν περί τοὺς ποιητάς Lycurg. 107 ; λ. ἔχειν τινός D. 18.199 , Arist. EN 1102b32 , Plu. Phil. 18 (but also, have the reputation of . . , v. infr. VI. 2 e); ἐν οὐδενὶ λ. ποιήσασθαι τι Hdt. 3.50 ; ἐν οὐδενὶ λ. ἀπώλοντο without regard , Id. 9.70 ; ἐν συμκρῶ λ. εἶναι Pl. R. 550a ; ὑμεῖς οὐτ' ἐν λ. οὐτ' ἐν ἀριθμῶ Orac. ap. Sch. Theoc. 14.48 ; ἐν ἀνδρῶν λ. [εἶναι] to be reckoned, count as a man, Hdt. 3.120 ; ἐν ιδιώτῳ λόγῳ καὶ ἀτίμῳ reckoned as . . , Eus.Mynd. Fr. 59 ; σεμνὸς εἰς ἀρετῆς λ. καὶ δόξης D. 19.142 . II. relation, correspondence, proportion , 1. generally, ὑπερτερίας λ. relation (of gold to lead), Thgn. 418 = 1164 ; πρὸς λόγον τοῦ σήματος A. Th. 519 ; κατὰ λόγον προβαίνοντες τιμῶσι in inverse ratio , Hdt. 1.134 , cf. 7.36 ; κατὰ λ. τῆς ἀποφορῆς Id. 2.109 ; τᾶλλα κατὰ λ. in like fashion , Hp. VM 16 , Prog. 17 : c. gen., κατὰ λ. τῶν πρόσθεν ib. 24 ; κατὰ λ. τῶν ἡμερῶν Ar. Nu. 619 ; κατὰ λ. τῆς δυνάμεως X. Cyr. 8.6.11 ; ἐλάττω ἢ κατὰ λ. Arist. HA 508a2 , cf. PA 671a18 ; ἐκ ταύτης ἐγένετο ἐκείνη κατὰ λ. Id. Pol. 1257a31 ; cf. εὐλογος : sts. with ὁ αὐτός added, κατὰ τὸν αὐτὸν λ. τῷ τείχει in fashion like to . . , Hdt. 1.186 ; περὶ τῶν νόσων ὁ αὐτὸς λ. analogously , Pl. Tht. 158d , cf. Prm. 136b , al.; εἰς τὸν αὐτὸν λ. similarly , Id. R. 353d ; κατὰ τὸν αὐτὸν λ. in the same ratio, IG 12.76.8 ; by parity of reasoning , Pl. Cra. 393c , R. 610a , al.; ἀνὰ λόγον τινός, τινί , Id. Ti. 29c , Alc. 2.145d ; τοῦτον ἔχει τὸν λ. πρὸς . . ὃν ἡ παιδεία πρὸς τὴν ἀρετὴν is related to . . as . . , Procl. in Euc. p.20 F., al. 2. Math., ratio, proportion (ὁ κατ' ἀνάλογον λ., λ. τῆς ἀναλογίας , Theo Sm. p.73 H.), Pythag. 2 ; ἰσότης λόγων Arist. EN 113a31 ; λ. ἐστὶ δύο μεγεθῶν ἢ κατὰ πληκότητα ποιά σχέσις Euc. 5 Def. 3 ; τῶν ἀρμονιῶν τοὺς λ. Arist. Metaph. 985b32 , cf. 1092b14 ; λόγοι ἀριθμῶν numerical ratios , Aristox. Harm. p.32 M.; τοὺς φθόγγους ἀναγκαῖον ἐν ἀριθμοῦ λ. λέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους to be expressed in numerical ratios , Euc. Sect.Can. Proēm. : in Metre, ratio between arsis and thesis, by which the rhythm is defined, Aristox. Harm. p.34 M.; ἐὰν ᾗ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἢ κίνησις, λύεται ὁ λ. Arist. de An. 424a31 ; ἀνὰ λόγον analogically , Archyt. 2 ; ἀνὰ λ. μερισθεῖσα [ἡ ψυχὴ] proportionally , Pl. Ti. 37a ; so κατὰ λ. Men. 319.6 ; πρὸς λόγον in proportion , Plb. 6.30.3 , 9.15.3 (but πρὸς λόγον ἐπὶ στενὸν συνάγεται narrows uniformly , Sor. 1.9 , cf. Diocl.Fr. 171) ; ἐπὶ λόγον IG 5(1).1428 (Messene). 3. Gramm., analogy, rule , τῷ λ. τῶν μετοχικῶν, τῆς συγκοπῆς , by the rule of the participles, of syncope, Choerob. in Theod. 1.75 Gaisf., 1.377 H.; εἰπέ μοι τὸν λ. τοῦ Αἴας Αἴαντος, τουτέστι τοῦ κανόνα An.Ox. 4.328 . III. explanation , 1. plea, pretext, ground , ἐκ τίνος λ. ; A. Ch. 515 ; ἐξ οὐδενός λ. S. Ph. 731 ; ἀπὸ παντὸς λ. Id. OC 762 ; χά λ. καλὸς προσῆν Id. Ph. 352 ; σὺν ἀφανεί λ. Id. OT 657 (Iyr., v.l. λόγων) ; ἐν ἀφανεί λ. Antipho 5.59 ; ἐπὶ τοιούτῳ λ. Hdt. 6.124 ; κατὰ τίνα λ. ; on what ground ? Pl. R. 366b ; οὐδὲ πρὸς ἓνα λ. to no purpose , Id. Prt. 343d ; ἐπὶ τίνι λ. ; for what reason ? X. HG 2.2.19 ; τὸν λ. τοῦτον this ground of complaint, Aeschin. 3.228 ; τίνι δικαίῳ λ. ; what just cause is there? Pl. Grg. 512c ; τίνι λ. ; on what account? Act.Ap. 10.29 ; κατὰ λόγον ἂν ἡνεσχόμεν ὑμῶν reason would that . . , ib. 18.14 ; λ. ἔχειν , with personal subject, εἶχον ἂν τίνα λ. I (i.e. my conduct) would have admitted of an explanation , Pl. Ap. 31b ; τὸν ὀρθὸν λ. the true explanation , ib. 34b . b. plea, case , in Law or argument (cf. VIII. I), τὸν ἥττω λ. κρείττω ποιεῖν to make the weaker case prevail, ib. 18b , al., Arist. Rh. 1402a24 , cf. Ar. Nu. 1042 (pl.); personified, ib. 886 , al.; ἀμύνεις τῷ τῆς ἡδονῆς λ. Pl. Phlb. 38a ; ἀνοίσεις τοὺς λ. αὐτῶν πρὸς τὸν θεόν LXX Ex. 18.19 ; ἔχειν λ. πρὸς τίνα to have a case, ground of action against , Act.Ap. 19.38 . 2. statement of a theory, argument , οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λ. ἀκούσαντας prob. in Heraclit. 50 ; λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης discourse and reflection on reality, Parm. 8.50 ; δηλοῖ οὗτος ὁ λ. ὅτι . . Democr. 7 ; οὐκ ἔχει λόγον

it is not arguable, i.e. reasonable, S. El. 466, Pl. Phd. 62d , etc.; ἔχει λ. D. 44.32 ; οὐδείς αὐτὰ καταβαλεῖ λ. E. Ba. 202 ; δίκασον . . τὸν λ. ἀκούσας Pl. Lg. 696b ; personified, φησὶ οὗτος ὁ λ. ib. 714d , cf. Sph. 238b , Phlb. 50a ; ὡς ὁ λ. (sc. λέγει) Arist. EN 1115b12 ; ὡς ὁ λ. ὁ ὀρθὸς λέγει ib. 1138b20 , cf. 29 ; ὁ λ. θέλει προσβιβάζειν Phld. Rh. 1.41 , cf. 1.19 S. ; οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος Arist. EN 1179b27 ; λ. καθαίρων Aristo Stoic. 1.88 ; λόγου τυγχάνειν to be explained , Phld. Mus. p.77 K. ; ὁ τὸν λ. μου ἀκούων my teaching, Ev.Jo. 5.24 ; ὁ προφητικὸς λ. , collect., of VT prophecy, 2 Ep.Pet. 1.19 : pl., ὁκόσων λόγους ἤκουσα Heraclit. 108 ; οὐκ ἐπίθετο τοῖς ἐμοῖς λ. Ar. Nu. 73 ; of arguments leading to a conclusion (ὁ λ.), Pl. Cri. 46b ; τὰ ἀναξαγόρου βιβλία γέμει τούτων τῶν λ. Id. Ap. 26d ; λ. ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, ἐπὶ τὰς ἀρχάς , Arist. EN 1095a31 ; συλλογισμὸς ἐστὶ λ. ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν κτλ . Id. APr. 24b18 ; λ. ἀντίτυπός τε καὶ ἄπορος , of a self-contradictory theory , Plot. 6.8.7 . b. ὁ περὶ θεῶν λ. , title of a discourse by Protagoras, D.L. 9.54 ; ὁ ἀχιλλεὺς λ. , name of an argument , ib. 23 ; ὁ αὐξόμενος λ. Plu. 2.559b ; καταβάλλοντες (sc. λόγους), title of work by Protagoras, S.E. M. 7.60 ; λ. σοφιστικοί Arist. SE 165a34 , al.; οἱ μαθηματικοί λ. Id. Rh. 1417a19 , etc.; οἱ ἐξωτερικοί λ. , current outside the Lyceum, Id. Ph. 217b31 , al.; Δισσοί λ. , title of a philosophical treatise (= Dialex.); Λ. καὶ Λογίνα , name of play of Epicharmus, quibble, argument , personified, Ath. 8.338d . c. in Logic, proposition , whether as premiss or conclusion, πρότασις ἐστὶ λ. καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινος κατὰ τινος Arist. APr. 24a16 . d. rule, principle, law , as embodying the result of λογισμὸς , Pi. O. 2.22 , P. 1.35 , N. 4.31 ; πείθεσθαι τῷ λ. ὅς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται Pl. Cri. 46b , cf. c; ἡδονὰς τοῖς ὀρθοῖς λ. ἐπομένας obeying right principles , Id. Lg. 696c ; προαιρέσεως [ἀρχῇ] ὀρεξίς καὶ λ. ὁ ἕνεκά τινος principle directed to an end, Arist. EN 1139a32 ; of the final cause, ἀρχὴ ὁ λ. ἐν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν Id. PA 639b15 ; ἀποδιδόασιν τοὺς λ. καὶ τὰς αἰτίας οὗ ποιοῦσι ἐκάστου ib. 18 ; [τέχνη] ἕξις μετὰ λ. ἀληθοῦς ποιητική Id. EN 1140a10 ; ὀρθὸς λ. true principle , right rule , ib. 1144b27 , 1147b3 , al.; κατὰ λόγον by rule , consistently, ὁ κατὰ λ. ζῶν Pl. Lg. 689d , cf. Ti. 89d ; τὸ κατὰ λ. ζῆν , opp. κατὰ πάθος , Arist. EN 1169a5 ; κατὰ λ. προχωρεῖν according to plan , Plb. 1.20.3 . 3. law, rule of conduct, ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ Heraclit. 72 ; πολλοὶ λόγον μὴ μαθόντες ζῶσι κατὰ λόγον Democr. 53 ; δεῖ ὑπάρχειν τὸν λ. τὸν καθόλου τοῖς ἄρχουσιν universal principle , Arist. Pol. 1286a17 ; ὁ νόμος . . λ. ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ Id. EN 1180a21 ; ὁ νόμος . . ἔμψυχος ὢν ἑαυτῷ λ. conscience , Plu. 2.780c ; τὸν λ. πρὸ χρεῖον ἔχειν precept , Phld. Piet. 30 , cf. 102 ; ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λ. κοινός M.Ant. 4.4 . 4. thesis, hypothesis , provisional ground , ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον maintain a thesis , Pl. Prt. 344b ; ὑποθέμενος ἐκάστοτε λ. provisionally assuming a proposition , Id. Phd. 100a ; τὸν τῆς ὁμοιότητος λ. hypothesis of equivalence, Arist. Cael. 296a20 . 5. reason, ground , πάντων γινομένων κατὰ τὸν λ. τόνδε Heraclit. 1 ; οὕτω βαθὺν λ. ἔχει Id. 45 ; ἐκ λόγου , opp. μάτην , Leucipp. 2 ; μέγιστον σημεῖον οὗτος ὁ λ. Meliss. 8 ; [ἐμπειρία] οὐκ ἔχει λ. οὐδένα ὧν προσφέρει has no grounds for , Pl. Grg. 465a ; μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας Id. Sph. 265c ; ἡ μετὰ λόγου ἀληθοῦς δόξα (ἐπιστήμη) Id. Tht. 201c ; λόγον ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λ. proof , Arist. Metaph. 1011a12 ; οἱ ἀπάντων ζητοῦντες λ. ἀναιροῦσι λ. Thphr. Metaph. 26 . 6. formula (wider than definition , but freq. equivalent thereto), term expressing reason , λ. τῆς πολιτείας Pl. R. 497c ; ψυχῆς οὐσία τε καὶ λ. essential definition , Id. Phdr. 245e ; ὁ τοῦ δικαίου λ. Id. R. 343a ; τὸν λ. τῆς οὐσίας ib. 534b , cf. Phd. 78d ; τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἐνὶ λ. προσειπεῖν Id. Tht. 148d ; ὁ τῆς οἰκοδομήσεως λ. ἔχει τὸν

τῆς οἰκίας Arist. PA 646b3 ; τεθείη ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τῶν λ. Id. Metaph. 1006b5 , cf. 1035b4 ; πᾶς ὁρισμὸς λ. τίς ἐστι Id. Top. 102a5 ; ἐπὶ τῶν σχημάτων λ. κοινός generic definition , Id. de An. 414b23 ; ἀκρ ἰ β ἔ σ τ α τ ο ς λ. specific definition , Id. Pol. 1276b24 ; πηγῆς λ. ἔχον Ph. 2.477 ; τὸ ὦν οὔτε ἀρχῆς ἔχει λ. fulfils the function of . . , Plu. 2.637d ; λ. τῆς μίξεως formula , i. e. ratio (cf. supr. II) of combination, Arist. PA 642a22 , cf. Metaph. 993a17 . 7. reason, law exhibited in the world-process, κατὰ λόγον by law , κόσμῳ πάντα καὶ κατὰ λ. ἔχοντα Pl. R. 500c ; κατὰ τὸν & λτ; αὐτὸν αὐτῷ λ. by the same law , Epich. 170.18 ; ψυχῆς τὸ πᾶν τόδε διοικουμένης κατὰ λ. Plot. 2.3.13 ; esp. in Stoic Philos., the divine order , τὸν τοῦ παντὸς λ. ὃν ἔνιοι εἰμαρμένην καλοῦσιν Zeno Stoic. 1.24 ; τὸ ποιοῦν τὸν ἐν [τῇ ὕλῃ] λ. τὸν θεόν ibid., cf. 42 ; ὁ τοῦ κόσμου λ. Chrysipp.Stoic. 2.264 ; λόγος, = φύσει νόμος , Stoic. 2.169 ; κατὰ τὸν κοινὸν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις λ. M.Ant. 7.53 ; ὁ ὀρθὸς λ. διὰ πάντων ἐρχόμενος Chrysipp.Stoic. 3.4 : so in Plot. , τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ὃς ποιεῖ λ. ἄλλον γέννημα αὐτοῦ 3.8.2 . b. σπερματικὸς λ. generative principle in organisms, ὁ θεὸς σπ. λ. τοῦ κόσμου Zeno Stoic. 1.28 : usu. in pl., Stoic. 2.205 , 314 , al.; γίνεται τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λ. περιληπτικούς Plot. 3.1.7 , cf. 4.4.39 : so without σπερματικὸς, ὥστε ρ τινὲς λ. τῶν μερῶν Cleanth.Stoic. 1.111 ; οἱ λ. τῶν ὄλων Ph. 1.9 . c. in Neo-Platonic Philos., of regulative and formative forces , derived from the intelligible and operative in the sensible universe, ὄντων μειζόνων λ. καὶ θεωρούντων αὐτοὺς ἐγὼ γεγέννημαι Plot. 3.8.4 ; οἱ ἐν σπέρματι λ. πλάττουσι . . τὰ ζῶα οἷον μικροὺς τινας κόσμους Id. 4.3.10 , cf. 3.2.16 , 3.5.7 ; opp. ὅρος , Id. 6.7.4 ; ἀφανεῖς λ. τῆς φύσεως Procl. in R. 1.18 K.; τεχνικοὶ λ. ib. 142 K., al. IV. inward debate of the soul (cf. λ. ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται Pl. Tht. 189e (διάλογος in Sph. 263e) ; ὁ ἐν τῇ ψυχῇ, ὁ ἔσω λ. (opp. ὁ ἔξω λ.), Arist. APo. 76b25 , 27 ; ὁ ἐνδιάθετος , opp. ὁ προφορικὸς λ. , Stoic. 2.43 , Ph. 2.154) , 1. thinking, reasoning , τοῦ λ. ἐόντος ξυνοῦ , opp. ἰδία φρόνησις , Heraclit. 2 ; κρῖναι δὲ λόγῳ . . ἔλεγχον test by reflection , Parm. 1.36 ; reflection, deliberation (cf. VI. 3) , ἐδίδου λόγον ἑωυτῷ περὶ τῆς ὀψιος Hdt. 1.209 , cf. 34 , S. OT 583 , D. 45.7 ; μὴ εἰδέναι . . μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ neither by reasoning nor by experience, Anaxag. 7 ; ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὅψει δ' οὐ Pl. R. 529d , cf. Prm. 135e ; ὁ λ. ἢ ἡ αἴσθησις Arist. EN 1149a35 , al.; αὐτῷ μόνον τῷ λ. πιστεύειν (opp. αἰσθήσεις) , of Parmenides and his school, Aristoccl. ap. Eus. PE 14.17 : hence λόγῳ or τῷ λ. in idea , in thought , τῷ λ. τέμνειν Pl. R. 525e ; τῷ λ. δύο ἐστίν, ἀχώριστα πεφυκότα two in idea , though indistinguishable in fact, Arist. EN 1102a30 , cf. GC 320b14 , al.; λόγῳ θεωρητά mentally conceived, opp. sensibly perceived, Placit. 1.3.5 , cf. Demetr.Lac. Herc. 1055.20 ; τοὺς λ. θεωρητοὺς χρόνους Epicur. Ep. 1p.19U. ; διὰ λόγου θ. χ. ib. p.10 U.; λόγῳ καταληπτὸς Phld. Po. 5.20 , etc.; ὁ λ. οὕτω αἰρέει analogy proves, Hdt. 2.33 ; ὁ λ. or λ. αἰρέει reasoning convinces, Id. 3.45 , 6.124 , cf. Pl. Cri. 48c (but, our argument shows, Lg. 663d) : also c. acc. pers., χρᾶται ο ἅ τι μιν λ. αἰρέει as the whim took him, Hdt. 1.132 ; ἦν μὴ ἡμέας λ. αἰρῆ unless we see fit , Id. 4.127 , cf. Pl. R. 607b ; later ὁ αἰρῶν λ. ordaining reason , Zeno Stoic. 1.50 , M.Ant. 2.5 , cf. 4.24 , Arr. Epict. 2.2.20 , etc.: coupled or contrasted with other functions, καθ' ὕπνον ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε since reason and understanding are in abeyance, Pl. Ti. 71d ; μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης , opp. αἰτία αὐτομάτη , of Nature's processes of production, Id. Sph. 265c ; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν embraced by thought with reflection , opp. μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου , Id. Ti. 28a ; τὸ μὲν αἰεὶ μετ' ἀληθοῦς λ. , opp. τὸ δὲ ἄλογον , ib. 51e , cf. 70d , al.; λ. ἔχων ἐπόμενον τῷ νοεῖν Id. Phlb. 62a ; ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λ. scientific knowledge and right process of thought , Id. Phd. 73a ; πᾶς λ. καὶ πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου

Arist. Metaph. 1059b26 ; τὸ λόγον ἔχον Id. EN 1102b15 , 1138b9 , al.: in sg. and pl., contrasted by Pl. and Arist. as theory, abstract reasoning with outward experience, sts. with depreciatory emphasis on the former, εἰς τοὺς λ. καταφυγόντα Pl. Phd. 99e ; τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα , opp. τὸν ἐν ἔργοις (realities), ib. 100a ; τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λ. πιστευτέον Arist. GA 760b31 ; γνωριμώτερα κατὰ τὸν λ. , opp. κατὰ τὴν αἴσθησιν , Id. Ph. 189a4 ; ἐκ τῶν λ. δῆλον , opp. ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς , Id. Mete. 378b20 ; ἡ τῶν λ. πίστις , opp. ἐκ τῶν ἔργων φα ν ε ρ ό ν , Id. Pol. 1326a29 ; ἡ πίστις οὐ μόνον ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῦ λ. Id. Ph. 262a19 ; μαρτυρεῖ τὰ γινόμενα τοῖς λ. Id. Pol. 1334a6 ; ὁ μὲν λ. τοῦ καθόλου, ἡ δὲ αἴσθησις τοῦ κατὰ μέρος explanation , opp. perception, Id. Ph. 189a7 ; ἔσονται τοῖς λ. αἱ πράξεις ἀκόλουθοι theory , opp. practice, Epicur. Sent. 25 ; in Logic, of discursive reasoning , opp. intuition, Arist. EN 1142a26 , 1143b1 ; reasoning in general, ib. 1149a26 ; πᾶς λ. καὶ πᾶσα ἀπόδειξις all reasoning and demonstration, Id. Metaph. 1063b10 ; λ. καὶ φρόνησιν Phld. Mus. p.105 K.; ὁ λ. ἡ λογισμός ibid.; τὸ ἰδεῖν οὐκέτι λ., ἀλλὰ μεῖζον λόγου καὶ πρὸ λόγου , of mystical vision, opp. reasoning , Plot. 6.9.10 .—Phrases, κατὰ λ. τὸν εἰκότα by probable reasoning , Pl. Ti. 30b ; οὐκ οὖν τὸν γ' εἰκότα λ. ἂν ἔχοι Id. Lg. 647d ; παρὰ λόγον , opp. κατὰ λ. , Arist. Rh.Al. 1429a29 , cf. EN 1167b19 ; cf. παράλογος (but παρὰ λ. unexpectedly , E. Ba. 940). 2. reason as a faculty, ὁ λ. ἀνθρώπους κυβερνᾷ [Epich.] 256 ; [θυμοειδὲς] τοῦ λ. κατήκοον Pl. Ti. 70a ; [θυμός] ὑπὸ τοῦ λ. ἀνακληθεῖς Id. R. 440d ; σύμμαχον τῷ λ. τὸν θυμόν ib. b; πειθαρχεῖ τῷ λ. τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς Arist. EN 1102b26 ; ἄλλο τι π α ρ ᾱ τὸν λ. πεφυκός, ὃ μάχεται τῷ λ. ib. 17 ; ἐναντίωσις λόγου πρὸς ἐπιθυμίαν Plot. 4.7.13(8) ; οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία, οὐδὲ λ. οὐδέ τις νόησις Id. 6.9.11 : freq. in Stoic. Philos. of human Reason , opp. φαντασία , Zeno Stoic. 1.39 ; opp. φύσις , Stoic. 2.206 ; οὐ σοφία οὐδὲ λ. ἐστὶν ἐν [τοῖς ζώοις] ibid.; τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὡς λ. ἔχων λ. μὴ ἔχουσι χρῶ M.Ant. 6.23 ; ὁ λ. κοινὸν πρὸς τοὺς θεοὺς Arr. Epict. 1.3.3 ; οἷον [εἰκὼν] λ. ὁ ἐν προφορᾷ λόγ ο υ τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ αὐτὴ λ. νοῦ Plot. 5.1.3 ; τὸ τὸν λ. σχεῖν τὴν οἰκείαν ἀρετὴν (sc. εὐδαιμονίαν) Procl. in Ti. 3.334 D. ; also of the reason which pervades the universe, θεῖος λ. [Epich.] 257 ; τὸν θεῖον λ. καθ' ἣράκλειτο ν δι' ἀναπνοῆς σπᾶσαντες νοεροὶ γινόμεθα S.E. M. 7.129 (cf. infr. x). b. creative reason , ἀδύνατον ἦν λόγον μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα ἐλθεῖν Plot. 3.2.14 ; ἀρχὴ οὖν λ. καὶ πάντα λ. καὶ τὰ γινόμενα κατ' αὐτόν Id. 3.2.15 ; οἱ λ. πάντες ψ υ χ α ῖ Id. 3.2.18 . V. continuous statement, narrative (whether fact or fiction), oration , etc. (cf. λέγω (B) 11.2), 1. fable , Hdt. 1.141 ; Αἰσώπου λόγοι Pl. Phd. 60d , cf. Arist. Rh. 1393b8 ; ὁ τοῦ κυνὸς λ. X. Mem. 2.7.13 . 2. legend , ἱρὸς λ. Hdt. 2.62 , cf. 47 , Pi. P. 3.80 (pl.); συνθέντες λ. E. Ba. 297 ; λ. θεῖος Pl. Phd. 85d ; ἱεροὶ λ. , of Orphic rhapsodies , Suid. S.V. ὀρφεύς . 3. tale, story , ἄλλον ἔπειμι λ. Xenoph. 7.1 , cf. Th. 1.97 , etc.; συνθέτους λ. A. Pr. 686 ; σπουδην λόγου urgent tidings , E. Ba. 663 ; ἄλλος λ. 'another story ' , Pl. Ap. 34e ; ὁμολογούμενος ὁ λ. ἐστὶν the story is consistent, Isoc. 3.27 : pl., histories , ἐν τοῖσι ἄσσυρίοις λ. Hdt. 1.184 , cf. 106 , 2.99 ; so in sg., a historical work , Id. 2.123 , 6.19 , 7.152 : also in sg., one section of such a work (like later βίβλος) , Id. 2.38 , 6.39 , cf. VI. 3d ; so in pl., ἐν τοῖσι Λιβυκοῖσι λ. Id. 2.161 , cf. 1.75 , 5.22 , 7.93 , 213 ; ἐν τῷ πρώτῳ τῶν λ. Id. 5.36 ; ὁ πρῶτος λ. , of St. Luke's gospel, Act.Ap. 1.1 : in Pl. , opp. μῦθος , as history to legend, Ti. 26e ; ποιεῖν μύθους ἄλλ' οὐ λόγους Phd. 61b , cf. Grg. 523a (but μῦθον λέγειν , opp. λόγῳ (argument) διεξελεῖν Prt. 320c , cf. 324d) ; περὶ λόγων καὶ μύθων Arist. Pol. 1336a30 ; ὁ λ . . . μῦθός ἐστι Ael. NA 4.34 . 4. speech , delivered in court, assembly, etc., χρήσομαι τῇ τοῦ λ. τάξει ταύτῃ Aeschin. 3.57 , cf. Arist. Rh. 1358a38 ; δικανικοὶ λ. Id. EN 1181a4 ;

τρία γένη τῶν λ. τῶν ῥητορικῶν, σ υ μ β ο υ λ ε υ τ ι κ ὄ ν , δικανικόν, ἐπιδεικτικόν Id. Rh. 1358b7 ; τῷ γράψαντι τὸν λ. Thphr. Char. 17.8 , cf. λογογράφος 11 ; ἐπιτάφιος λ. funeral oration , Pl. Mx. 236b ; esp. of the body of a speech , opp. ἐπίλογος , Arist. Rh. 1420b3 ; opp. προοίμιον , ib. 1415a12 ; body of a law , opp. proem, Pl. Lg. 723b ; spoken , opp. written word , τὸν τοῦ εἰδότης λ. ζῶντα καὶ ἔμψυχον οὗ ὁ γεγραμμένος εἰδωλόν τι Id. Phdr. 276a ; ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθείς [λ.] speech read from a roll, ib. 243c ; published speech , D.C. 40.54 ; rarely of the speeches in Tragedy (ῥήσεις), Arist. Po. 1450b6 , 9 . VI. verbal expression or utterance (cf. λέγω (B) 111), rarely a single word , v. infr. b, never in Gramm. signif. of vocable (ἔπος, λέξις, ὄνομα, ῥῆμα), usu. of a phrase , cf. I X. 3 (the only sense found in Ep.). a. pl., without Art., talk , τὸν ἔτερπε λόγοις Pl. 15.393 ; αἰμύλιοι λ. Od. 1.56 , h.Merc. 317 , Hes. Th. 890 , Op. 78 , 789 , Thgn. 704 , A.R. 3.1141 ; ψευδεῖς λ. , personified, Hes. Th. 229 ; ἀπροδίστοι λ. Semon. 7.91 ; ἀγανοῖσι λ. Pi. P. 4.101 ; ὄψον δὲ λ. φθονεροῖσιν tales , Id. N. 8.21 ; σμικροὶ λ. brief words , S. Aj. 1268 (s.v.l.), El. 415 ; δόκησις ἀγνώως λόγων bred of talk , Id. OT 681 (lyr.): also in sg., λέγ' εἴ σοι τῷ λ. τις ἡδονή speak if thou delightest in talking , Id. El. 891 . b. sg., expression, phrase , πρὶν εἰπεῖν ἐσθλὸν ἢ κακὸν λ. Id. Ant. 1245 , cf. E. Hipp. 514 ; μυρίας ὡς εἰπεῖν λόγῳ Hdt. 2.37 ; μακρὸς λ. rigmarole , Simon. 189 , Arist. Metaph. 1091a8 ; λ. ἡρέμα λεχθεὶς διέθηκε τὸ πόρρω a whispered message , Plot. 4.9.3 ; ἐνὶ λόγῳ to sum up, in brief phrase , Pl. Phdr. 241e , Phd. 65d ; concisely , Arist. EN 1103b21 (but also, = ἀπλῶς, περὶ πάντων ἐνὶ λ. Id. GC 325a1): pl., λ. θελκτήριοι magic words , E. Hipp. 478 ; rarely of single words, λ. εὐσύνθετος οἶον τὸ "χρονοτριβεῖν" Arist. Rh. 1406a36 ; οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λ. answered her not a word, Ev.Matt. 15.23 . c. coupled or contrasted with words expressed or understood signifying act, fact, truth, etc., mostly in a depreciatory sense, λ. ἔργου σκῆ Democr. 145 ; ὥσπερ μικρὸν παῖδα λόγοις μ' ἀπατᾷς Thgn. 254 ; λόγῳ , opp. ἔργῳ , Democr. 82 , etc.; νηπίοισι οὐ λ. ἀλλὰ ξυμφορὴ δ ι δ α σ κ α λ ο ς Id. 76 ; ἔργῳ κοῦ λόγῳ τεκμαίρομαι A. Pr. 338 , cf. S. El. 59 , OC 782 ; λόγῳ μὲν λέγουσι . . ἔργῳ δὲ οὐκ ἀποδεικνύσι Hdt. 4.8 ; οὐ λόγων, φασίν, ἢ ἀγορὴ δεῖται, χαλκῶν δὲ Herod. 7.49 ; οὔτε λ. οὔτε ἔργῳ Lys. 9.14 ; λόγοις , opp. ψήφῳ , Aeschin. 2.33 ; opp. νόῳ , Hdt. 2.100 ; οὐ λόγῳ μαθὼν E. Heracl. 5 ; ἐκ λόγων, κούφου πράγματος Pl. Lg. 935a ; λόγοισι εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα ib. 886e , cf. Luc. Anach. 19 ; ἵνα μὴ λ. οἴσθε εἶναι, ἀλλ' εἰδῆτε τὴν ἀλήθειαν Lycurg. 23 , cf. D. 30.34 ; opp. πρᾶγμα , Arist. Top. 146a4 ; opp. βία , Id. EN 1179b29 , cf. 1180a5 ; opp. ὄντα , Pl. Phd. 100a ; opp. γνῶσις , 2 Ep.Cor. 11.6 ; λόγῳ in pretence , Hdt. 1.205 , Pl. R. 361b , 376d , Ti. 27a , al.; λόγου ἔνεκα merely as a matter of words , ἄλλως ἔνεκα λ. ἐλέγετο Id. Cri. 46d ; λόγου χάριν , opp. ὡς ἀληθῶς , Arist. Pol. 1280b8 ; but also, let us say, for instance , Id. EN 1144a33 , Plb. 10.46.4 , Phld. Sign. 29 , M.Ant. 4.32 ; λόγου ἔνεκα let us suppose , Pl. Tht. 191c ; ἕως λόγου, μέχρι λ. , = Lat. verbo tenus , Plb. 10.24.7 , Epict. Ench. 16 : sts. without depreciatory force, the antithesis or parallelism being verbal (cf. 'word and deed'), λόγῳ τε καὶ σθένει S. OC 68 ; ἐν τε ἔργῳ καὶ λ. Pl. R. 382e , cf. D.S. 13.101 , Ev.Luc. 24.19 , Act.Ap. 7.22 , Paus. 2.16.2 ; ὅσα μὲν λόγῳ εἶπον , opp. τὰ ἔργα τῶν πραχθέντων , Th. 1.22 . 2. common talk, report, tradition , ὡς λ. ἐν θνητοῖσιν ἔην Batr. 8 ; λ. ἐκ πατέρων Alc. 71 ; οὐκ ἔστ' ἔτυμος λ. οὗτος Stesich. 32 ; διζὸς λέγεται λ. Hdt. 3.32 ; λ. ὑπ' Αἰγυπτίων λεγόμενος Id. 2.47 ; νέον [λ.] tidings , S. Ant. 1289 (lyr.); τὰ μὲν αὐτοὶ ὠρῶμεν, τὰ δὲ λόγοισι ἐπυνθανόμεθα by hearsay , Hdt. 2.148 : also in pl., ἐν γράμμασιν λόγοι κείμενοι traditions , Pl. Lg. 886b . b. rumour , ἐπὶ παντὶ λ. ἐπτοῆσθαι Heraclit. 87 ; αὐδάεις λ. voice of rumour , B. 14.44 ; περὶ θεῶν διήλθεν ὁ λ. ὅτι . . Th. 6.46 ; λ. παρεῖχεν ὡς . . Plb. 3.89.3 ; ἐξήλθεν ὁ λ. οὗτος εἰς τινὰς ὅτι . . Ev.Jo. 21.23 , cf.

Act.Ap. 11.22 ; fiction, Ev.Matt. 28.15 . c. mention, notice, description , οὐκ ὕει λόγου ἄξιον οὐδέν worth mentioning , Hdt. 4.28 , cf. Plb. 1.24.8 , etc.; ἔργα λόγου μέζω beyond expression , Hdt. 2.35 ; κρεῖσσον λόγου τὸ εἶδος τῆς νόσου beyond description , Th. 2.50 ; μείζω ἔργα ἢ ὡς τῷ λ. τις ἂν εἴποι D. 6.11 . d. the talk one occasions, reputé , mostly in good sense, good report, praise, honour (cf. supr. 1.4), πολλὰ φέρειν εἶωθε λ. . . πταίσματα Thgn. 1221 ; λ. ἐσλὸν ἀκοῦσαι Pi. I. 5(4).13 ; πλέονα . . λ. ὀδυσσέος ἢ πάθαν Id. N. 7.21 ; ἵνα λ. σε ἔχη πρὸς ἀνθρώπων ἀγαθός Hdt. 7.5 , cf. 9.78 ; Τροίαν . . ἧς ἀπανταχοῦ λ. whose fame, story fills the world, E. IT 517 ; οὐκ ἂν ἦν λ. σέθεν Id. Med. 541 : less freq. in bad sense, evil report , λ. κακόθρους, κακός , S. Aj. 138 (anap.), E. Heracl. 165 : pl., λόγους ψιθύρους πλάσσων slanders , S. Aj. 148 (anap.). e. λ. ἐστὶ, ἔχει, κατέχει , the story goes, c. acc. et inf. , ἔστ τις λ. τὰν ἀρετὰν ναίειν Simon. 58.1 , cf. S. El. 417 ; λ. μὲν ἔστ' ἀρχαῖος ὡς . . Id. Tr. 1 ; λ. alone, E. Heracl. 35 ; ὡς λ. A. Supp. 230 , Pl. Phlb. 65c , etc.; λ. ἐστὶ Hdt. 7.129 , 9.26 , al.; λ. αἰὲν ἔχει S. OC 1573 (lyr.); ὅσον ὁ λ. κατέχει tradition prevails, Th. 1.10 : also with a personal subject in the reverse construction. Κλεισθένης λ. ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι has the credit of . . , Hdt. 5.66 , cf. Pl. Epin. 987b , 988b ; λ. ἔχοντα σοφίας Ep.Col. 2.23 , v.supr. 1.4 . 3. discussion, debate, deliberation , πολλὸς ἦν ἐν τοῖσι λ. Hdt. 8.59 ; συνελέχθησαν οἱ Μῆδοι ἐς τὸν καὶ ἐδίδοσαν σφίσι λόγον, λέγοντες περὶ τῶν κατηκόντων Id. 1.97 ; οἱ Πελασγοὶ ἐωυτοῖσι λόγους ἐδίδοσαν Id. 6.138 ; πολέμῳ μᾶλλον ἢ λόγοις τὰ ἐγκλήματα διαλύεσθαι Th. 1.140 ; οἱ περὶ τῆς εἰρήνης λ. Aeschin. 2.74 ; τοῖς ἔξωθεν λ. πεπλήρωκε τὸν λ. [Plato] has filled his dialogue with extraneous discussions , Arist. Pol. 1264b39 ; τὸ μῆκος τῶν λ. D.Chr. 7.131 ; μεταβαίνων ὁ λ. εἰς ταῦτόν ἀφίκεται our debate , Arist. EN 1097a24 ; ὁ παρὼν λ. ib. 1104a11 ; θεῶν ὧν νῦν ὁ λ. ἐστὶ discussion , Pl. Ap. 26b , cf. Tht. 184a , M.Ant. 8.32 ; τῷ λ. διελθεῖν, διῆναι , Pl. Prt. 329c , Grg. 506a , etc.; τὸν λ. διεξελεῖν conduct the debate , Id. Lg. 893a ; ξυνελθεῖν ἐς λόγον confer , Ar. Eq. 1300 : freq. in pl., ἐς λόγους συνελθόντες parley , Hdt. 1.82 ; ἐς λ. ἐλθεῖν τινι have speech with, ib. 86 ; ἐς λ. ἀπικέσθαι τινί Id. 2.32 ; διὰ λόγων ἰέναι E. Tr. 916 ; ἐμαυτῇ διὰ λ. ἀφικόμην Id. Med. 872 ; ἐς λ. ἄγειν τινά X. HG 4.1.2 ; κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας Arist. EN 1170b12 . b. right of discussion or speech , ἢ 'πὶ τῷ πλήθει λ. ; S. OC 66 ; λ. αἰτήσασθαι ask leave to speak , Th. 3.53 ; λ. διδόναι X. HG 5.2.20 ; οὐ προυτέθη σφίσιν λ. κατὰ τὸν νόμον ib. 1.7.5 ; λόγου τυχεῖν D. 18.13 , cf. Arist. EN 1095b21 , Plb. 18.52.1 ; οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες Arist. Pol. 1260b5 ; δοῦλος πέφυκας, οὐ μέτεστί σοι λόγου Trag.Adesp. 304 ; διδόντας λ. καὶ δεχομένους ἐν τῷ μέρει Luc. Pisc. 8 : hence, time allowed for a speech , ἐν τῷ ἐμῷ λ. And. 1.26 , al.; ἐν τῷ ἑαυτοῦ λ. Pl. Ap. 34a ; οὐκ ἐλάττω λ. ἀνῆλκε D. 18.9 . c. dialogue , as a form of philosophical debate , ἵνα μὴ μαχώμεθα ἐν τοῖς λ. ἐγὼ τε καὶ σύ Pl. Cra. 430d ; πρὸς ἀλλήλους τοὺς λ. ποιεῖσθαι Id. Prt. 348a : hence, dialogue as a form of literature, οἱ Σωκρατικοὶ λ. Arist. Po. 1447b11 , Rh. 1417a20 ; cf. διάλογος . d. section, division of a dialogue or treatise (cf. v. 3), ὁ πρῶτος λ. Pl. Prm. 127d ; ὁ πρόσθεν, ὁ παρελθὼν λ. , Id. Phlb. 18e , 19b ; ἐν τοῖς πρώτοις λ. Arist. PA 682a3 ; ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λ. in the discussion of motion (i. e. Ph. bk. 8), Id. GC 318a4 ; ἐν τῷ περὶ ἐπαίνου λ. Phld. Rh. 1.219 ; branch, department, division of a system of philosophy, τὴν φρόνησιν ἐκ τριῶν συνεστηκέναι λ., τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἠθικῶν καὶ τῶν λογικῶν Chrysipp.Stoic. 2.258 . e. in pl., literature, letters , Pl. Ax. 365b , Epin. 975d , D.H. Comp. 1 , 21 (but, also in pl., treatises , Plu. 2.16c) ; οἱ ἐπὶ λόγοις εὐδοκιμώτατοι Hdn. 6.1.4 ; Λόγοι , personified, AP 9.171 (Pall.). VII. a particular utterance, saying : 1. divine utterance, oracle , Pi. P. 4.59 ; λ. μαντικοί Pl. Phdr. 275b ; οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λ. Pl. Ap. 20e ; ὁ λ. τοῦ θεοῦ Apoc. 1.2 , 9 . 2. proverb,

maxim, saying, Pi. N. 9.6, A. Th. 218; ὅδ' ἔχει λ. ib. 225; τόνδ' ἐκαίνισεν λ. ὥς . . Critias 21, cf. Pl. R. 330a, Ev.Jo. 4.37; ὁ παλαιὸς λ. Pl. Phdr. 240c, cf. Smp. 195b, Grg. 499c, Lg. 757a, 1 Ep.Ti. 1.15, Plu. 2.1082e, Luc. Alex. 9, etc.; τὸ τοῦ λόγου δὴ τοῦτο Herod. 2.45, cf. D.Chr. 66.24, Luc. JTr. 3, Alciph. 3.56, etc.: pl., Arist. EN 1147a21. 3. assertion, opp. oath, S. OC 651; ψιλῶ λ. bare word, opp. μαρτυρία, D. 27.54. 4. express resolution, κοινῶ λ. by common consent, Hdt. 1.141, al.; ἐπὶ λ. τοιῷδε, ἐπ' ᾧ τε . . on the following terms, Id. 7.158, cf. 9.26; ἐνδέξασθαι τὸν λ. Id. 1.60, cf. 9.5; λ. ἔχοντες πλεονέκτην a greedy proposal, Id. 7.158: freq. in pl., terms, conditions, Id. 9.33, etc. 5. word of command, behest, A. Pr. 17, 40 (both pl.), Pers. 363; ἀνθρώπους πιθανωτέρους ποιεῖν λόγῳ X. Oec. 13.9; ἐξέβαλε τὰ πνεύματα λόγῳ Ev.Matt. 8.16; οἱ δέκα λ. the ten Commandments, LXX Ex. 34.28, Ph. 1.496. VIII. thing spoken of, subject-matter (cf. 111.1 b and 2), λ. τοῦτον ἔασομεν Thgn. 1055; προπετυσμένος πάντα λ. the whole matter, Hdt. 1.21, cf. 111; τὸν ἔοντα λ. the truth of the matter, ib. 95, 116; μετασχεῖν τοῦ λ. to be in the secret, ib. 127; μηδενὶ ἄλλῳ τὸν λ. τοῦτο ν. εἴτης Id. 8.65; τίς ἦν λ. ; S. OT 684 (= πράγμα, 699); περί τινος λ. διελεγόμεθα subject, question, Pl. Prt. 314c; [τὸ προοίμιον] δεῖγμα τοῦ λ. case, Arist. Rh. 1415a12, cf. 111.1b; τέλος δὲ παντὸς τοῦ λ. ψηφίζονται the end of the matter was that . . , Aeschin. 3.124; οὐκ ἔσπεξε τὸν λ. Plb. 8.12.5; οὐκ ἔστι σοι μερίς οὐδὲ κληρὸς ἐν τῷ λ. τούτῳ Act.Ap. 8.21; ἱκανὸς αὐτῷ ὁ λ. Pl. Grg. 512c; οὐχ ὑπολείπει [Γοργίαν] ὁ λ. matter for talk, Arist. Rh. 1418a35; μηδένα λ. ὑπολιπεῖν Isoc. 4.146; πρὸς λόγον to the point, apposite, οὐδὲν πρὸς λ. Pl. Phlb. 42e, cf. Prt. 344a; ἐὰν πρὸς λ. τι ἦ Id. Phlb. 33c; also πρὸς λόγου Id. Grg. 459c (s. v.l.). 2. plot of a narrative or dramatic poem, = μῦθος, Arist. Po. 1455b17, al. b. in Art, subject of a painting, ζωγραφίας λόγοι Philostr. VA 6.10; λ. τῆς γραφῆς Id. Im. 1.25. 3. thing talked of, event, μετὰ τοὺς λ. τούτους LXX 1 Ma. 7.33, cf. Act.Ap. 15.6. IX. expression, utterance, speech regarded formally, τὸ ἀπὸ [ψυχῆς] ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὼν μετὰ φθόγγου λ. , opp. διάνοια, Pl. Sph. 263e; intelligent utterance, opp. φωνή, Arist. Pol. 1253a14; λ. ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην Id. Int. 16b26, cf. Diog.Bab.Stoic. 3.213; ὅθεν (from the heart) ὁ λ. ἀναπέμπεται Stoic. 2.228, cf. 244; Protagoras was nicknamed λόγος, Hsch. ap. Sch. Pl. R. 600c, Suid.; λόγου πειθοῖ Democr. 181: in pl., eloquence, Isoc. 3.3, 9.11; τὴν ἐν λόγοις εὐρυθμίαν Epicur. Sent.Pal. 5p.69 v. d. M.; λ. ἀκριβῆς precise language, Ar. Nu. 130 (pl.), cf. Arist. Rh. 1418b1; τοῦ μὴ ᾄδομένου λ. Pl. R. 398d; ῥυθμισμένος λ. , of rhythmical language set to music, Arist. Po. 1449b25; ἐν παντί λ. in all manner of utterance, 1 Ep.Cor. 1.5; ἐν λόγοις in orations, Arist. Po. 1459a13; λ. γελοῖοι, ἀσχήμονες, ludicrous, improper speech, Id. SE 182b15, Pol. 1336b14. 2. of various modes of expression, esp. artistic and literary, ἐν τε ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις Pl. Lg. 664a; ἐν λόγῳ καὶ ἐν ᾠδαῖς X. Cyr. 1.4.25, cf. Pl. Lg. 835b; prose, opp. ποιήσεις, Id. R. 390a; opp. ψιλομετρία, Arist. Po. 1448a11; opp. ἔμμετρα, ib. 1450b15 (pl.); τῷ λ. τοῦτο τῶν μέτρων (sc. τὸ ἱαμβεῖον) ὁμοιοτάτα τὸν εἶναι Id. Rh. 1404a31; in full, ψιλοὶ λ. prose, ib. b33 (but ψιλοὶ λ. , = arguments without diagrams, Pl. Tht. 165a); λ. πεζοί, opp. ποιητικὴ, D.H. Comp. 6; opp. ποιήματα, ib. 15; κοινὰ καὶ ποιημάτων καὶ λόγων Phld. Po. 5.7; π ε ζ ο ῖ λ. ib. 27, al. b. of the constituents of lyric or dramatic poetry, words, τὸ μέλος ἐκ τριῶν . . λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ Pl. R. 398d; opp. πράξις, Arist. Po. 1454a18; dramatic dialogue, opp. τὰ τοῦ χοροῦ, ib. 1449a17. 3. Gramm., phrase, complex term, opp. ὄνομα, Id. SE 165a13; λ. ὀνοματώδης noun-phrase, Id. APo. 93b30, cf. Rh. 1407b27; expression, D.H. Th. 2, Demetr. Eloc. 92. b. sentence, complete statement, "ἄνθρωπος μανθάνει" λόγον εἶναι φησ . . ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον Pl. Sph. 262c; λ. αὐτοτελής A.D. Synt.

3.6 , D.T. 634.1 ; ῥηθῆναι λόγῳ to be expressed in a sentence , Pl. Tht. 202b ; λ. ἔχειν to be capable of being so expressed, ib. 201e , cf. Arist. Rh. 1404b26 . c. language , τὰ τοῦ λ. μέρη parts of speech , Chrysipp.Stoic. 2.31 , S.E. M. 9.350 , etc.; τὰ μόρια τοῦ λ. D.H. Comp. 6 ; μέρος λ. D.T. 633.26 , A.D. Pron. 4.6 , al. (but ἐν μέρος & λτ; τοῦ cod.> λόγου one word , Id. Synt. 340.10 , cf. 334.22); περὶ τῶν στωιχειῶν τοῦ λ. , title of work by Chrysippus. X. the Word or Wisdom of God, personified as his agent in creation and world-government, ὁ παντοδύναμός σου λ. LXX Wi. 18.15 ; ὁ ἐκ νοῦς φωτεινὸς λ. υἱὸς θεοῦ Corp.Herm. 1.6 , cf. Plu. 2.376c ; λ. θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη [ὁ κόσμος] Ph. 1.162 ; τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας: ἡ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λ. ib. 56 ; λ. θεῖος . . εἰκὼν θεοῦ ib. 561 , cf. 501 ; τὸν τομέα τῶν συμπάντων [θεοῦ] λ. ib. 492 ; τὸν ἄγγελον ὃς ἐστὶ λ. ib. 122 : in NT identified with the person of Christ, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λ. Ev.Jo. 1.1 , cf. 14 , 1 Ep.Jo. 2.7 , Apoc. 19.13 ; ὁ λ. τῆς ζωῆς 1 Ep.Jo. 1.1 .