

ÉTICA E POLÍTICA NO MUNDO ANTIGO

Hector Benoit
Pedro Paulo A. Funari
(Orgs.)

Coleção Idéias



Hector Benoit &
Pedro Paulo A. Funari (orgs.)

ÉTICA E POLÍTICA NO MUNDO ANTIGO



UNICAMP

Coleção IDÉIAS 3

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas



Coleção IDÉIAS 3

Ética e Política no Mundo Antigo

Hector Benoit & Pedro Paulo A. Funari (orgs.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas

Diretor: Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretor Associado: Prof^ª Dr^ª Rita de Cássia Lahoz Morelli

ISBN 85-86572-08-X

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral: Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Coordenação da Revista Idéias:

Prof. Dr. Marcelo Ridenti

Coordenação da Coleção Idéias:

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari

Coordenação da Coleção Trajetórias:

Prof. Dr. Marcio B. Neves

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Editor Executivo: Glaydson José da Silva

Editoração: Marilza A. Silva

Revisão: Mada Penteadó

Projeto da capa: Vlademir José de Camargo

Capa: Valdiney Alves Pimenta

Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

Representantes dos Departamentos:

Prof^ª Dra. Maria Suely Kofes – DA,

Prof^ª Dra. Amneris Ângela Maroni –

DCP, Prof. Dr. Italo A. Tronca – DH,

Prof. Dr. Lucas Angioni – DF e Prof.

Dr. Fernando Antonio Lourenço – DS

Representantes dos funcionários do setor:

Marilza A. Silva e Sebastião Rovaris

Representantes discentes: Felipe Ferreira

Vander Velden (graduação) e Henrique

Amorim (pós-graduação)

Et 41

Ética e política no mundo antigo / organizadores:

Hector Benoit, Pedro Paulo Abreu Funari. – Campinas, SP :
UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.
288p. - (Coleção Idéias; 3)

1. História. 2. História antiga. 3. Filosofia. 4. Filosofia antiga.
5. Ética. I. Benoit, Hector. II. Funari, Pedro Paulo Abreu.
III. Título. IV. Série.

CDD-930

Catálogo na Fonte - Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas - UNICAMP

CRB nº 3387 / Cecília Maria Jorge Nicolau Consul

SUMÁRIO

- 5 Apresentação
Hector Benoit e Pedro Paulo A. Funari
- 9 Platão e a negação dialética da poesia
Hector Benoit
- 29 Ethica, Oeconomica, Politica: la división tripartita de *La Philosophia Practica* como instrumento de análisis de fenómenos y teorías sociopolíticos
Francisco Bertelloni
- 45 Bacchanalia na República romana
Maria Luiza Corassin
- 63 Uma cidade da participação controlada: a “cidade grega” segundo os positivistas
José Antonio Dabdab Trabulsi
- 93 A figura de Heráclito que chora em Luciano de Samosata.
Michel Fattal
- 101 Poder Político e cultura material: as vasilhas de metal romanas no contexto imperial e nas áreas periféricas da Europa central e do norte.
Maria Isabel D’Agostino Fleming

- 117 Política e riso em Pompéia: ensaio sobre a crítica social popular
Pedro Paulo A. Funari
- 133 Ética e ambigüidade no Principado de Nero
Norberto Luiz Guarinello e Fábio Duarte Joly
- 153 Terracotas tarentinas e o poder político na Magna Grécia
Elaine Farias Veloso Hirata
- 179 *Clinamen*: o milenar prestígio de um falso problema
João Quartim de Moraes
- 213 “Rir é o próprio do homem”
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
- 219 A Arqueologia francesa e o regime de Vichy (1940-1944)
Laurent Olivier
- 253 Poder político, visibilidad social y honores en la Roma del siglo I d.C.
Victor Revilla
- 265 Diferença de gênero e teoria política em Platão
Thomas M. Robinson
- 275 Sobre o envolvimento histórico do livro I da República de Platão
Lygia Watanabe

APRESENTAÇÃO

*Héctor Benoit**
*Pedro Paulo A. Funari***

Este livro resulta de alguns anos de atividades do Centro de Pensamento Antigo. Desde 1995, o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas conta com centros de pesquisas e um dos primeiros a ser oficializado foi o Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade História (CPA). O Centro surgiu com uma proposta inter e transdisciplinar, congregando pesquisadores de áreas como Filosofia, História, Arqueologia, Letras, visando uma atuação conjunta, no âmbito acadêmico, tendo em vista fomentar a discussão crítica do estudo e conhecimento do mundo antigo. Em nosso meio e alhures, a aridez, o distanciamento das realidades contemporâneas levaram a uma perda de relevância dos estudos clássicos, no seio das Ciências Humanas e na sociedade em geral. Nas últimas duas décadas, no entanto, tem surgido uma crescente preocupação com abordagens críticas do mundo antigo, buscando mostrar os liames, muitas vezes desconhecidos ou subestimados, entre as realidades contemporâneas e o mundo antigo. Preocupações como essas já estavam presentes em Moses Finley e em Arnaldo Momigliano, dois grandes estudiosos da Antigüidade que, não por acaso, se tornaram clássicos tam-

* Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

** Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

bém no estudo dos percursos epistemológicos nossos contemporâneos, em temas como a escravidão, a democracia e a historiografia.

Neste contexto, o CPA tem promovido atividades de pesquisa de diferentes tipos e em diversos âmbitos. Seminários de pesquisa, com a participação de docentes e alunos, têm permitido uma discussão substantiva dos mais variados temas. Colóquios, com a participação de alunos, docentes e pesquisadores de outras universidades, nacionais e estrangeiras, têm também ocorrido regularmente, o que tem favorecido maior troca de experiências em termos locais e internacionais. Desde 1996, o CPA publica uma revista semestral, *Boletim do CPA*, órgão de divulgação de pesquisas na área. A publicação, agora, deste livro visa, antes de mais nada, preencher uma lacuna na bibliografia especializada. Essa lacuna refere-se, em especial, à junção, em um volume, de abordagens inter e transdisciplinares e de autores nacionais e estrangeiros. Têm sido publicados excelentes livros de Filosofia, História, Letras e Arqueologia, tanto de estudiosos brasileiros como traduções. Sentimos, no entanto, falta de uma obra que congregasse estudos historiográficos, como o trabalho de José Antônio Dabdab Trabulsi sobre os positivistas, de Norberto Luiz Guarinello e Fábio Joly sobre o tratamento que os especialistas têm dado ao principado de Nero, com análises sobre o poder a partir de uma junção de fontes materiais e literárias, como é o caso dos capítulos de Maria Luíza Corassin, Victor Revilla, Elaine Hirata, Maria Isabel Fleming e Pedro Paulo A. Funari. O minucioso estudo de Olivier sobre Arqueologia francesa sob o regime de Vichy encontra-se na confluência das análises historiográficas e empíricas, se assim se pode dizer, sobre a construção de um discurso sobre o mundo antigo.

Na mesma linha, os trabalhos filosóficos deste volume, sem pretender qualquer totalização de temática tão complexa, estudam aspectos da reflexão ético-política antiga em diversos momentos de sua manifestação. Quatro capítulos são voltados para o período clássico, concentrando-se nas obras fundadoras de Platão e Aristóteles, com contribuições de Thomas Robinson, Francisco Bertelloni, Lígia Watanabe e Héctor Benoit. Outros três capítulos captam a meditação antiga em momentos menos estudados: Michel Fattal volta-se para Heráclito, aquele que chora

diante do devir, recusando-se a legislar a cidade; João Quartim de Moraes dedica-se à Filosofia epicurista, momento de declínio da cidade antiga; Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, situando-se nos últimos séculos do paganismo, medita sobre Porfírio, que introduz o riso como exemplo do que é próprio ao ser humano.

Os fios condutores deste volume, portanto, encontram-se, precisamente, na heterogeneidade inevitável de temáticas, metodologias e objetivos e que refletem o caráter plural das abordagens ao tema da ética e do poder. A dialética entre presente e passado, os debates historiográficos e as múltiplas vias de acesso ao mundo antigo fornecem ao leitor um painel amplo das questões em curso nos diversos campos de estudo sobre o mundo antigo. Este volume terá satisfeito seus objetivos se levar não a respostas, mas a novas indagações, se motivar o leitor a ultrapassar os limites formais das disciplinas tradicionais, em busca de um olhar crítico e transdisciplinar do mundo antigo.

Os autores foram dispostos em ordem alfabética:

Hector Benoit, Departamento de Filosofia, IFCH, UNICAMP.

Francisco Bertelloni, Universidad de Buenos Aires.

Maria Luiza Corassin, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências e História, Universidade de São Paulo.

José Antonio Dabdab Trabulsi, Universidade Federal de Minas Gerais.

Michel Fattal, Universidade de Grenoble.

Maria Isabel D'Agostino Fleming, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

Pedro Paulo A. Funari, Departamento de História, IFCH, UNICAMP.

Norberto Luiz Guarinello, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências e História, Universidade de São Paulo.

Elaine Farias Veloso Hirata, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

João Quartim de Moraes, Departamento de Filosofia, IFCH, UNICAMP.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Departamento de Filosofia,
Universidade Estadual de Campinas.

Laurent Olivier, Musée des Antiquités Nationales et Institut d'Art et
d'Archéologie, Université de Paris I.

Victor Revilla, Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y
Arqueologia. Universidad de Barcelona.

Thomas M. Robinson, Professor da University of Toronto.

Lygia Watanabe, Departamento de Filosofia, Universidade de São
Paulo.

Este volume contou com apoio da Fundação de Amparo à
Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual
de Campinas.

PLATÃO E A NEGAÇÃO DIALÉTICA DA POESIA

*Hector Benoit**

“...não somos poetas, no presente, nem tu nem eu,
mas fundadores de cidade.”¹

(Platão, *República*)

“Enquanto sábio, [Homero] possui, a respeito dos
seres, o mesmo conhecimento que Platão, mas, en-
quanto possui algo em comum com os trágicos, é
expulso da cidade bem governada”²

(Proclus, *Comentário sobre a República*)

I

Segundo diversos autores antigos, Platão em sua juventude teria sido poeta, autor de tragédias e de obras líricas, posteriormente, no entanto, conhecendo Sócrates e tornando-se seu discípulo, convertendo-se à Filosofia, teria queimado os seus versos juvenis, calado o seu *logos* poético e se convertido no maior e mais impiedoso inimigo dos trágicos, de

* Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

¹ Platão, *República*, 378e – 379a: ...οὐκ ἔσμεν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως.

² Proclus, *Commentaire sur la République*, tome I, VI Dissertation, p. 220, Vrin, Paris, 1970.

Hesíodo e mesmo do “divino” Homero, o qual teria sido proibido na “cidade justa”. Apuleu, autor romano do século II d. C., por exemplo, é um dos propagadores desse percurso biográfico e descreve assim a educação do jovem Platão: “não desdenha a pintura e forma-se na arte da tragédia e do ditirambo; atraído pela confiança que tinha na poesia lírica, deseja praticá-la, mas Sócrates arranca do seu pensamento este humilde desejo e se esforça em inculcar-lhe a ambição da verdadeira glória”³.

Se esta fama de Platão, enquanto o filósofo que teria repudiado a poesia, atravessa boa parte da Antigüidade, este autor, no entanto, paradoxalmente, não nos deixou nenhum tratado propriamente estilístico,

³ Apuléc, *Opusculs philosophiques et fragments*; texto “Platon et sa doctrine”, II, 184-185, p. 61, ed. “Les Belles Lettres”, 1973. A mesma lenda, mais desenvolvida, é relatada por Diógenes Laércio: Platão na juventude teria exercido a pintura, escrito poemas, primeiramente, ditirambos, depois cantos e tragédias (μέλη καὶ τραγωδίας); teria chegado a concorrer num festival de Dioniso, mas, finalmente, tendo encontrado Sócrates, “queimou (κατέφλεξε) os seus poemas, dizendo: ‘Vinde Hefaisto! Platão precisa agora de ti’ (Diógenes Laércio, III, 5; tomo I, pp.122-123, in edição crítica de H. S. Long, Oxford University Press, 1964.) Da mesma maneira, no século V d. C., escreve Proclus a respeito da juventude do fundador da Academia: “quando Sócrates o encontra pela primeira vez, dedicava-se então à tragédia, Sócrates, no entanto, lhe prova que ali não existe nada de bom para os homens e, afastando-o desta espécie de imitação, o conduz a escrever, de alguma maneira, estes famosos diálogos chamados ‘socráticos’, nos quais expunha que a tragédia não é nem educativa nem útil, mas terceira a partir da verdade, que ela não participa da ciência nem da opinião sã quanto aos objetos que imita, que não se endereça à nossa inteligência, mas à parte irracional” (Proclus, *Commentaire sur la République*, tome I, VI Dissertation, 205, 5-14, p. 221, Vrin, Paris, 1970.). Podemos lembrar ainda o manual anônimo *Prolegomena*, texto do século VI d.C, que também relata um similar percurso do jovem Platão: primeiramente, teria freqüentado os poetas ditirâmbicos; observa-se, inclusive, que “a sua primeira obra, o *Fedro*, é de caráter ditirâmbico”; posteriormente, narra ainda o anônimo, Platão teria freqüentado os poetas trágicos procurando “inspirar-se na sua grandeza”; depois ainda teria seguido os poetas cômicos (particularmente, Aristófanes); freqüentou também a Sofron, autor de mimos; e, finalmente, tendo encontrado a Sócrates, “entregou ao fogo o que havia escrito antes deste, citando este verso: ‘Vinde Hefaisto! Platão tem agora necessidade de ti.’” (*Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1990.)

nenhuma obra similar à *Poética* de Aristóteles ou mesmo à *Arte Poética* de Horácio. A tradição interpretativa ocidental, ainda assim, sempre reconheceu no autor dos *Diálogos*, o estabelecimento de uma doutrina dogmática a respeito do trabalho poético: regras negativas a respeito da *mimesis*, leis limitativas sobre a ação dramática, normas determinando a forma e o conteúdo dos relatos poéticos. Além disso, estes elementos, conforme a tradição de um platonismo dominante, formariam realmente uma espécie de “código estético-penal”, seriam mandamentos estéticos que os legisladores deveriam seguir para reger e delimitar a produção de toda a poética da chamada “cidade justa”. Platão teria sido assim o autor de uma espécie de “arte poética *negativa*”, ou seja, uma poética subordinada totalmente a domínios e fins externos à atividade propriamente de produzir versos: a produção poética, segundo a suposta doutrina estética de Platão, seria delimitada *negativamente* pela Ética e pela Política.

Entre os principais intérpretes que desenvolveram e celebrizaram esta suposta dogmática de Platão a respeito da poesia, certamente, encontram-se os filósofos neoplatônicos. Lembremos, particularmente, a *VIª Dissertação* de Proclus⁴, que intitula-se *De Proclus o diádoco: sobre as objeções de Platão na “República” contra Homero e a arte poética*. Neste texto, comentando uma passagem do livro X da *República*⁵, escreve Proclus: “O próprio Platão indica claramente nesta passagem por qual motivo instituiu seu debate contra esta poética: é que via o vulgar cativado pela imitação e contemplando os poetas como sábios em todas as coisas, já que os poetas podem tudo imitar fabricando simulacros”⁶. Mais adiante, afirma Proclus que Platão teria tentado, com suas críticas aos poetas, “educar a multidão”, corrigi-la das ilusões poéticas e exortá-la à vida filosófica. Platão teria provado, segundo Proclus, “que os Trágicos, estes pretensos educadores públicos aos olhos dos seus contemporâneos, não fizeram nenhuma observação de bom conteúdo”. Mas, Platão não criticou somente os Trágicos, observa Proclus, nesse processo crítico, o autor dos *Diálogos* “afrouxou seu respeito habitual por Homero e, colo-

⁴ Op. cit., pp.86-221, traduction et notes par A. J. Festugière.

⁵ 598d.

⁶ Op. cit., 203 (25) - 204 (1-2), p. 220.

cando-o no mesmo nível dos Trágicos, o censurou em seus diálogos como imitador”⁷.

Estas concepções, como se sabe, estendem-se até os comentaristas contemporâneos de Platão que as confirmam amplamente. Por exemplo, Havelock, no seu livro *Preface to Plato*, referindo-se à *República*, escreve: “Os maiores poetas gregos de Homero até Eurípedes devem ser excluídos do sistema educacional da Grécia. E esta extraordinária tese é perseguida com paixão. O ataque geral ocupa toda a primeira metade da obra (...)”⁸. Na mesma direção, ainda que numa perspectiva claramente nietzscheana, podemos lembrar a obra de Jean-Michel Rey, *L'enjeu des signes*⁹, particularmente o capítulo intitulado “Socrate et l’opera”. Aqui escreve Rey: “O diálogo platônico é a suspensão de todos os estilos e de todas as formas, o apagar de todo significante poético; o efeito (...) de uma redução ou de um recalçamento, de um deslocamento de forças: o

⁷ Ibidem, 204 (4-8), p. 220. Sabe-se que os textos de Proclus foram os grandes mediadores, para a modernidade, dos *Diálogos* de Platão (Cf. Raymond Klibansky, *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages; together with Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*; reimpressão de 1981, Kraus-Thomson Organization, München; The Netherlands.) Ressalta Klibansky, inclusive, como a influência de Proclus se estendeu desde a Renascença até o século XIX, sobretudo na filosofia alemã. Ainda que a edição mais completa de Proclus tenha sido realizada na França, por Victor Cousin (*Procli Philosophi Platonici. Opera Inedita*, Paris, Aug. Durand, 2ªed, 1864; a 1ª ed. a partir de 1821). Hegel, particularmente, ao retomar a dialética platônica como a ciência suprema, sem dúvida, fez um caminho conceitual que passou pelas abstrações metafísicas da *Teologia Platônica* e dos *Elementos de Teologia* de Proclus. No entanto, também no âmbito da “poética” platônica, a leitura procliana parece haver influenciado Hegel. Assim, em uma página de suas *Lições*, por exemplo, escrevia Hegel: “O discípulo de Sócrates, Platão, desterrou de sua cidade a Homero e Hesíodo, os criadores das representações religiosas dos gregos”. (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. Werke, Glockner, 1961, XI, p.351) Da mesma forma (e filiando-se assim indiretamente a esta tradição procliana), sabe-se bem, com que fúria investiu o jovem Nietzsche, desde *A origem da tragédia*, contra Sócrates e seu discípulo Platão, ex-poeta, que teria se transformado no inimigo apolíneo de Dioniso

⁸Op. cit., p. 4, Harvard University Press, Cambridge, 1963.

⁹ Ed. Seuil, Paris, 1971.

que é assim barrado é a 'espacialidade' em proveito de uma articulação conceitual horizontal e de um esquematismo lógico; desdramatização que se lê também como aplastamento das forças(...)"¹⁰.

II

De fato, apesar de não existir em Platão o equivalente à *Poética* de Aristóteles, em diversos diálogos se expressam opiniões estéticas bastante desenvolvidas. Particularmente, nos livros II e III da *República*, constituindo-se como parte do projeto político que começa a esboçar-se naquele diálogo, podemos encontrar a descrição de uma verdadeira "orto-logia" a respeito da *lexis* poética, ou seja, uma série de normas para corrigir o "má" uso do *lógos* poético. Após uma série de críticas ao *conteúdo* dos mitos narrados pelos poetas, passa-se à crítica propriamente estilística¹¹. São descritas então três formas de expressão poética: 1ª) aquela dos diti-rambos, que não utiliza imitação, mas somente narração simples; 2ª) aquela característica da tragédia e da comédia, uma forma puramente imitativa e sem intercalações narrativas; 3ª) aquela forma característica sobretudo da epopéia, onde são utilizadas a imitação e a narração de maneira intercalada. Depois de estudar os três gêneros, considera-se esta última forma, a da epopéia, como a *lexis* mais correta. Como conclui Sócrates a respeito da *lexis* do futuro poeta: "Fará uso de um relato semelhante àquele do qual falamos, a propósito dos versos de Homero. A sua exposição participará, ao mesmo tempo, da imitação (μιμήσεως) e da narração simples (τῆς ἀπλῆς διηγήσεως), mas haverá somente uma parte pequena de imitação"¹².

Posto este dogma, conseqüentemente, se estaria condenando sobretudo aquelas formas de *lexis* essencialmente imitativas, como as da tragédia, da comédia e, em geral, todas aquelas nas quais o autor desaparece atrás das máscaras e discursos de seus personagens. Nestas formas, o poeta, retirando os elementos narrativos, constitui uma obra através ape-

¹⁰ P. 256.

¹¹ A partir de livro III, 392c.

¹² 396e.

nas da alternância sucessiva das ações de seus personagens, sem intermediações dele próprio, autor, ou de qualquer tipo de narrador. Estas seriam as obras propriamente “dramáticas” e, como tais, condenáveis.

Platão, com essas medidas, portanto, pretenderia, como disse Jean-Michel Rey, “desdramatizar” os textos poéticos¹³. Assim também escreve Havelock, ainda que sem intenções críticas: “Platão, obviamente, opõe-se ao estilo dramático enquanto tal”¹⁴. Na mesma direção, sem um caráter condenatório, Goldschmidt procura mostrar que, de fato, Platão rejeitaria na tragédia, essencialmente, o seu caráter *dramático*, já que na noção de “drama” estaria implícita uma forma de *ação* que não se submete às Idéias¹⁵. Como escreve Goldschmidt: “A ação na filosofia platônica provem das Formas imutáveis e da razão que as interpreta e traduz (...) Os heróis trágicos, [ao contrário] que não são filósofos, não saberiam portanto cumprir atos dignos deste nome”¹⁶. Conseqüentemente, pouco importa, em Platão, que a ação na tragédia seja boa ou má, como afirma ainda Goldschmidt, pois “entre personagens representados, pode-se dar nascimento somente a uma felicidade (ou a uma infelicidade) imaginária, à qual a razão contesta toda realidade”¹⁷. A suposta desdramatização procurada por Platão através do recurso de inserir trechos narrativos visaria

¹³ Op. cit., p.256. Esta linha crítica, de origem nietzscheana, encontra todo um desenvolvimento tanto em teóricos do teatro de vanguarda, como Antonin Artaud, quanto em toda uma série de teóricos que investem contra a chamada “metafísica platônica-ocidental”, cena supostamente *des-dramatizada* da representação ocidental (George Bataille, e depois dele, Deleuze, Foucault, Derrida, etc...).

¹⁴ Op. cit., p.11. E, mais adiante, pergunta ainda Havelock: “Por que a dramatização é tão significativa e por que pensa [Platão] que ela seja tão perigosa?” (ibidem, p.15) O livro de Havelock, de maneira geral, procura explicar historicamente a atitude de Platão.

¹⁵ A palavra grega *δρᾶμα* pode-se traduzir por “ação”, “ato carregado de conseqüências”; deriva-se do verbo *δρᾶω*, traduzido comumente por “fazer”, mas seria mais próximo de *πράττειν*, exprime a idéia de “agir”; mas não parece correta a afirmação de Aristóteles (*Poética*, 1448b) que a palavra seria o equivalente dórico do ático *πράττειν*. (cf. Chantraine, *Dictionnaire étimologique...*, p.297)

¹⁶ “Le problème de la tragédie”, in *Questions platoniciennes*, p. 124, Vrin, Paris, 1970.

¹⁷ Idem, ibidem.

quebrar analiticamente os discursos poéticos diretos¹⁸. Com isto, se anularia o *lógos* poético enquanto ação (*praxis*), impedindo, desta maneira, que se confundisse a ação fictícia do drama (simulacro de *praxis*) com as ações efetivamente realizadas.

Ora, se realmente é esta a doutrina de Platão a respeito da *lexis*, como compreender a forma estilística utilizada nos próprios *Diálogos*? Apesar de exigir que os poetas falem em seu próprio nome, por que o próprio autor dos *Diálogos* jamais toma a palavra, ele próprio, na sua obra¹⁹? Por que o autor Platão jamais assume, ele próprio, o papel de narrador, preferindo esconder-se atrás da multiplicidade dos seus personagens? Por que o próprio Platão falaria sob a máscara de Sócrates e de tantos outros, utilizando assim a *lexis* imitativa condenada? Como explicar que essa dogmática da *lexis* desdramatizada não seja seguida pelo próprio Platão nem sequer no próprio diálogo *República*? Por exemplo, já no livro primeiro²⁰, por quase duas páginas, sem interrupções narrativas, Platão (autor) imita Sócrates (narrador interno à cena) que, por sua vez, imita Trasímaco. No começo do livro segundo, Platão imita Sócrates imitando Glauco, que imita por várias páginas “aqueles que colocam” – diz Glauco – “a injustiça acima da justiça”²¹. Contrariamente aos supostos dogmas estilísticos de Platão, esta imitação mostra-se tão perfeita que Glauco é obrigado a desculpar-se: “Se meu discurso é chocante, digo-te, Sócrates, não sou eu que fala”. A mesma perfeição imitativa-ilusória (e em vários graus) caracterizará o discurso seguinte, aquele de Adimanto²².

¹⁸ Em *República*, 393e, exemplificando este procedimento, transforma-se um trecho da *Iliada* de puramente imitativo em narrativo. O discurso dramático-imitativo do sacerdote Crises é convertido num relato narrativo do autor Homero. O discurso de Crises é assim *desdramatizado*.

¹⁹ Como se sabe, Platão jamais toma a palavra em sua própria obra, sendo apenas citado três vezes: duas na *Apologia* (como estando na platéia que assiste o julgamento de Sócrates) e uma vez no *Fédon* (quando se menciona o seu nome apenas para lembrar que não estaria presente no último diálogo de Sócrates, por motivo de doença).

²⁰ De 343b até 344d.

²¹ 361e.

²² 362d e seguintes.

Tanto é assim que quando este termina a sua representação, Sócrates elogia os dois irmãos de Platão dizendo, justamente, que só não desconfia deles por conhecê-los bastante, pois se os julgasse apenas pelos seus discursos, acreditaria que estes realmente elevam a injustiça acima da justiça²³.

Como se vê, os dogmas de Platão a respeito da lexis são contrariados internamente na própria *República*, texto principal do estabelecimento desta doutrina. Se nos remetermos a outros diálogos, veremos que a sobreposição de imitações e imitadores somente se agrava. Tomemos outro texto: o diálogo *Parmênides*. A partir de um certo momento²⁴, desaparecem todas as intercalações narrativas e se assume, claramente, a forma dramática condenada na *República*, aquela na qual “se tira tudo aquilo que o poeta coloca entre os diversos discursos” – como diz Sócrates – “deixando-se assim somente a alternância sucessiva destes”²⁵. Esta forma dramática, sem interrupções narrativas, é usada também no *Político*, no *Sofista*, no *Filebo*, nas *Leis*, no *Timeu*, no *Crítias* e na maior parte do *Teeteto*.

Diante disto, aquela dogmática da lexis estabelecida na *República*, a orto-logia que ameaçaria a livre produção dos poetas, paradoxalmente, não seria seguida nem pelo próprio Platão na produção dos seus próprios diálogos, ou, pelo menos, na produção de vários deles. Realmente, apesar de todas as afirmações de diversos comentadores antigos e contemporâneos quanto à “desdramatização” exigida por Platão, desde a Antiguidade, alguns intérpretes já haviam notado que, por mais incoerente que possa parecer, o próprio Platão utilizara amplamente a forma dramática. Diógenes Laércio recorda estes perspicazes comentadores: “Alguns diferenciam de outra forma os *Diálogos* – dizem a respeito destes que uns são dramáticos (δρματικούς), outros narrativos (διηγηματικούς) e outros mistos (μεικτους)”²⁶.

Na modernidade, particularmente no século XIX, alguns comentadores voltaram ao problema. Por exemplo, R. Schöne, no seu livro *Ueber*

²³ 368b.

²⁴ 137c.

²⁵ *República*, 394b.

²⁶ Livro III, 50, ed. cit., p.142.

*Platons Protagoras*²⁷, foi um dos primeiros a ressaltar novamente a diferença entre a forma narrativa e a dramática nos *Diálogos*, tentando estabelecer uma teoria coerente a respeito do problema. Shöne considerou que a forma dramática seria característica dos primeiros diálogos de Platão, aqueles provavelmente anteriores aos dogmas desenvolvidos na época da *República*. Esta suposição cronológica resolveria a aparente incoerência estilística de Platão. No entanto, algum tempo depois, com o desenvolvimento maior das análises estilísticas embasadas em rigorosos estudos quantitativos (frequências lexicais), avançou-se bastante na determinação de uma possível cronologia dos escritos platônicos. Percebeu-se assim o absurdo resultado da teoria de Shöne: pela sua análise, *Leis* e *Timeu* (obras dramáticas) seriam diálogos de juventude anteriores à *República*²⁸. Pouco tempo depois, G. Teichmüller²⁹ sustentou teoria similar àquela de Shöne, mas em sentido exatamente oposto: Platão teria evoluído da forma narrativa para a dramática. Esta explicação se apoiava no chamado “prólogo” do diálogo *Teeteto*³⁰. Este prólogo esclareceria a forma puramente dramática do *Teeteto*, assim como também do Sofista e do Político (ambos também contidos no mesmo manuscrito de Euclides) e ainda sugeriria uma hipótese de explicação para o problema da lexis:

²⁷ Ed. Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1862. Para um histórico da questão no século XIX, cf. L. Sefanini, *Platone*, tomo I, “Introduzione”, pp. LXXX e seguintes, ed. Antonio Milani, 1949 (2ª ed.), Padova.

²⁸ Desde os estudos estilométricos da segunda metade do século XIX (Campbell, Dittenberg, Schanz, Lutoslawski), as *Leis* e o *Timeu* são colocadas entre as obras tardias de Platão; os estudos mais recentes confirmaram essas colocações: cf. L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*. ; Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

²⁹ *Über die Reihenfolge der plat. Dialoge*, ed. Köhler, Leipzig, 1879.

³⁰ Platão, *Teeteto*, 142^a-143c. Nesta passagem, explica o personagem Euclides que o diálogo que se seguirá é a leitura de um manuscrito. Afirma Euclides que teria redigido este texto a partir da narração original de Sócrates, tendo, no entanto, retirado posteriormente as fórmulas do tipo “eu afirmava”, “eu digo”, “ele concordou”, ou seja, Euclides teria retirado as intermediações narrativas, e explica ele que teria feito isto por razões meramente práticas, visando apenas facilitar a leitura. Sendo assim, o diálogo que inicialmente teria sido narrativo, com essas modificações, fora transformado em dramático.

diversos diálogos teriam “evoluído” da forma narrativa para a dramática. Esta hipótese será retomada e desenvolvida, décadas depois, por Luigi Stefanini³¹.

Segundo Stefanini, Platão teria utilizado inicialmente a forma dramática, ou seja, puramente mimética. Isto ocorreria em *Apologia*, *Mênon*, *Hípias Menor*, *Eutifron*, *Criton*, *Láques*, *Alcibiades*, *Ion*, *Hípias Maior*, *Crátilo* e *Górgias*³². Depois, numa segunda fase, marcada justamente, diz Stefanini, “pela canônica fixada no livro III da *República*”, Platão teria passado a utilizar a forma narrativa³³. Neste período, teria escrito o *Protagoras*, o *Eutidemo*, *Clitofon*, *Lisis*, *Cármides*, *Banquete*, *Fédon* e *República*³⁴. No entanto, a forma narrativa teria mostrado uma série de inconvenientes, seja por questões estilísticas, seja por sua semelhança com formas retóricas. Platão, por isso, teria retornado à forma dramática³⁵. Constituindo um período de transição, viriam então os diálogos *Parmênides*, *Menexene*, *Fedro* e *Teeteto*. Este último, com o seu “prólogo” e a hipótese das duas redações, seria um documento privilegiado deste período transitório³⁶. Finalmente, Platão retornaria à forma dramática escrevendo *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*³⁷.

³¹ Op. cit.; a primeira edição dos dois volumes desta obra data de 1932-35.

³² Cf. Stefanini, op. cit., Parte I, “Dialoghi in forma drammatica”, pp.1-155, vol I.

³³ Idem, p.160.

³⁴ Cf. Parte II, “Dialoghi in forma narrativa”, p.159-363, vol I.

³⁵ Cf. Parte III, “Dialoghi di transizione alla forma drammatica”, pp.9-152, e Parte IV, “Ritorno alla forma drammatica”, p. 153-451, vol II. Como escreve Stefanini: “Certamente, a fatigante aplicação da canônica do livro terceiro em todo o desenvolvimento da *República* convenceu o filósofo da impossibilidade de persistir no emprego de uma forma que estorva e torna pesado o diálogo, e a fidelidade àquela canônica é reduzida ao mínimo já no *Fedro*, o qual pertence ao gênero misto de imitação e narração(...)”.(p. 11, vol II).

³⁶ Esta hipótese foi apoiada sobretudo no comentário anônimo sobre o *Teeteto*, publicado por Diels e Shubart, papyrus 9782 (3, 28-49), in *Berliner Klassikertexte*, II, Berlim, 1905. O anônimo sustenta que o diálogo teve duas redações.

³⁷ Stefanini resume a sua classificação em tomo I, p.LXXIX.

Estas posições a respeito da lexis platônica, agora pouco lembradas, ao contrário das leituras unilaterais predominantes³⁸, tinham ao menos um grande mérito: como certos comentadores antigos, percebiam ao menos que existe uma contradição flagrante entre a lexis efetiva exercida em alguns diálogos e os dogmas da lexis estabelecidos na *República*. Se estes dogmas propõem, de fato, a desdramatização, ao menos alguns dos diálogos, contraditoriamente, são “dramático-imitativos”, ao lado destes, existiriam os “mistos” ou “transitórios” e, finalmente, somente alguns seriam propriamente “narrativos” e assim, de maneira plena, seguidores da desdramatização exigida pelo cânones da *República*. Reconhecer portanto esta contradição, ao menos parcial, entre a lexis exigida e a praticada efetivamente por Platão, seria um mérito inegável destes autores, hoje quase esquecidos.

III

Acreditamos, no entanto, que é possível ir além nesta questão. Observemos a lexis dos *Diálogos* em si e por si mesma. Se a contemplarmos na sua própria flexibilidade imanente, colocando entre parênteses todas as sobreposições externas da tradição, veremos que não somente existem alguns diálogos “dramáticos”, como também, que os chamados “narrativos” e “mistos”, na verdade, revelam-se, no interior do seu devir, eles próprios, como envolvidos de alguma maneira por uma estrutura dramática sobredeterminante.

Tomemos primeiramente o *Protágoras*, que seria considerado um exemplo típico de “diálogo puramente narrativo”³⁹. Vejamos como começa este diálogo. Na sua primeira linha⁴⁰, sem qualquer preâmbulo, toma a palavra um personagem designado como “amigo de Sócrates” e

³⁸ Como as de Havelock, de Goldschmidt e todas aquelas de inspiração nietzscheana.

³⁹ Stefanini, por exemplo, como vimos, considera puramente “narrativos”: *Protágoras, Cármitas, Lisís, Eutídemo, Clitofonte, Banquete, Fédon, República*; op. cit., Tomo I, p. LXXV.

⁴⁰ 309^a, l.

pergunta: “De onde vens, Sócrates?” Este amigo de Sócrates faz ainda algumas ironias a respeito de Alcibíades e então, logo em seguida, sem qualquer intermediação, Sócrates lhe responderá, também ironicamente. A obra começa, portanto, com um diálogo direto entre Sócrates e um amigo, caracterizando, assim, uma cena plenamente dramática. Esta cena se estenderá ainda por diversas linhas⁴¹, até o momento em que Sócrates começa, para o amigo ali presente, a narração do seu encontro anterior com Protágoras. Assim, o narrador – Sócrates – está ele próprio mergulhado na cena dramática, não é externo a ela. O narrador, assim, é ele próprio um personagem dramático e, de forma alguma, pode ser identificado, imediatamente, com a palavra externa de um narrador-autor. Por outro lado, no interior da narração dramática de Sócrates, a dramaticidade se desdobra e se multiplica diversas vezes. Protágoras, por exemplo, no interior da narração dramática de Sócrates, toma a palavra longamente e, por sua vez, faz ele próprio uma narração, no interior desta, então, até deuses como Hermes e Zeus tomam a palavra dramaticamente, num processo imitativo que já se afasta da realidade em múltiplos graus⁴². Lembremos ainda que, ao final do diálogo, a autonomia dramática da cena é levada tão longe que, como nos recursos metalinguísticos da literatura contemporânea, a própria conclusão (a ἔξοδος do próprio diálogo) toma a palavra, torna-se sujeito- personagem e, voltando-se contra Sócrates e Protágoras, paradoxalmente, refuta a ambos quanto à questão da virtude⁴³.

Vejamos o *Eutidemo*, diálogo também considerado narrativo. Como o *Protágoras*, esta obra também começa com um diálogo direto, desta vez, entre Sócrates e Críton. No entanto, aqui no *Eutidemo*, mais radicalmente que no *Protágoras*, esta mesma cena dramática inicial, que antecede o começo de um processo narrativo, será diversas vezes reativada em vários momentos posteriores do diálogo. Por exemplo, em certa passagem⁴⁴, Sócrates interrompe a sua narração e se dirige brevemente a

⁴¹ De 309^a até 310^a

⁴² Trata-se de Platão, o autor, imitando Sócrates no interior de uma cena dramática, que imita Protágoras, que por sua vez imita Hermes e Zeus (cf. 322c-d).

⁴³ Cf. 361^a-b.

⁴⁴ 275c-d.

Críton: “Isto que se seguiu então, Críton, como eu poderia te relatar corretamente? Isto não é uma tarefa fácil, poder retomar de uma ponta à outra a exposição de um saber tão prodigioso. Também, da minha parte, a exemplo dos poetas, tenho necessidade, começando meu relato, de invocar as Musas e a Memória. De qualquer forma, eis aqui, aproximadamente, se não me engano, como começa Eutidemo”. Mais adiante, em outra passagem, da mesma maneira, Sócrates interrompe a sua narração e volta a dirigir-se diretamente a Críton⁴⁵. Já em outro momento do diálogo, será Críton que interrompe: “Que dizes Sócrates? Foi este jovem que emitiu tais opiniões?”⁴⁶. Sócrates responde e se reinicia o diálogo direto entre ambos que durará algumas páginas⁴⁷. Em outro momento⁴⁸, Críton volta a interromper a narração socrática e, desta vez, ele próprio passa a ser narrador, relatando um breve diálogo que tivera com um interlocutor anônimo. Após este relato⁴⁹, voltam a dialogar diretamente Sócrates e Críton, e esta última cena dramática se estende até o final do diálogo. Como se vê, no Eutidemo, ainda que se recorra à narração, esta se realiza no interior de uma cena dramática, um diálogo direto entre Sócrates e Críton que retorna, diversas vezes, perpassando todo o diálogo.

Situações semelhantes a estas descritas ocorrem também em outros diálogos ditos “narrativos”, como o *Banquete*, o *Fédon* e o *Clitofonte*. Isto, aliás, é reconhecido mesmo por Stefanini que, em breve nota, relativiza a sua classificação: “somente o *Lisis*, o *Cármides* e *República* são inteiramente narrativos”⁵⁰. Ora, se afinal os chamados “diálogos narrativos” seriam, na verdade, apenas estes, a maior parte da obra platônica já seria, em algum sentido, dramática. Mas, podemos ir ainda além nesta análise.

Vejamos a *República*. É verdade que neste diálogo não existe uma cena inicial dramática, a partir da qual irromperia o processo narrativo,

⁴⁵ 283^a-b.

⁴⁶ 290e.

⁴⁷ De 290e até 293b.

⁴⁸ 304c.

⁴⁹ Em 305b.

⁵⁰ Op. cit., p. LXXV, nota 1, tomo I.

como no *Protágoras* ou no *Eutidemo*. No entanto, isto é verdade somente se restringirmos a nossa análise ao diálogo *República* tomado isoladamente. Mas, a respeito da questão dramática, sobretudo, é fundamental observar a continuidade entre os diversos diálogos. Nesse sentido, já Aristófanes de Bizâncio construí a sua primeira trilogia com os diálogos *República*, *Timeu* e *Crítias*⁵¹. Da mesma forma Trasilos, nas suas tetralogias, notava também a continuidade dramática entre estes três diálogos⁵². O *Timeu* e o *Crítias* seriam o dia seguinte da narração feita na *República* e sua continuidade temática⁵³. Pelo *Timeu* descobrimos então que a *República* não é narrada diretamente ao leitor – como parece à primeira vista. Na verdade, Sócrates narrou “ontem”(como nos conta o começo do diálogo *Timeu*) toda a cena da *República* para os personagens Timeu, Crítias, Hermócrates e outro personagem que não retorna neste dia⁵⁴. Assim também a *República* não é propriamente “narrativa”, mas, não somente pela multiplicidade de cenas miméticas contidas no interior da narração socrática, como também, não é propriamente narrativa pois – como no *Protágoras* e no *Eutidemo* – o próprio Sócrates está mergulhado numa cena dramática juntamente com Hermócrates, Crítias, Timeu e o quarto personagem incógnito.

Portanto, mesmo nos diálogos ditos “propriamente narrativos”, ainda quando Sócrates começa narrando diretamente em primeira pessoa, como na *República*, a narração não está voltada, de maneira direta, a nós, leitores, mas sim, a alguém que sempre é suposto no interior de uma cena dramática não manifesta. Este processo ocorre mais uma vez no *Cármides*. Sócrates começa narrando, mas, num certo momento, interrompendo a sua narração, se volta para um anônimo personagem que o escutava (sem que nós leitores soubéssemos), e diz: “Neste momento, oh amigo, me senti em dificuldades e não guardava mais nada da grande segurança com a qual havia prometido sustentar a conversação”⁵⁵. Um pouco mais

⁵¹ Cf. Diógenes Laércio, livro III, 62, 11.

⁵² Idem, III, 60, 30-31.

⁵³ Cf. *Timeu*, 17^a e seguintes.

⁵⁴ Cf. 17^a até 20a.

⁵⁵ *Cármides*, 155c.

adiante, novamente, Sócrates volta-se, de maneira direta, não a nós leitores, mas sim, àquele para o qual realiza esta narração: “então, meu nobre amigo, percebi na abertura de seu manto uma beleza que me inflama, perdi a cabeça (...)”⁵⁶.

Assim, mesmo quando Sócrates começa o diálogo narrando de maneira direta, sendo aparentemente quase o narrador absoluto, quase a palavra soberana e externa do autor(-autós-Mesmo), ainda aqui, o monólogo narrativo se mostra ilusório, não é a nós, leitores, que se dirige a sua narração, mas sim, a algum outro personagem do diálogo, um ser-outro que, enquanto alteridade imanente, enquanto diferença e abismo dialógico, mergulha a narração e o narrador no espaço de uma cena imitativo-dramática até então não manifesta. Ali – nos *Diálogos*- sempre estão presentes, ainda quando inicialmente não nomeados, figuras como Timeu, Crítias, Críton ou qualquer ser-outro, às vezes, um amigo anônimo, talvez, inclusive, aquele que jamais é nomeado, a figura sempre apagada e ausente do Mesmo absoluto, o *autós* Autor, o próprio Platão, mas que ainda assim, pela trama de reflexos do lógos dialógico-dramático, seria sempre apenas e ainda outro, ausência e alteridade sempre conservadas, cuidadosamente, ausência e alteridade sempre preservadas, rigorosamente, talvez para conservar e preservar, dramaticamente, a própria dialética-dialógica, enquanto e como, um lógos aquém de qualquer monólogo unilateral e dogmático.

IV

Portanto, na verdade, não existem diálogos de Platão *propriamente* narrativos. Todos são dramáticos. A mera utilização da narração no interior da cena dramática, não transforma uma obra em narrativa. A própria tragédia grega clássica utiliza freqüentemente a narração através da figura do coro. Como diversos personagens dos *Diálogos*, o coro da tragédia é um narrador mergulhado na própria dramaticidade da cena. Por exemplo, *Os persas* – tragédia de Ésquilo – é iniciada pelo coro de anciãos persas que faz uma narrativa. No entanto, este narrador coletivo, logo depois,

⁵⁶ 155d.

mostra-se como personagem dramático e, a partir de um certo momento⁵⁷, passa a dialogar com a rainha persa que entrara então na cena dramática. Esta imanência do coro seria justamente uma das características das tragédias de Ésquilo. O coro, apesar de exercer funções narrativas, é integrado inteiramente ao próprio devir interno da cena dramática.

Em sentido contrário, a partir de Agatão, segundo Aristóteles em sua *Poética*⁵⁸, começou-se a utilizar o coro enquanto um mero separador dos atos dramáticos, ou seja, realmente, enquanto um narrador externo e não integrado à ação que decorre na cena. Dessa forma não imanente, o coro aparece em algumas tragédias de Eurípedes e, posteriormente, de maneira mais externa ainda, em Sêneca e em outras obras da dramaturgia antiga. Será dessa maneira, também externa, que o coro surge em algumas tragédias de Shakespeare. Em *Henrique V*, por exemplo, o coro é realmente um narrador externo, jamais se mistura com os próprios personagens, somente toma a palavra intermediando o fim e o início de cada ato e, então, falando diretamente ao espectador ou leitor, o coro representa o discurso do próprio poeta e autor. Trata-se de uma voz externa, um *lógos* não-imanente que, independentemente do seu próprio conteúdo, na instância da *lexis*, desdramatiza a cena, teologizando-a com o murmurar da palavra metafísica do autor, *autós-Mesmo*.

Nada disto, no entanto, ocorre na *lexis* dos *Diálogos* de Platão. Apesar das múltiplas críticas e ameaças aos poetas feitas por Sócrates e por personagens platônicos, nos *Diálogos*, se realiza uma *lexis* da plena imanência, fiel assim à mais autêntica tragédia grega, aquela solidária e inseparável da aventura báquica da *polis* em que a cidade se faz teatro⁵⁹.

⁵⁷ Verso 150.

⁵⁸ 1456'

⁵⁹ "A tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários. Instaurando, sob a autoridade do arconte epônimo, no mesmo espaço urbano e segundo as mesmas normas institucionais que regem as assembléias ou os tribunais populares, um espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado, julgado por representantes qualificados das diversas tribos, a cidade se faz teatro; ela se torna, de certo modo, como objeto de representação e se desempenha a si própria diante do público." (Jean-Pierre Vernant e

Toda a narração e todo discurso, nos *Diálogos*, (inclusive o de Sócrates e o do autor sempre ausente) permanecem, como na imanência da ação dos heróis trágicos e do coro, aquém ainda do externalizado *lógos* teológico da metafísica ocidental. Nesse sentido, cabe lembrar, os personagens dos *Diálogos* (como os heróis trágicos) pela imanência de suas ações caem, muitas vezes, nas armadilhas das suas próprias palavras, são palavras que se voltam contra eles, conduzindo-os a aporias intransponíveis⁶⁰. Assim, por exemplo, o jovem Sócrates, no diálogo *Parmênides*, após expor a sua teoria das idéias ao sábio Parmênides, desemboca nas aporias intransponíveis da participação. Similarmente, a figura do narrador nos *Diálogos* (como aquela do coro na tragédia), muitas vezes, hesita e oscila, pressentindo obscuramente caminhos que não deve percorrer, palavras ou teorias que não devem ser pronunciadas⁶¹. Tal situação ocorre frequentemente com Sócrates na própria *República*, por exemplo, quando teme falar do mito das raças ou então quando retarda anunciar que a realização da cidade se efetivará quando o filósofo for rei ou o rei for filósofo. Mas, nessa direção, ressaltando a imanência da aventura dramática nos *Diálogos*, podemos lembrar ainda, sobretudo, o *Sofista*, no qual Sócrates de condutor passa a ouvinte e, finalmente, quase a objeto e vítima, confundindo-se, no término da discussão, com a própria essência do sofista.⁶²

Assim, na cena dos *Diálogos*, análoga àquela da tragédia, as palavras estão enredadas no destino hegemônico da ação dramática, ação conceitual, mas ainda ação, talvez tragédia do pensamento, tragédia do pensamento *dialético*, mas ainda e por isso mesmo, mais internamente e mais contraditoriamente, tragédia⁶³. Nesse sentido, as acusações ou

P. Vidal Naquet, *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, Duas Cidades, São Paulo, 1977, p.20)

⁶⁰Sobre este processo nos heróis trágicos, cf. idem, ibidem, p.27.

⁶¹ Sobre este processo no coro, cf. idem, ibidem.

⁶² Nessa direção escreveu G. Deleuze : ““La définition finale du sophiste nous mène au point où nous ne pouvons plus le distinguer de Socrate lui-même: l'ironiste opérant en privé par arguments brefs. Ne fallait-il pas pousser l'ironie jusque-là?”(p.295, *Logique du Sens*, 1969, Minuit)

⁶³ Eduard Munk, em *Die natürliche Ordnung der platonische Schriften* (Berlin, Dümmler, 1857), ordena os diálogos dramaticamente e, a partir desta ordem,

constatações de que Platão expulsou os poetas e a poesia da *polis* futura, embasam-se numa tradição cuja leitura dos *Diálogos* é ela própria desdramatizada, anti-trágica e anti-poética: os *Diálogos* manifestam-se, nessa tradição, apenas enquanto conteúdo conceitual, e assim, separados e contraditórios em relação à sua própria forma, enquanto pensamento sem modo de exposição, *noesis* sem *lexis*. Trata-se de uma leitura que, precisamente, elide a *lexis* platônica, lê os *Diálogos* como monólogos narrativos, Sócrates como o narrador privilegiado, fiel portador e instrumento do “pensamento”, do “espírito” e da “doutrina” de um Platão desmaterializado.

No entanto, ao contemplarmos os *Diálogos* em si e por si mesmos, ao seguirmos a imanência da *lexis* platônica, ao contrário de uma exclusão da poesia ou mesmo de uma instrumentalização alegórica da poesia ou da estética pelos domínios externos da ética e da política, se vislumbra, muito mais, a construção poética de um pensamento conceitual que é inseparável da sua forma sensível, uma *noesis* inseparável da sua *lexis*, uma estética rigorosa que é ao mesmo tempo método e modo de exposição preciso da filosofia prática dos *Diálogos*.⁶⁴ Essa maneira singular de unidade entre forma e conteúdo que se manifesta nos escritos de Platão – e que boa parte da tradição jamais compreendeu – expressa precisamente a *poesis* do *lógos dialético*, *poesis* que (como a tragédia pretendeu no seu tempo) também procura a ordem precisa das palavras, *diataxis* quase ritual que a partir da imanência da ação dramático-dialógica, desdobra e desencadeia, desde o território mimético das imagens, a dialética negativa, processo revelador que idealmente desemboca na manifestação coletiva (e báquica) de refundar, efetivamente, a *praxis* da cidade.

descreve a tragédia de Sócrates. Comenta o livro Pierre Vidal-Naquet em *La Démocratie Grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990. Observa Vidal-Naquet que os esforços de Munk para compreender o sentido dramático dos *Diálogos* são uma elogiosa exceção hoje esquecida.

⁶⁴ Os *Diálogos* portanto, na sua própria *lexis* (apesar das opiniões de certos personagens), estariam bem afastados de uma utilização instrumental-alegórica do discurso. Fragmentação esta que caracteriza, em grande parte, o *lógos* ocidental (significante como instrumento do significado; lógica formal como instrumento do pensamento; alegoria como instrumento portador de doutrinas éticas, políticas, ideológicas).

V

Hegel, como bom filho da tradição procliana (alegórica, metafísica e meramente teorética), apesar de, em muitos sentidos, retomar a dialética platônica, considerava a forma dialógica dos escritos de Platão uma imperfeição sensível de sua filosofia, um “defeito” que seria superado, segundo ele, somente pelos tratados mais sistemáticos, aqueles de Aristóteles. Este, por sua vez, na *Poética*, coerente com a forma (não-poética) dos seus próprios escritos, considerou como algo secundário e não essencial o processo da encenação na tragédia grega, como se o ato trágico terminasse na palavra do autor, no silêncio e solidão do texto escrito. No entanto, se esta linha monológica e desdramatizada prevaleceu na história da filosofia ocidental de Aristóteles a Hegel, no próprio século XIX, em sentido contrário caminharam aqueles que fizeram a crítica da dialética hegeliana e da metafísica. Feuerbach, como se sabe, chamou Hegel de “o Proclus alemão” e, atacando a dialética hegeliana, escreveu de maneira precisa: “A verdadeira dialética não é o monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre o eu e o tu”⁶⁵. Na mesma direção, Saint-Simon, inaugurador, em grande parte, da moderna doutrina socialista, escreveu diversas de suas obras em forma dialógica, lembrando diretamente os *Diálogos* de Platão⁶⁶. Ainda, da mesma maneira, Marx, em *O capital*, para expressar a dialética das contradições de classe entre o capital e o trabalho, utiliza a forma dramático-dialógica e, diversas vezes, reproduz o operário dialogando com o comprador da força de trabalho⁶⁷.

⁶⁵ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 62, p.319, in S.Werke, II, ed. por F. Jodl.

⁶⁶ *O Nouveau Christianisme* é escrito em forma dialógica e o próprio subtítulo da obra é significativo: *Dialogues entre un conservateur et un novateur*. Cf. *Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, tome III, éditions anthropos, réimpression anastaltique, 1966.

⁶⁷ “A mercadoria que eu te vendi”, diz o operário ao capitalista, “se distingue da multidão das outras mercadorias pelo fato de que o seu uso cria valor, um valor maior do que o seu custo”. E a voz do operário continua a discursar por uma página inteira, mostrando sempre o caráter contraditório dos dois pólos do processo

A poesia da forma dramático-dialógica, portanto, longe de ser um “defeito” pré-filosófico de Platão, retornou então como essencial e imanente ao próprio modo de exposição do pensamento dialético.

Nesse sentido, se realmente o jovem Platão, como contam as lendas antigas, um dia, chamou Hefaisto e queimou os seus versos, isto teria sido um ato simbólico que não indica qualquer repúdio à poesia ou à tragédia, mas sim, muito mais profundamente, simboliza o repúdio ao discurso instrumentalizado onto-teológico da metafísica que já começava então a dublar as palavras dos homens. Assim, no sacrifício dos seus versos, talvez o jovem Platão procurava exatamente resgatar a radical imanência do ato poético total (que se estende das palavras à própria vida), busca sempre incansavelmente repetida pelos verdadeiros poetas e pelos fundadores de cidade, figuras que muitas vezes se negam, mas que também se completam e se confundem. Como bem observou (poeticamente e rigorosamente) Sócrates, na própria *República*: “não somos poetas, *no presente* (τῶ παρόντι), mas fundadores de cidade.”⁶⁸

dialético: “Aquilo que do teu lado aparece como valorização do capital, é pelo meu lado um excesso de gasto de força de trabalho. (...) Exijo a jornada normal de trabalho, porque eu exijo o valor da minha mercadoria, como qualquer outro vendedor.” (MEW, 23, *Das Kapital*, livro I, pp.248-249.). Observe-se também que o livro primeiro de *O Capital* possui, no seu modo de exposição, uma estrutura “poética” precisa inseparável do seu conteúdo. Desenvolvo esta questão em “Sobre a crítica (dialética) de *O capital*”, in *Crítica Marxista* nº 3, 1996, ed.Brasiliense.

⁶⁸ Nessa direção, podemos recordar (com Crítias) a experiência poético-política de Sólon: “se Sólon não tivesse feito versos apenas por passatempo, se se tivesse aplicado, como outros, e se tivesse terminado o relato que trouxe do Egito, se não tivesse sido forçado, pelas sedições e por outras calamidades que encontrou aqui quando retornou, a negligenciar completamente a poesia, na minha opinião, nem Hesíodo, nem Homero, nem nenhum outro poeta o superaria em celebridade”.(Platão, *Timeu*, 21c). O próprio Crítias, como se sabe, além de ser um dos chamados “Trinta Tiranos” que chegaram ao poder em 404, escreveu poemas e tragédias.

ETHICA, OECONOMICA, POLITICA: LA DIVISIÓN TRIPARTITA DE LA PHILOSOPHIA PRACTICA COMO INSTRUMENTO DE ANÁLISIS DE FENÓMENOS Y TEORÍAS SOCIOPOLÍTICOS *

Francisco Bertelloni **

1. Introducción: el renacimiento aristotélico

La riqueza de la ética de Aristóteles ha logrado proyectar su pensamiento bastante más allá del período de la llamada “filosofía clásica”. Hoy, esa proyección es perceptible en dos ámbitos bien diferenciados: por una parte, existen reiterados ensayos de restauración de la vigencia de la ética aristotélica *como sistema*; por la otra, hubo numerosos intentos de utilización de algunas estructuras y categorías de la filosofía práctica de Aristóteles para emplearlas *metodológicamente*. En este segundo caso, las categorías de la ética aristotélica fueron utilizadas como *instrumento de exégesis y de interpretación* de teorías políticas y de hechos. i.e. fenómenos socio-políticos. Objetivo de este artículo es presentar sintéticamente algunos usos de esas categorías.

Ciertamente, es posible verificar algunas relaciones de estrecha cercanía¹ entre los ensayos de restauración de la ética aristotélica como

* Este trabajo es resultado parcial de una investigación realizada con un subsidio de la *Fundación Antorchas* - Buenos Aires.

** Universidad de Buenos Aires.

¹ Posiblemente esa cercanía reside en la común inteligencia del sistema de la filosofía práctica aristotélica, que tanto el neoaristotelismo sistemático como el metodológico-instrumental entienden como una estrecha unidad de ética y

sistema y el recurso puramente metodológico e instrumental a las categorías de la ética aristotélica. Sin embargo no debe confundirse el recurso a Aristóteles como instrumento, orientado *metodológicamente* - que es el que nos interesa presentar aquí-, con el recurso a Aristóteles como filosofía, orientado más *sistemáticamente*. El primero, que tiene un propósito solo exegético, se define como programa de lectura e interpretación de momentos teóricos o fácticos de la historia social y política con ayuda del patrimonio categorial de la ética aristotélica. El segundo, en cambio, en casi todas sus variantes, desde el aristotelismo neotomista hasta el más reciente neoaristotelismo, ha asumido distintas formas que, por motivos de espacio, no es el caso presentar aquí pero cuyo común denominador reside en la consideración del pensamiento aristotélico como una filosofía con validez predominantemente sistemática².

Los ensayos de aplicación metodológica de las categorías de la ética de Aristóteles vieron la luz a partir del período que se abre en la

política. En esa unidad, “la característica esencial del concepto de ‘política’ ha sido la relación de la ética con el estado, pues la felicidad del hombre llega a su plenitud en la comunidad política” (cfr. Host Dreitzel, “Der Aristotelismus in der politischen Philosophie Deutschlands im 17. Jahrhundert”, en: *Aristoteles in Renaissance. In memoriam Charles Schmitt*, editado por Eckhard Kessler, Charles Lohr, Walter Sparr, Wiesbaden, 1988, p. 165).

² La más reciente de las formas sistemáticas es la representada por el neoaristotelismo. Ésta forma se ha desarrollado en el nivel de la filosofía práctica y, en sus rasgos fundamentales, ha consistido en un intento de superación de un concepto de validez científica omniabarcador y homogeneizante de todos los ámbitos de la realidad. Con ese propósito el neoaristotelismo ha recurrido a la distinción aristotélica entre filosofía teórica y filosofía práctica procurando con ello recuperar la especificidad de la *praxis*, i.e. del obrar humano, que no es reducible a un concepto de cientificidad válido en otros ámbitos de lo real. La bibliografía sobre el tema es muy abundante. Pueden consultarse, entre otros trabajos, los de M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vol., Freiburg i. Br., 1972/4, A. Da Re. *L’etica tra felicità e dovere. L’attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, 1896, y F. Volpi, “Réhabilitation de la philosophie pratique et neoaristotelisme”, en: *Aristote politique* (Études sur la *Politique* d’Aristote sous la direction de Pietrre Aubenque. Publiées par Alonso Tordesillas), Paris, 1993, pp. 461/484.

postguerra, cuando numerosos estudiosos de filosofía y ciencias sociales, provenientes en su mayoría del ámbito académico germano-parlante, comenzaron a mostrar un marcado interés en la utilización de algunas de las categorías de la ética aristotélica como *herramientas para interpretar y formular teóricamente hechos y sistemas*. Se trataba, en general, de un programa de lectura de fenómenos y de doctrinas políticos o sociales. El patrimonio categorial aristotélico a que recurrieron estos autores se concentró, sobre todo, en las relaciones y las diferencias -no en la separación³- establecida por Aristóteles entre la esfera del orden público y la del orden privado. Esa diferencia surge de las distinciones teóricas que aparecen en su filosofía práctica entre *ethica, oeconomica* y *politica*.

Por lo general, los autores que trabajan el problema de la tripartición, suelen hacerlo adhiriendo a un *locus classicus* que se ha afirmado como un *canon* de la historia de la filosofía. Este *locus* atribuye la autoría de la tripartición directamente a Aristóteles⁴. En mi opinión se trata, sin embargo, de una atribución del todo incorrecta. Pues si bien el *espíritu* de la tripartición se encuentra indudablemente en Aristóteles, no ha sido éste el autor de la *formulación literaria* de esa tripartición. Solamente puede atribuirse a Aristóteles el mérito de haber elaborado *la primera teoría* relevante de la tripartición de la *philosophia practica* como sistema⁵. Pero no puede atribuírsele la originalidad de la autoría de

³ Sobre el carácter unitario de las tres ciencias prácticas en Aristóteles véase una sintética presentación *infra*, nota 5.

⁴ Por ejemplo Brunner atribuye claramente la tripartición a una difusa tradición aristotélico-escolástica: “(*oeconomica* y *politica*)...junto con la *ethica* o *monastica*, constituyen la doctrina del hombre, en la tradición aristotélico-escolástica, la ética en sentido amplio o filosofía práctica” (cfr. “Die Freiheitsrechte in der altständischen Gesellschaft”, en: *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Goettingen, 1968², p. 188.

⁵ Las características teóricas fundamentales de lo que puede ser denominado “la estructura sistemática de la tripartición de la *philosophia practica* aristotélica” pueden ser colegidas tanto de la *Ética Nicomaquea* como de la *Política*. La primera característica es la tipificación de cada una de las tres partes de la *philosophia practica* como ámbitos en los que se verifican *relaciones de subordinación* entre un sujeto que manda y domina y otro que obedece (*Política*, 1252a 6 ss.). Como segunda característica debe señalarse que Aristóteles marca

esa división tripartita. Nuevamente, razones de espacio nos impiden internarnos aquí en los problemas históricos y filológicos implícitos en dicha atribución. Omitiré, pues, toda referencia a esos problemas - tratados ya en otros trabajos⁶ - para limitarme a analizar tres usos del modelo de división tripartita de la *philosophia practica* en los que la

diferencias cualitativas entre la *ethica* individual, la *oeconomica* y la *politica*. Porque el vínculo que relaciona al individuo consigo mismo en la *ethica* no es el mismo que el que lo relaciona con los miembros de la casa en la *oeconomica* o con los ciudadanos miembros de la *pólis* en la *politica* (*ibid.*, 1276b 27-30 y 1252a 6 ss). Como tercera característica debe señalarse que Aristóteles fundamenta la primacía lógico-ontológica de la *politica* sobre la *oeconomica* como equivalente a la primacía del todo sobre las partes. Lo hace afirmando que la *politica* es polo de absorción de los fines de las otras dos partes de la *philosophia practica*. Esta primacía otorga unidad a las tres partes y supera el aislamiento entre ellas. La unidad de la *philosophia practica* pasa por la politicidad, que es asumida por las otras dos ciencias prácticas gracias a la fuerza conglomerante de la *politica*.

⁶ La atribución a Aristóteles de la tripartición de la *philosophia practica* en *ethica*, *oeconomica* y *politica* ha sido asumida casi como un *canon* indiscutido de la historia de la filosofía. Sin embargo no parece haber sido Aristóteles ni el primero que se refirió a la tripartición ni el autor de su formulación literaria. Solamente puede atribuirse a Aristóteles la *primera sistematización teórica* de las relaciones entre *ethica*, *oeconomica* y *politica*. Una discusión detallada del problema concerniente a la historia y a la autoría de la tripartición exigiría internarse en problemas que es imposible tratar aquí en detalle. Brevemente puede decirse que en *Eth. Nic.*, VI, 1142a 9 Aristóteles solo sugiere esa división, pero no llega a formularla explícitamente. Igualmente en *Eth. Eud.*, 1218b 13 aparece una división, aproximada a la tripartición, entre *phrónesis*, *oikonomiké* y *politiké*. Tampoco en este caso aparece la formulación literaria de *ethica*, *oeconomica* y *politica*. Algunas referencias al problema, junto con una reconstrucción detallada de la historia de la división tripartita en el mundo clásico y su recepción en el mundo medieval puede verse en mis trabajos: “El lugar de la *politica* dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción de la *Politica* de Aristóteles”, en VERITAS (Porto Alegre), vol. 43. n. 3 (1998), pp. 563/576 y en “Zur Rekonstruktion des politischen Aristotelismus im Mittelalter. Die Entwicklung der dreigliedrigen *philosophia practica* vor der Rezeption der aristotelischen *libri morales*”, en: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 26: Was ist Philosophie im Mittelalter? (editado por Jan Aertsen y Andrea Speer), Berlin-New York, 1998, pp. 999/1011.

tripartición aparece utilizada exclusivamente como instrumento metodológico de exégesis de hechos y de teorías políticas que, cronológicamente, son postaristotélicos.

Para presentar este programa exegético he escogido tres autores: el historiador austríaco Otto Brunner, y los estudiosos alemanes de filosofía y ciencias sociales Jürgen Habermas y Peter Koslowski. Brunner ha utilizado elementos de la tripartición de la *philosophia practica* para explicar en términos teóricos dos fenómenos históricos: el primero es el nacimiento de la *pólis* griega; el segundo es el tránsito desde el mundo europeo medieval hacia la moderna sociedad burguesa. También Jürgen Habermas recurrió a la misma tripartición, pero para aplicarla a la interpretación de la evolución de la teoría política, más concretamente, para identificar el momento de tránsito entre el período de predominio de la llamada *filosofía política clásica* -representada por Aristóteles- y el período de predominio de la moderna *filosofía social* -representado por Hobbes-. Peter Koslowski, por último, en la misma dirección de Brunner, ha utilizado la tripartición -junto con otras posteriores contribuciones de las ciencias sociales, especialmente de Max Weber y Georg Simmel- para tipificar conceptualmente el proceso de irrupción del dinero como nueva expresión de las relaciones entre las personas y como elemento que favoreció la independización de la economía y promovió su desprendimiento respecto de las otras dimensiones de la vida humana tal como esas dimensiones son presentadas por Aristóteles en cada una de las otras dos partes de su filosofía práctica: *ethica* y *politica*.

2. Otto Brunner: economía y crematística en el origen de la *pólis* griega y en el tránsito desde la economía agraria a la economía mercantil

Son dos los usos más relevantes que hace Brunner⁷ de la tripartición. En primer lugar presenta el proceso de aparición de la ciudad

⁷ Una presentación bibliográfica comentada de los escritos de Otto Brunner puede consultarse en el trabajo conjunto de Julio A. Pardos y Antonio Saez

antigua y tipifica sus estructuras. En segundo lugar explica el proceso de tránsito desde el modelo en el que dominan estructuras político-sociales agrario-domésticas al modelo en el que predomina la economía de tipo mercantilista. Brunner realiza un análisis rigurosamente teórico de ambos fenómenos, es decir, recoge situaciones históricas, las analiza en su estructura conceptual y procura formular una teoría acerca de ellas. Los elementos básicos de esa teoría son los presentados por Aristóteles en su tipología de la *oeconomica* y la *política*.

En relación con la ciudad griega antigua, Brunner ha procurado explicar la aparición de la Ciudad-Estado como fenómeno de la historia social y simultáneamente ha intentado poner de manifiesto los elementos que contribuyeron a su surgimiento. Brunner presenta la *pólis* griega como el resultado de una metamorfosis consistente en la confluencia de arcaicas estructuras sociales de tipo rural-nobiliario cuya reunión y unificación produjo su transformación en la Ciudad-Estado. Esas estructuras estaban presentes originariamente en el antiguo *oikos*, es decir en la casa griega. El *oikos* constituía un ámbito de dominio propio del señor que dispone sobre la mujer, los hijos y los esclavos. Dentro de ese ámbito tenía lugar una economía de tipo doméstico-rural, casi aristocrático, pues la casa está basada en relaciones de dominio unilateral, es decir despótico, del señor sobre los otros miembros de la casa⁸. La *pólis* griega es, pues, un fenómeno resultante de una reunión de numerosas casas, es decir de numerosas unidades en las que tienen lugar relaciones de tipo prepolítico. Brunner llama *Syn-oikismos* a la confluencia de casas que se unifican en la *pólis*.

La característica más notable de la *pólis* como agrupación de casas es que, en ella, ciudad y campo no están separados, sino estrechamente unidos⁹, pues la *pólis* reúne lo urbano, propio de la ciudad, y el *rus*, cuyas

Arance, "Otto Brunner (1898-1982). Nota bibliográfica", publicado en: Otto Brunner, *Estructura interna de Occidente*, Madrid, 1991, pp. 137/150.

⁸ Sobre la relación del señor con el resto de los integrantes de la casa, v. *infra*, nota 16.

⁹ Cfr. Otto Brunner, "Stadt und Bürgertum in der europäischen Geschichte", en: *Neue Wege...* (como nota 3), p. 216 ss.

estructuras propias son las del campo rural-nobiliario en las que predomina una economía doméstico-rural. Esa unión dio como resultado una síntesis de campo y ciudad en la *pólis*, porque el ciudadano era, al tiempo que ciudadano, un propietario rural, condición que, por otra parte, estaba limitada solo al ciudadano. Para expresar teóricamente de modo más preciso la síntesis de lo urbano y lo rural que se verifica en la *pólis*, Brunner recurre a la teoría implícita en la *oeconomica*, segunda parte de la *philosophia practica*. La *oeconomica* contiene dos dimensiones teóricas diferentes: la *oeconomica* propiamente dicha -o doméstica- y la *crematística*. La primera es entendida como ciencia de la casa o de la economía doméstico-campesina, la segunda como actividad comercial, dineraria y mercantil, que luego se convirtió en el moderno pensamiento económico¹⁰. Considerado desde esta perspectiva, el nacimiento de la *pólis* constituye la superación, casi la neutralización del primer tipo de economía y el tránsito hacia una nueva economía definida por el comercio¹¹. De alguna manera la *pólis* constituye una suerte de extensión del primer tipo de economía, limitada a la casa.

El recurso a la misma tripartición ha servido a Brunner, en un artículo que se ha convertido ya en un texto clásico¹² para explicar el fenómeno de tránsito desde la sociedad dominada por la economía agraria -la vieja *oeconomica* rural-nobiliaria propia de la casa- a la sociedad mercantil dominada por el comercio. Brunner sigue trabajando con la doble dimensión de la *oeconomica* a que nos hemos referido poco más arriba. Ahora agrega que ella corresponde, por una parte, “a un modo de pensar antiguo y rural”, doméstico¹³; por el otro, la nueva *oeconomica* o

¹⁰ *ibid.*, p. 218.

¹¹ *ibid.*, p. 215

¹² “Das ‘ganze Haus’ und die alteuropäische ‘Oekonomik’ “, en: *Neue Wege...*(como nota 3), pp. 103/127 (hay trad. esp.: “La ‘casa grande’ y la ‘oeconomica’ de la vieja Europa”, en: *Nuevos caminos de historia social y constitucional*, Buenos Aires, 1976, pp. 84/123).

¹³ Brunner tipifica de la siguiente manera la *oeconomica doméstica* por contraposición a la *crematística*: “La vieja *oeconomica* europea es la teoría de la economía en sentido campesino, de la casa grande. Desde los griegos ha sido aprendida teóricamente en el pensamiento europeo una forma de pensar muy

chrematistica, que dio lugar a la moderna *oeconomica*, debe equipararse a una economía dineraria que tiene sus antecedentes en la *chrematistica* aristotélica: “Aquí /en la economía doméstica y en la *chrematistica*/ están claramente en oposición el concepto de economía derivado de la casa y el derivado del mercado”¹⁴. En última instancia, la interpretación de Brunner acerca del tránsito de un modo a otro de sociedad pasa por la *verificación del paso de un modo de economía doméstica a otro modo de economía comercial*, en otros términos, en el paso desde la economía centrada en y limitada a la llamada “casa grande” -que absorbía todas las actividades de producción y subsistencia- a la economía basada, en el comercio y en el dinero.

Después de Aristóteles, la economía evolucionó predominantemente en el primer sentido, i.e. como doméstica, como doctrina cuasi-moral, orientada hacia la prescripción de normas y conductas para el *pater familias* en sus relaciones con la mujer, los hijos y los esclavos¹⁵, a lo que se agregaba una doctrina muy completa sobre la economía doméstica y todas las actividades agrarias relacionadas con ella¹⁶. Durante siglos, de esta economía estuvo excluida la economía dineraria, considerada como reprochable porque no apuntaba a la subsistencia, sino a la ganancia. De allí que esa economía dineraria, *crematística*, antecedente directo de la economía nacional, haya sido considerada opuesta a la doméstica porque apuntaba al lucro: “En la *crematística*, no en la *económica*, se encuentra la prehistoria de la economía nacional; ella fue

difundida que corresponde a la forma fundamental de todas las culturas campesinas: la casa, la economía doméstica de la configuración social fundamental de todas las culturas campesinas y campesino-nobles. El campesino fue, desde su nacimiento en el neolítico hasta comienzos del siglo XIX, el fundamento de la estructura social de Europa, y fue poco afectado en su esencia en estos siglos de cambios estructurales por las formas políticas de las altas capas sociales” (“Das ‘ganze Haus’...”, p. 107).

¹⁴ *ibid.*, p. 106.

¹⁵ “La casa, *oikos*, es, pues, una unidad que descansa en la desigualdad de sus miembros, que se integran en ese todo gracias a la dirección del señor” (*ibid.*, p. 113).

¹⁶ *ibid.*, p. 104.

siempre precaria porque ella era en el fondo reprobable; ella no desarrolló durante siglos teoría alguna, si bien ocasionalmente se la mencionaba en la Ética y la Política, cuando se discutían los límites de su permisividad”¹⁷.

La económica doméstica, rural y nobiliaria de la ‘casa grande’, es decir, del ámbito que reúne una gran cantidad de actividades doméstico-agrarias tendientes a la subsistencia, inició su declinación cuando comienzan a ganar terreno algunos fenómenos y conductas que dan nacimiento a la nueva economía política. El ocaso de la ‘casa grande’, que es lo mismo que decir el ocaso de la economía puramente doméstica, se produce paralelamente a una ruptura de la antigua unidad de trabajo y casa. Pues la aparición del taller como nuevo ámbito de trabajo implicó sacar el trabajo de la casa y, consecuentemente, separar el sentimiento - que antes amenazaba invadir la actividad laboral desarrollada en la casa - de la racionalidad necesaria para conducir el trabajo con efectividad y éxito.

Una observación final puede contribuir a definir con más claridad la elasticidad y aplicabilidad del estereotipo elaborado por Brunner con ayuda del doble significado de la *oeconomica* correspondiente a dos tipos de sociedades, dependientes de dos tipos de economía. Pues es verdad que una oposición tan tajante entre economía doméstica por una parte y economía mercantil por la otra parece sugerir una absoluta exclusión entre ambas. Más aún, una apriorística y tajante negación de la posibilidad de verificar la presencia de uno de los dos tipos de economía dentro de un mundo donde predomina un modo de economía radicalmente opuesto a la otra. Es obvio que esa alternativa excluyente implicaría la imposibilidad de admitir la existencia de una economía mercantil en el mundo antiguo, dominado en sus estructuras socio-políticas por la economía doméstica. Pero al mismo tiempo es difícil negar que en el mundo antiguo *también* ha existido una economía mercantil. De allí que la validez de la tesis de Brunner se afirma cuando admite que las diferencias entre la economía mercantil de la sociedad

¹⁷ *ibid.*, p. 105.

antigua y el fenómeno moderno de la economía mercantil residen, sobre todo, en el hecho de que la primera “...nunca logró modificar fuertemente ni la estructura social ni el pensamiento social..., recién con la irrupción de la sociedad industrial (la nueva economía mercantil y dineraria) logró impregnar de modo decisivo la estructura social”¹⁸.

3. Jürgen Habermas: Tomás de Aquino o la “privatización” de la política¹⁹

Habermas utiliza la estructura tripartita de la *philosophia practica* para analizar el paso de lo que llama el predominio de la filosofía política clásica -representado por Aristóteles- hacia el período de predominio de la filosofía social moderna -representado por Hobbes-²⁰. Con ese objetivo realiza una pequeña exégesis de algunas ideas políticas expuestas por Tomás de Aquino en el *De regimine principum*. Su interés en el texto tomista no sorprende si se tiene en cuenta que Habermas se interna en él porque encuentra en ese texto posibilidades de examinar la transformación que algunos elementos básicos de teoría política, recibidos por el medioevo a través de los *libri morales* de Aristóteles, experimentan en el pensamiento de Tomás de Aquino. Los elementos básicos que, según Habermas, se transforman en Tomás, son los contenidos de las estructuras específicas de cada uno de los vínculos de

¹⁸ *ibid.*, p. 123.

¹⁹ Sintetizo aquí un trabajo de mayor alcance y extensión titulado “Jürgen Habermas escribe sobre Tomás de Aquino (Acercas de la expresión ‘animal sociale et politicum’ en el *De regimine principum*), en: *Consecratio Mundi. Festschrift em Homenagem a Urbano Zilles* (editado por Reinholdo Aloysio Ullmann), EDIPUCRS, Porto Alegre, 1998, pp. 388/403

²⁰ “Seguimos el desarrollo de la política clásica hacia la moderna filosofía social bajo el doble punto de vista de un cambio de la actitud metodológica y de la introducción de un nuevo objeto científico... ¿Cómo se produjo, entre Aristóteles y Hobbes, la transformación de la política clásica en la moderna filosofía social?” (cfr. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin, 1969³, p. 18).

subordinación propios de las partes en que se divide la filosofía moral aristotélica: *ethica*, *oeconomica* y *politica*. Habermas se interesa en particular en la *oeconomica* y en la *politica*.

En el *De regimine principum* Tomás se define con claridad en favor de la monarquía como mejor forma de gobierno. Habermas analiza el modo como esa monarquía tomista transforma los vínculos de subordinación *política* aristotélicos en vínculos de subordinación no-política. Pues en la monarquía los vínculos de subordinación entre el que gobierna y el que es gobernado son equivalentes a los que tienen lugar en la *oeconomica* de Aristóteles, donde el señor gobierna sobre los otros integrantes de la casa de modo despótico. Por ello, la opción tomista por la monarquía implica, según Habermas, la irrupción de una suerte de vínculo de subordinación económico, es decir, de un poder que, considerado cualitativamente, es similar al ejercido por el señor dentro de su *oikos*. De allí que la opción por la monarquía sea equivalente a la opción por una forma de gobierno más económico que político, en el que desaparecen las diferencias entre *política* y *oeconomica*, entre dominio sobre los integrantes de la casa (dominio económico) y dominio sobre gobernados (dominio político).

En última instancia, según Habermas, Tomás habría procedido a degradar el nivel de la *política* transformándola en una simple *oeconomica*. De ese modo la *política* queda desvirtuada y transformada en lo que Aristóteles atribuyó a la *oeconomica*: “En Tomás -escribe Habermas- está ausente la diferencia tan decididamente establecida por su Filósofo entre el poder económico del señor de la casa para disponer de sus súbditos y el poder de dominio político en el orden público: /para Aristóteles/ el poder despótico ejercido por el señor de la casa es dominio sobre libres e iguales”²¹. En síntesis, para Tomás, lo político ya no sería más político en el sentido de la tradición aristotélica. Gobernar significa ejercer un dominio de carácter unilateral sobre los súbditos, pues el gobernante tomista gobierna monárquicamente, es decir en virtud de un vínculo de subordinación respecto de sus súbditos que no delata

²¹ *ibid.*, p. 19 s.

ninguna diferencia entre el gobierno político propiamente dicho y el del *pater familias*.

Son, pues, tres los aspectos que Habermas registra en la teoría política tomista que conducirían a una desnaturalización de la política de la tradición aristotélica: (1) transformación del *dominium* político en ejercicio simplemente unilateral del poder²²; (2) economización de la *política*, que es consecuencia de la identificación de la monarquía con la mejor forma de gobierno y (3) desaparición de la dimensión de la politicidad.

Habermas da un paso más en su análisis para afirmar que esta sustitución del orden específicamente político aristotélico por un orden político que en realidad es económico, es anticipatoria de la irrupción de un nuevo objeto de estudio, propio de la moderna filosofía social: la *societas*. El significado de este proceso consiste en que lo que es propio de la *oeconomica* irrumpe en el ámbito de la *política*. En otros términos, la *pólis* -lo público- se transforma en *societas* -lo privado-.

Habermas dice encontrar una confirmación muy definida de la reducción tomista de la *política* a la *oeconomica*. Esa reducción tiene lugar en la traducción operada por Tomás de la definición aristotélica del hombre formulada en la expresión *zoon politikón*. En efecto, en la *Suma Teológica* la traducción del *zoon politikón* aristotélico genera la definición del hombre como social: *homo naturaliter est animal sociale*²³. En el *De regimine principum* esa misma expresión genera la definición del hombre como social y político: “*naturale est homini ut sit animal*

²² “*Dominium heisst nun Herrschaft schlechthin*” (ibid., p. 20). He transcritto el texto en alemán en virtud de las dificultades implícitas en la traducción al castellano de la expresión *Herrschaft*. En rigor, el texto debería recibir esta tautológica traducción: “*Dominium* significa ahora simplemente dominio”. Pues *Herrschaft* significa en alemán el dominio más elemental de uno que manda sobre otro que es mandado. De allí que la transformación de *dominium* en *Herrschaft* que Habermas denuncia en la monarquía tomista, no signifique otra cosa que la legitimación de un dominio político del que resulta una subordinación absoluta -es decir, absolutamente unilateral- de un sujeto sobre otro.

²³ *S. Theol.*, I,q. 96, a.4.

*socialis et politicum*²⁴. Ello produce una sutil transición desde el *homo politicus* al *homo politicus et socialis*. Habermas percibe, en esa transición, la metamorfosis de la politicidad de la *civitas* (*pólis* aristotélica) y, al mismo tiempo, la velada transformación de esa *civitas* en una *societas* economizada²⁵.

Cuando Aristóteles sostiene en la *Politica* que la *pólis* no solamente se fundamenta en la adquisición de lo necesario para la vida o en la simple satisfacción de las necesidades del ciudadano, está rehusándose a aceptar que la vida política pueda consistir en un sistema contractual de derecho privado. Con ello Aristóteles niega que la politicidad pueda agotarse en un orden que garantice solamente las transacciones de tipo comercial entre ciudadanos. Pues para Aristóteles el fundamento de la *pólis* es la virtud del ciudadano.

Precisamente, la relevancia de Aristóteles -escribe Habermas- como genuino representante de la filosofía política clásica, yace en el hecho de que opuso enérgicamente la estructura interna del *oikos*, entendido como ámbito específico de la vida privada, a la estructura de la *pólis*, la ciudad entendida como ámbito específico de la vida pública y política: “*si cada uno de los ciudadanos que siguen sus propios negocios fundan una comunidad jurídica con el objetivo de garantizar el orden de sus transacciones comerciales y para el caso de que tenga lugar un eventual conflicto bélico, ello no puede ser considerado un Estado. Pues ellos frecuentan los lugares comunes como si estuvieran separados /.../ En cambio, una pólis se determina en virtud de su contraste con la casa*”²⁶.

En síntesis, Tomás de Aquino representaría el momento de la historia de la teoría política que habría facilitado el tránsito desde Aristóteles a Hobbes, porque Tomás abandona la filosofía política clásica y abre el camino a la filosofía social, es decir, a un nuevo objeto de

²⁴ *De regimine principum*, nro. 740 (en: *Thomae Aquinatis Opuscula philosophica*, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Roma, 1954, p. 257).

²⁵ “subrepticamente la *civitas* se transforma en *societas*” (*Theorie und Praxis*, p. 19).

²⁶ *ibid.*, p. 19. Para el tratamiento aristotélico del problema véase *Politica*, III, 9, 1280a 24 ss.

interés científico: la *societas*. Ésta ya no es un orden público, sino un orden privado, custodio de intereses particulares, pertenecientes al *oikos* y, por ello, económicos. El significado histórico de la filosofía política tomista, según Habermas, residiría, paradójicamente, en haber abierto el camino hacia la transformación de la política, que clásicamente pertenecía al ámbito de lo público, en una política privatizada, es decir, reducida a categorías estrictamente económicas.

4. Peter Koslowski: la tripartición de la *philosophia practica* como modelo de lectura de la independización de la economía

Koslowski ha retomado y ahondado las tesis de Brunner. Lo hizo en un trabajo²⁷ en el que analiza el tránsito desde el viejo modelo social antiguo-medieval, de estructura campesino-nobiliario, al moderno modelo comercial- burgés, de estructuras mercantiles. Koslowski considera que el fenómeno más característico que promovió el surgimiento de una sociedad de tipología cualitativamente diferente respecto de la antigua sociedad tradicional ha sido la aparición de la acumulación de dinero: *Geldreichtum*.

El nuevo elemento “dinero” permite tipificar el nuevo estilo de una economía en la que se verifica un proceso de absoluta “*liberación /de la economía/ respecto de la dependencia de la posesión de la tierra*”²⁸. La economía dineraria, fundada en la posesión del dinero constituye la gran revolución moderna. Formulado en términos aristotélicos, se trata de un predominio de la economía de tipo *chrematistica* sobre la *oeconomica*.

En su análisis del tránsito de la sociedad campesino-doméstico a la sociedad mercantil Koslowski no solamente se apoya en Brunner, sino que recurre además a tesis de Max Weber y Georg Simmel.

²⁷ Cfr., Peter Koslowski, “Der Übergang vom aristotelisch-alteuropäischen zum bürgerlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsbild”, en: id., *Politik und Oekonomie bei Aristoteles*, Tübingen, 1993³, pp. 67/79.

²⁸ *ibid.*, p. 67.

Max Weber acuñó dos conceptos que pueden ser considerados paralelos y que se corresponden con cada una de las dos formas aristotélicas de *oeconomica*: *economía natural* y *economía de ganancia*. La primera corresponde a una “racionalidad material”, a la economía doméstica, es decir, a una economía que define y controla las estrategias y los modos de satisfacción de necesidades de acuerdo a postulados de valor, independientemente de cuales sean estos valores. La segunda corresponde a una “racionalidad formal”, es una suerte de absolutización de la crematística, y se perfila como una utilización de la racionalidad económica autónoma que hace abstracción de todo valor u objetivo metaeconómico. La irrupción de esta racionalidad exclusivamente económica señala el tránsito desde la tradicional sociedad agraria y campesina a la moderna sociedad mercantil.

Ese tránsito es perceptible en el hecho de que “las relaciones de dominio (es decir, de señorío) entre quienes pertenecen al *oikos*, se reducen a relaciones económicas entre empresarios y asalariados”²⁹. Para Weber la nueva sociedad comercial registra una marcada autonomía del ámbito económico (crematístico), el cual ya no reconoce el primado de la ética y de los valores sociales en sentido aristotélico, i.e. la eudamonia específica de la ética individual³⁰.

Simmel, por su parte, caracteriza este nuevo tipo de comportamiento económico como una conducta propia de un ámbito en el que “el dinero se transforma en protagonista de las relaciones entre las personas”³¹. Para usar una caracterización de ese fenómeno que podría corresponder a la oposición entre ética comunitarista y universalista, podría afirmarse que ya no son las reglas de las comunidades del *oikos* o de la *pólis* las que definen la economía, sino la universalización de las reglas de la economía política, es decir, de la economía fundada en la racionalidad formal³².

A todo ello se agrega una sensible transformación del sentido del trabajo. Pues la riqueza ya no está anclada ni las condiciones de

²⁹ *ibid.*, p. 70.

³⁰ *ibid.*, p. 68.

³¹ *ibid.*, p. 71.

³² *ibid.*

nacimiento ni a una condición política. Ahora la riqueza depende exclusivamente de su logro mediante el trabajo. Mientras en la economía tradicional la riqueza consistía en la posesión de la tierra y ésta estaba en manos de la Iglesia y de la nobleza, el prototipo del nuevo protagonista de la economía es el comerciante.

5. Conclusión

Es indudable que este movimiento contemporáneo de utilización de categorías aristotélicas puede sugerir que, quienes las utilizan, están admitiendo la existencia de algún tipo de continuidad entre las estructuras asumidas teóricamente por Aristóteles en su filosofía práctica y las estructuras sociopolíticas del mundo moderno que hoy son analizadas con ayuda, precisamente, de instrumentos tomados del pensamiento aristotélico. Debe aclararse, sin embargo, que esa utilización instrumental del patrimonio aristotélico, es decir la aplicación de sus categorías como formas exclusivamente teóricas que sirven para estereotipar circunstancias o teorías sociopolíticas, no parece trabajar con el supuesto de una tal continuidad. Esa utilización solo delata la intención de determinar conceptualmente la estructura interna de algunos de los modelos sociopolíticos que, después de Aristóteles, han alcanzado alguna vigencia teórica como sistemas doctrinales o práctica como fenómenos políticosociales.

La fecundidad de los conceptos forjados por Aristóteles ha logrado que la tripartición de la filosofía práctica constituya todavía hoy una suerte de vigente *leitmotiv* de las modernas ciencias sociales. Ya sea como concepto estratégico para entender el tránsito desde la vieja sociedad rural-nobiliaria hacia la sociedad mercantil (Brunner/ Koslowski), o como instrumento para establecer el tránsito desde la filosofía política clásica hacia la moderna filosofía social, el esquema que surge de la estructuración tripartita de la ética y sus implicaciones teóricas dentro de la *oeconomica* parece tener aún vigencia para llevar a cabo la tarea de inteligencia de fenómenos y teorías postaristotélicos.

BACCHANALIA NA REPÚBLICA ROMANA

Maria Luiza Corassin*

Um dos episódios mais conhecidos e comentados do mundo romano refere-se à repressão ocorrida no ano de 186 a.C. contra o culto de Baco, existindo uma relativamente ampla documentação textual: o relato de Tito Lívio, em XXXIX, 8-19, e um documento epigráfico, o *senatus consultum* contendo medidas do Senado romano referentes ao caso. Estas são duas fontes independentes que se complementam.

Certamente menos divulgado que a passagem de Lívio, o texto epigráfico merece um exame que permita dele extrair elementos para sua melhor compreensão. A placa de bronze foi descoberta no século XVII, em 1640, perto de Tiriolo na Calábria¹ Nesta placa está incisa a carta dos cônsules de Roma do ano de 186 a. C. dirigida aos magistrados da localidade denominada *ager Teurano*, dando ciência dos principais artigos de um *senatus-consulto* emitido com o objetivo de conter a difusão dos ritos báquicos na Itália. Trata-se, portanto, de um documento que registra a atividade legislativa do Estado romano em matéria religiosa.

Em suas origens o Senado era um órgão especificamente consultivo, não possuindo poder legislativo; podia apenas ratificar uma lei aprovada pelo povo. Posteriormente passou a ter a faculdade de discutir o

* Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências e História, Universidade de São Paulo.

¹ Tornou-se propriedade da família dos Cigala, na província de Catanzaro; no século XVIII passou a pertencer ao imperador Carlos VI, encontrando-se hoje no *Kunsthistorisches Museum*, em Viena.

projeto de lei do magistrado, antes de sua proposição ao povo; no entanto, nos últimos dois séculos da República a sua *auctoritas* viu-se muito aumentada: as instruções dadas pelo Senado aos magistrados sobre a administração da justiça tornam-se normativas, isto é, fonte de direito. O Senado de regra interferia nos casos mais graves que alcançavam grande repercussão pública ou naqueles que tinham reflexos políticos. Utilizando seus poderes, podia solicitar de um magistrado, seja um cônsul ou um pretor, a atuação no processo que já era parte integrante do *imperium* deste magistrado.

Sendo um documento oficial, o *senatus-consulto* segue uma fórmula padrão. A primeira parte é a *praescriptio*, com os nomes dos magistrados que levaram a questão à deliberação dos senadores; a data e o local em que o Senado se reuniu; os nomes dos senadores que fizeram a redação. Em seguida, na *relatio* há o texto da questão submetida à deliberação do Senado e por último a *sententia*, ou seja, a decisão dos senadores. Este documento sobre as Bacanais segue a regra: após indicar as várias ações proibidas, o *senatus-consulto* acrescenta a sanção prevista; é considerado delito passível de pena capital a violação das normas e das proibições nele estabelecidas “*sei ques esent, quei arvorsum ead fecisent quam suprad scriptum est, eeis rem capitalem faciendam censuere*”.

O culto em si não foi proibido, sendo permitido continuar a sua prática por grupos de no máximo cinco pessoas, desde que autorizado pelo pretor urbano. Basicamente foi proibida a associação de indivíduos com o objetivo de celebrar em conjunto o culto dionisíaco. Lívio, ao narrar a repressão dos ritos báquicos na Itália em 186 a.C., alude às medidas tomadas pelas autoridades e menciona este *senatus-consulto de Bacchanalibus* que parafraseia em parte (XXXIX, 18,8-9).

Este texto é entendido no sentido de que o Senado não introduzia uma nova penalidade, mas considerava o caso envolvendo as Bacanais como *coniuratio*, estando esta já incluída entre os delitos capitais. De Martino ressalta que, neste caso, foi ampliada a antiga categoria de delitos contra o Estado; assim, novos determinados atos passavam a ser considerados “*crimen adversus rem publicam*”, reentrando como uma figura peculiar do crime de *perduellio*. Segundo Lívio (XXXIX, 16, 12), o Se-

nado determinou aos cônsules que procedessem *extra ordinem* (LÍVIO, XXXIX, 14,6; 16,12), o que poderia significar simplesmente que o Senado pedia que a *quaestio* fosse colocada fora dos casos normalmente previstos para serem tratados pelos magistrados (DE MARTINO, 1973, p. 204-205).

A epígrafe em sua brevidade é eloqüente para demonstrar a importância assumida pelo caso naquele momento, a ponto de atrair a atenção das mais altas esferas do poder.

Senatus consultum de Bacchanalibus (CIL I²,581; X,104; ILS,18) Tiriolo (ager Teuranus, província de Catanzaro). Museu de Viena.

“Os cônsules Quinto Márcio, filho de Lúcio, e Espúrio Postúmio, filho de Lúcio, consultaram o Senado nas nonas de outubro², no templo de Belona. Estiveram presentes para a redação Marco Cláudio, filho de Marco, Lúcio Valério, filho de Públio e Quinto Minúcio, filho de Caio.

“Sobre as Bacanais eles (os senadores) ordenaram que assim fosse notificado àqueles que se encontram na condição de aliados:

“Que nenhum deles mantenha um local de culto a Baco; se houver alguém que alegue a necessidade de manter um local de culto báquico, deverá procurar o pretor urbano em Roma, e o nosso Senado, quando ouvir as suas alegações, decidirá sobre tal assunto, estando pelo menos com senadores presentes quando se deliberar sobre o assunto.

“Que nenhum homem, seja cidadão romano ou cidadão de direito latino, ou aliado, compareça a uma reunião de Bacas sem antes se dirigir ao pretor urbano e obter sua autorização, após sentença do Senado, estando pelo menos com senadores presentes quando se deliberar sobre o assunto. Aprovado.

“Que nenhum homem seja sacerdote (nas Bacanais); que nenhum homem ou mulher seja o dirigente; nem mantenha um fundo de dinheiro em comum; ninguém poderá nomear um homem ou uma mulher para mestre ou vice-mestre; nem dora-

² Corresponde a 7 de outubro de 186 a.C.

vante jurar entre si, fazer votos, promessas ou compromissos, e não empenhará a palavra com outros. Ninguém celebrará ritos sacros ocultamente; ninguém celebrará ritos sacros em público, nem privados, nem fora da cidade, sem antes dirigir-se ao pretor urbano e receber autorização após sentença do Senado, com pelo menos cem senadores presentes quando se deliberar sobre o assunto. Aprovado.

“Pessoas em número maior de cinco ao todo, homens ou mulheres, não celebrarão ritos sacros, nem aí os homens estarão presentes em número maior do que dois e as mulheres do que três, exceto com sentença do pretor urbano e do Senado, nas condições acima estipuladas.

“Estas normas serão notificadas em assembléias públicas por um período não inferior àquele de três dias de mercado³, e para que todos estejam cientes da sentença do Senado, a sentença foi: ‘se alguém agir contrariamente ao que acima foi prescrito, que se faça um processo capital’; e o Senado decidiu que isto seja gravado em uma placa de bronze e que ordenem que seja afixada onde possa ser lida facilmente; e que dentro de dez dias após a entrega desta carta, providenciem para que todos os locais de culto báquico que possam existir sejam removidos, como foi ordenado acima, exceto se algum for consagrado. No *ager Teuranus*.”

Esta epígrafe é um testemunho da língua latina do século II a.C. Note-se o emprego de termos com um significado legal e jurídico que na tradução para o português perdem sua força e precisão: *Bacanal, foederati, socii, magister e promagister*. Mas a epigrafia não se limita à leitura e tradução do texto. Esta inscrição é enquadrada na categoria da epigrafia jurídica e os seus aspectos relacionados com a história político-social e religiosa receberão destaque. Embora desde o século XVIII tenha recebido um comentário ligando-a ao texto de Lívio, novas questões tem sido colocadas.

³ Pelo menos dezessete, no máximo trinta e um dias; há dúvidas se *trinum nundinum* é *tria nundina* ou é a extensão do tempo no qual três *nundina* caem. (ARCHAIC inscriptions, 1993, p. 258).

Em Roma, numa cidade sob o efeito das transformações provocadas pela segunda guerra púnica, ocorreu este escândalo que suscitou em 186 a.C. uma violenta repressão por parte das autoridades. O extenso relato deixado por Tito Lívio nos fornece o contexto em que se deu a proibição contida no *senatus-consulto* acima reproduzido. Com riqueza de pormenores, a sua narrativa chega a ter um aspecto novelesco, no qual as mulheres desempenham papel destacado na intriga com lances de folhetim. Para Mazzarino, Lívio caracterizou a arte histórica sobretudo como a arte da narrativa; este relato da repressão contém a marca de gênio de grande narrador de Lívio – o que significa, ao menos para os padrões antigos -, de grande historiador (MAZZARINO, p. 38 segs.).

Deixando de lado o enredo romanesco, convém centralizar a atenção nas duas versões que Lívio dá sobre as origens do caso. Segundo ele, os cônsules Espúrio Postúmio Albino e Quinto Márcio Filipo foram encarregados de sufocar uma conspiração interna: *Consulibus ambobus quaestio de clandestinis coniurationibus decreta est*; “a ambos cônsules foi ordenada a investigação de conspirações secretas” (LÍVIO, XXXIX, 8,3). “Um grego de ascendência obscura...estabeleceram-se na Etrúria; era uma espécie de sacrificador e adivinho, mas não dos que predicam publicamente sua doutrina...; esse comportava-se como ministro de ritos secretos praticados à noite. A princípio iniciou certo número de pessoas em seu culto; depois começou a admitir indistintamente homens e mulheres, e para atrair maior número de prosélitos, associou os prazeres do vinho e da mesa às práticas puramente religiosas. A embriaguez, a obscuridade da noite, a mistura dos sexos e idades baniram para longe o pudor, abandonando-se a todos os gêneros de excessos.” “Com gritos selvagens, alarido de tímpanos e címbalos, abafavam-se os gemidos dos que eram violentados ou assassinados. Essa asquerosa mácula passou como uma epidemia da Etrúria para Roma” (Lívio, XXXIX, 8-9). Aqui temos a primeira versão apresentada por Lívio sobre a introdução da “mácula” em Roma, relacionando-a com a Etrúria e com um *graecus ignobilis* desprovido da “admirável civilização helênica”. Note-se a preocupação de Lívio em ressaltar a contribuição do povo grego para o romano nas artes que concorrem para o cultivo do corpo e da mente. Qualifica-o ainda de “*sacrifi-*

culus et vates”, um sacrificador, ou seja, um sacerdote subalterno e como um adivinho.

Ao iniciar o relato da investigação levada a cabo pelo cônsul Pós-túmio, Lívio dá outra versão, aí incluindo a “novela” dos amantes Ebúcio, um jovem de boa família de nível eqüestre, de cuja fortuna o padrasto queria se apoderar, e uma rica e famosa cortesã, a liberta Híspala Fecênia. A mãe de Ebúcio, influenciada pelo marido, tentou desembaraçar-se do filho, ou colocá-lo sob seu controle, por intermédio da iniciação nos ritos báquicos. A liberta Fecênia, enamorada do jovem, alarmou-se quando este lhe revelou que iria se fazer iniciar nos mistérios de Baco. Quando escrava ela conhecera as abominações deste culto, o qual abandonara depois de liberta. Ao procurar a tia paterna, Ebúcio foi por ela aconselhado a avistar-se com o cônsul, denunciando o que ocorria. O cônsul Pós-túmio convocou Híspala, instando-a a revelar o que se passava no bosque sagrado de Estímula, onde aconteciam os mistérios noturnos das Bacanais. Aterrorizada com a presença do cônsul, “Híspala revelou-lhe a origem dos mistérios, informando que, a princípio, o santuário só se abria para mulheres, não se admitindo homens. Havia durante o ano três dias para a iniciação, feita à luz do sol. As matronas eram alternadamente investidas do sacerdócio. Pacula Ânía, da Campânia, durante seu sacerdócio mudou tudo: como a mandado dos deuses, começou a iniciar homens, e os primeiros foram seus dois filhos, Mínio e Herênio; transferiu a cerimônia do dia para a noite e estabeleceu que, ao invés de três, seriam cinco os dias do ano destinados à recepção de neófitos”. A partir deste momento “não havia excesso ou infâmia que não se realizasse, com os homens entregando-se mais aos desmandos entre si que na companhia das mulheres”. Caso alguém resistisse, acabava imolado como vítima. “Como que ensandecidos, os homens profetizavam e se entregavam a fanáticas contorções; as mulheres trajadas de bacas e com os cabelos soltos, desciam correndo ao Tibre empunhando tochas acesas, que mergulhavam na água e retiravam ainda incandescentes, pois continham uma mistura de cal e enxofre virgem. Diziam que os deuses arrebatavam os desgraçados, que na verdade eram amarrados a engenhocas e enfundados em cavernas escuras. Escolhiam entre os que se recusavam a jurar parti-

cipação nos crimes ou teimavam em não se deixar desonrar. Já eram tão numerosos que quase formavam um povo, incluindo mesmo homens e mulheres de famílias nobres”. Outra condição que tinha sido imposta nos últimos dois anos era que “seriam iniciados apenas jovens de até vinte anos” (LÍVIO, XXXIX, 13).

Nesta segunda versão, a Campânia era a área de proveniência do “mal”, sendo a sacerdotisa Ânía a responsável pela transformação do rito já existente anteriormente.

Inteirados por Postúmio, os senadores mostraram-se alarmados pela segurança pública a qual poderia ser comprometida por uma conjuração tramada durante aquelas reuniões. O Senado elogiou o cônsul por ter conduzido a investigação em sigilo e encarregou-o de prosseguir a devassa das bacanais e dos sacrifícios noturnos. “Seria publicado em Roma e em toda a Itália editos proibindo aos iniciados nos mistérios de Baco reunirem-se para celebrar aqueles ritos ou qualquer outro semelhante. Cumpria perseguir os que se juntassem ou jurassem atentar contra a honra e a vida dos cidadãos. Tal o decreto do Senado”. Foram tomadas em seguida medidas de caráter policial a fim de deter os sacerdotes e manter a ordem na cidade (LÍVIO, XXXIX, 14,8-10).

O relato de Lívio parece alternar informações concretas sobre o episódio com trechos de ficção de romance. Interessantes são as colocações existentes no discurso atribuído ao cônsul Postúmio, pronunciado diante dos comícios, ou seja, diante da assembléia popular. Os pontos fundamentais que podemos extrair do longo trecho (LÍVIO, XXXIX, 15-16) referem-se a:

- A condenação dirigida a cultos estrangeiros: “Coisa alguma contribui tanto para extraviar o homem quanto a superstição”. “Quantas vezes, no tempo de nossos pais e avós, encarregaram-se os magistrados da tarefa de vetar cerimônias de culto estrangeiro; de excluir do fórum, do circo e da cidade sacerdotes e adivinhos; de apreender e queimar livros de profecias, de proscrever todos os ritos e sacrifícios que não fossem de acordo com o costume romano (*more Romano*)”. “Acreditavam que nada tende a solapar a religião nacional como os sacrifícios praticados segundo um ritual estrangeiro”(LÍVIO, XXXIX, 16, 8-9).

- O perigo representado por estas associações para o Estado: “Em relação ao seu número deixar-vos-ei aterrados se eu disser que já há milhares deles, a menos que acrescente quem são e de que espécie são. Em primeiro lugar, grande parte deles são mulheres – origem do mal -; depois há homens efeminados, corruptos ou corruptores, fanáticos, embrutecidos pelas noitadas, pelo vinho, pelo ruído dos instrumentos e pelos gritos noturnos. Até agora foi uma conspiração (*coniuratio*) sem força, mas que tende a se tornar temível porque diariamente arrebanha novos adeptos” (LÍVIO, XXXIX, 15, 8-10). “Seria menos sério se a sua depravação tivesse feito deles apenas efeminados - o que em grande parte era a infâmia deles- e se eles tivessem mantido afastadas suas mãos do crime e as mentes do delito: nunca teria havido tanto mal para o Estado nem tantas pessoas seriam afetadas de tantas formas” (LÍVIO, XXXIX, 16,1-2). “Diariamente o mal cresce e se espalha. Já é demasiado grande para ser puramente um assunto privado: seu objetivo é o Estado (*Crescit et serpit cotidie malum. Iam majus est quam ut capere id privata fortuna possit: ad summam rem publicam spectat*)” (LÍVIO, XXXIX, 16,3).

- A preservação do *mos maiorum*: Ao pronunciar a invocação aos deuses com que abriu a assembléia, o cônsul a aproveitou como tema para iniciar o discurso dirigido aos cidadãos ali reunidos: “para nenhum outro discurso, cidadãos, seria tão adequada e necessária a solene prece pública que fizemos aos deuses: ela vos recorda quais deuses vossos antepassados estabeleceram para cultuar, venerar e invocar; não aqueles deuses que desejam impelir vossas mentes perturbadas por cultos depravados e estrangeiros, como incitadas pelas Fúrias, a todos os crimes e a todas as devassidões” (LÍVIO, XXXIX,15,2-3).

- O contraste entre as reuniões legalmente existentes e estes ajuntamentos noturnos: “Vossos antepassados não queriam que vocês se reunissem por acaso e sem motivo, a não ser quando o estandarte era colocado na cidadela e o exército era reunido em assembléia, ou quando os tribunos convocavam a assembléia da plebe ou algum dos magistrados os convocasse para uma reunião pública; Consideraram ainda que, onde quer que se reunisse uma multidão, estivesse aí presente uma autoridade legítima, encarregada de dirigi-la. De que espécie vocês acreditam ser,

em primeiro lugar uma reunião noturna, e em segundo, com mulheres e homens misturados. Se vocês soubessem com que idade estes rapazes são iniciados, sentiriam não apenas piedade por eles mas também vergonha. Vocês acreditam, cidadãos, que no vosso exército se possa admitir jovens iniciados por este juramento?” (LÍVIO, XXXIX, 15, 11-13).

Aqui temos, portanto, o ponto de vista das autoridades sobre a perseguição a reuniões que representam o oposto de tudo o que é legalmente permitido: as assembléias do povo que se reuniam com finalidades eleitorais e legislativas eram diurnas, decorriam sob a presidência de um magistrado que as convocara, contavam com a presença exclusiva de cidadãos, os indivíduos de sexo masculino e maiores de idade. As mulheres, os estrangeiros, os menores de idade, os escravos, que se reuniam à noite, para celebrar divindades não pertencentes oficialmente ao culto público só podiam despertar desconfiança por parte do governo. Lívio coloca claramente este aspecto ao reproduzir o discurso atribuído ao cônsul. Os termos empregados remetem precisamente para o vocabulário concernente à praxe institucional: a reunião da comunidade cívica sob a presidência do magistrado legítimo e a articulação desta coletividade com as divindades, invocadas mediante o *carmen*. Lívio usa o variado vocabulário técnico-jurídico para indicar as assembléias: *contio*, cujo sentido tanto é o de discurso proferido numa reunião pública quanto a própria assembléia. Distingue os diferentes tipos de *contiones* nas quais era lícito aos cidadãos se reunirem: *comitia centuriata*, de caráter militar, que reunia os cidadãos em armas; *concilium plebis* convocado pelo tribuno da plebe. Além da *precatio*, Lívio menciona a *sollennis comprecatio* aos deuses, a prece pública pronunciada segundo os ritos pelo sacerdote ou pelo magistrado em voz alta e repetidas em voz baixa pelo povo.

Paillier⁴ considera que a iniciação báquica ameaçava absorver os rituais cívicos de iniciação dos jovens cidadãos romanos: dizia-se que as

⁴ PAILLER, J.-M. Bacchanalia. La répression de 186 av. J.C. à Rome et en Italie; vestiges, images, tradition. (BEFAR, v. 270). Roma, École Française de Rome, 1988. p 251. Apud SCHEID, J., p. 491

Bacanais transformavam em orgias homossexuais e em imitações de iniciação guerreira o que a tradição consagrava como acesso à dupla capacidade dos *juvenes*: a de gerarem uma posteridade para a família e para a cidade e a de defender ambas pelas armas no exército. Para Scheid (p. 490-491), o elemento mais alarmante para as autoridades nesta conjunção de marginais era aquele que justificava imediatamente a acusação de conjura: a agregação de rapazes muito jovens ao grupo báquico. A iniciação báquica pertencia às mães, naturais ou rituais, ou seja, a mulheres, que se substituíam ao papel que tradicionalmente cabia ao pai e à cidade.

Para uma compreensão mais aprofundada deste *affaire* que agitou a sociedade romana é necessário considerar a situação no após guerra dos inícios do século II a. C. e a profunda inquietação dos meios dirigentes durante estes anos. Na própria Antigüidade, Cícero o considerava um exemplo de política de preservação da religião nacional e do *mos maiorum* frente às influências estrangeiras e ao desregramento. No século passado, na opinião de Mommsen, o cônsul e o Senado salvaram o equilíbrio político-religioso da República face aos excessos “orientais” das bacantes (PAILLER, 1982, p.930). Há neste caso tantos ângulos que ocorre um acúmulo de interpretações sobre os acontecimentos. Encontramos referências a estes fatos em obras que tratam do direito e da constituição romana, da história das mulheres, de movimentos sociais, sem falar, obviamente, da história das religiões.

A repressão aos adeptos do culto de Baco contrasta com a prática romana de tolerância e introdução de novas divindades; durante longo tempo o governo havia conseguido introduzir novos cultos mas mantendo-os sob controle, excluindo os elementos mais estranhos ao costume religioso romano. Até as divindades dos inimigos eram transferidas a Roma, onde eram objeto do mesmo culto. Sempre foi claro que os romanos combatiam seus inimigos, mas respeitavam os deuses deles. A preocupação fundamental era executar os atos políticos necessários, mas sem ofender as divindades. Foram, portanto, raros os casos de repressão religiosa; mesmo quando isto ocorreu, como em 186, esta preocupação permaneceu: o *senatus-consulto* que ordenava a perseguição permitia a indivíduos isolados praticar o culto báquico privadamente, caso sentissem

uma necessidade pessoal irreprimível. A *pietas* devida ao deus não podia ser simplesmente ignorada; isto iria contra as bases da mentalidade religiosa romana. O governo não tolerava as associações dionisíacas numerosas, que dessem origem a um movimento organizado fora do controle público; seriam autorizadas reuniões de poucas pessoas, regulamentando-se até o número de homens em relação ao número de mulheres, cuja presença promíscua fora um dos motivos alegados para a intervenção do Senado (CLEMENTE, 1977, p. 374).

A segunda guerra púnica marcou um período de crise gravíssima; o perigo representado pela invasão anibálica na península provocou na sociedade o recurso a novas formas de religiosidade e o afloramento do irracional; o fenômeno da helenização tomou novo impulso, com o envolvimento cada vez mais amplo de Roma nos assuntos da política grega.

Durante a guerra púnica as manifestações religiosas se acentuaram: prodígios, práticas mágicas, e outros eventos se multiplicam nos relatos existentes sobre o período. O governo procurou limitar as manifestações coletivas, tomando medidas para manter a ordem pública, mas foi forçado a concessões à instabilidade do sentimento popular. Em 205 a.C. uma decisão sem precedentes foi tomada pelo governo: uma resposta dos Livros Sibílicos aconselhara a trazer para Roma a representação anicônica da Magna Mater, venerado em Pessinunte. Tratava-se de um culto com manifestação de caráter orgiástico, oficiado por sacerdotes eunucos, sendo a primeira divindade oriental a entrar em Roma. O culto foi expurgado dos aspectos do ritual que eram mais diferentes do costume romano, sendo proibido aos cidadãos romanos oficiarem o rito. Em 204 a.C. foi transportada para Roma a pedra negra, símbolo da deusa frígia. O Senado fazia uma concessão ao sentimento religioso mais popular, mas ao mesmo tempo procedia a uma “pasteurização” do culto. Note-se que o templo da Magna Mater foi dedicado em 191 a.C. no Palatino, dentro portanto do pomério, o qual demarcava a área da cidade dentro da qual, entre outras interdições, as divindades estrangeiras normalmente não eram admitidas. A Magna Mater permaneceu contudo um caso isolado, resultado da profundidade da crise enfrentada pela cidade num dos momentos mais difí-

ceis da guerra. Novos cultos orientais em Roma, mas dentro de outras condições, somente serão admitidos no século I a C.

Em oposição à tríade Capitolina, existia desde os primeiros anos da República, em 496 a.C., o templo de Ceres, Líbero e Líbera no Aventino, constituindo-se no centro religioso plebeu; a tríade plebéia era cultuada, portanto, também num local extra-pomério. Líbero⁵ foi depois assimilado a Dioniso, no que se pode considerar uma grecização de um antigo culto agrário. É preciso ressaltar a importância assumida pelos cultos plebeus em Roma e a sua topografia relacionada com o Aventino, bairro tradicionalmente plebeu. Ligado às atividades portuárias, os seus moradores eram constituídos desde *negotiatores*, *homines novi* até uma grande maioria de plebeus humildes; sua população caracterizava-se por ser marcadamente heterogênea. Ora, no relato de Tito Lívio, o Aventino se destaca: a liberta Híspala ali residia e o interrogatório a que foi submetida ocorre também ali. Mais importante ainda: é dito que os mistérios noturnos das bacanais aconteciam no bosque sagrado, o *lucus Stimulae* (LÍVIO, XXXIX, 12,4), sendo *Stimula* uma antiga divindade itálica identificada com Sêmele. Este bosque localizava-se na encosta noroeste da colina, entre o Aventino e o Tibre. Scheid (p.490) considera que os ritos báquicos perseguidos constituíam-se em desvios de cultos femininos como os ritos campânicos de Ceres e os velhos ritos de Estímula, os quais, (como outros ritos matronais - o da *Bona Dea*, o de Vênus Verticórdia e Ceres -) estavam implantados todos no Aventino, bairro tido como “marginal”. A repressão de 186 consistiria, portanto, um esforço de restauração de antigos cultos plebeus do Aventino, desvirtuados nos anos anteriores. A *Ânia Pacula* e o *graeculus* da Etrúria não evocam profetas órficos que percorriam as cidades levando uma “mensagem” para iniciados ligados por juramentos secretos (o que podia ser interpretado como *coniuratio*) introduzindo modificações nos cultos estabelecidos?

⁵ Líbero é o Dioniso itálico. O seu nome foi relacionado com um dos epítetos habituais de Dioniso, o libertador, ou “aquele que desata”. Uma das divindades rústicas latinas muito antiga, nos poetas surge como simplesmente um equivalente de Dioniso. Tinha um paredro, Líbera, frequentemente associada a Ceres.

Em nossas fontes as figuras centrais de todo o episódio são as mulheres e os jovens. Daí alguns historiadores aventarem explicações de cunho “psicológico”; na sociedade romana estes personagens se encontravam sob o domínio total do poder do *pater familias* e não dispendo de outras formas de protesto, teriam encontrado esta forma de escapar do controle familiar e dos sacerdotes oficiais ligados ao Senado. Em outras palavras, uma rebelião contra a supremacia masculina por parte de mulheres, jovens aristocráticos sob tutela, além de libertos e escravos.

A repressão do Estado foi dura: mais de sete mil foram implicados e mais de seis mil foram encarcerados ou condenados à morte, a maioria na Itália do Sul e em Roma. O castigo dos homens implicados revestiu-se de caráter público; ao contrário, a punição das mulheres foi confiada aos seus pais ou entregues àqueles de quem dependiam (LÍVIO, XXXIX, 18,6). O castigo delas não seria público, a não ser que ninguém reunisse as condições para se encarregar do suplício. Seria uma forma de sublinhar a incapacidade pública da mulher, manifestando “a reentrada na ordem patriarcal, a “normalização” do grupo das mulheres.”⁶

A repressão às Bacanais pode ter sido um pretexto para o Senado de Roma aniquilar elementos perigosos para o Estado, pertencentes a grupos religiosos e políticos radicais. Além do aspecto relacionado com a subversão interna e com a atividade de grupos à margem do poder dentro da sociedade romana, é preciso considerar a relação de Roma com outras áreas itálicas, sobretudo as de dominação recente e culturalmente ligadas ao mundo helênico. Escravos vindos da Itália Central ou refugiados livres durante a guerra constituíram importante fator de difusão do culto a Baco.

Assim as Bacanais podem ter sido encaradas como uma ameaça externa, como uma *coniuratio* com conotação religiosa por parte de populações recém submetidas, como um protesto desenvolvido particularmente na Campânia. Tito Lívio menciona ainda a Etrúria, também área de submissão recente, de onde o “grego ignóbil exportou o mal para Roma”; de lá eram provenientes os arúspices e as mulheres eram liberadas e poderosas.

⁶ Pailler, op. cit., p. 592. Apud SCHEID, p. 491

Escavações francesas permitiram a descoberta em Bolsena – a *Vol-sinii* romana herdeira da capital religiosa etrusca Velzna – de um conjunto subterrâneo com decoração báquica erigido, segundo os dados arqueológicos, por volta do ano 200, e destruído alguns anos mais tarde. A implantação de um santuário de Baco neste local –território etrusco– e neste momento preciso, levou Pailler à conclusão de que era uma confirmação da contaminação etrusca no ponto de partida do “mal báquico” que atingiu Roma, sem que esta confirmação exclua outras origens, principalmente a campânica (PAILLER, 1982, p. 945).

Considerando o contexto social e religioso daquele início do século II a.C., o escândalo seria a expressão de movimentos clandestinos de resistência contra a ordem romana, particularmente na aristocracia campânica. Seria parte de uma religiosidade nova, de inspiração neopitagórica, que teria penetrado na Etrúria, renovando a religião tradicional e que teria atingido mesmo os meios mais oficiais de Roma⁷.

Além de acusações de prática de crimes comuns, como assassinatos, indução a testamento, a imagem criada desde a época romana foi a de costumes dissolutos ligada ao termo *bacchanalia*. De um sentido inicial associado à idéia de “festejar Baco”, desenvolveu-se em seguida outro, “estar em estado de embriaguês ou de exaltação; agitar-se furiosamente ou sem freios; etc...”. Este sentido pejorativo permaneceu nas línguas modernas. Talvez os ritos simbólicos de morte e ressurreição dos iniciados forneceram material que originou a descrição das orgias. Sociedades secretas femininas, com música, danças à luz de tochas, vinho, nunca foram estranhas a festividades de caráter agrícola e com a busca de contato com a divindade. Talvez os ritos báquicos parecessem às autoridades uma inversão dos valores romanos tradicionais, que incluíam organizações matronais permitidas pelo sistema, direcionando o modelo feminino para o papel de mãe e esposa. Elementos religiosos, incluindo-se o papel das mães iniciadoras como Sêmele, a mãe de Dioniso, e os subterrâneos

⁷ Ver a resenha de P. Van Langenhoven, em *L'Antiquité Classique*, v. 61, 1992, pp. 792-793, na qual comenta o artigo de J. Granet, “Dionysos contre Rome”. *Pallas, Revue d'Etudes Antiques*, Toulouse, t. 36, 1990

dos mistérios, descritos como “antros”, puderam fornecer material para a imaginação e para as acusações. Na voz de Tito Lívio encontra-se, além disso, a linha da política moralizante de Augusto, preocupado com a restauração do *mos maiorum* e dos cultos tradicionais.

A análise dos documentos disponíveis sobre as Bacanais em Roma durante a República conduz a uma complexa realidade social e política que deve ser necessariamente considerada para permitir uma melhor compreensão deste fato que transcende ao aspecto unicamente religioso. Em Roma o culto estava na base das relações entre a comunidade humana e o conjunto dos deuses; o aspecto ritual da religião adquiriu uma qualidade autônoma. A teoria romana do Estado era indissociável do núcleo teórico da religião. A religião é cívica e o culto privado só é admitido enquanto não a contrarie.

O senatus-consulto sobre as Bacanais não perdeu a validade. Os seus efeitos foram temporários, pois o próprio Tito Lívio menciona que Tarento em 184 a.C. ainda estava agitada, tendo o pretor Lúcio Postúmio perseguido infatigavelmente o que restara da conjuração das Bacanais (LÍVIO, XXXIX, 41) e que em 181 a.C. o pretor Lúcio Durônio ficou encarregado de proceder a investigação sobre as Bacanais, escândalo do qual alguns sintomas haviam reaparecido desde o ano anterior (LÍVIO, XL, 19). As autoridades não tentaram eliminar o culto, uma vez que Baco era parte do Panteão romano. Tanto no documento constituído pelo decreto do Senado quanto no relato de Lívio não se encontra qualquer ataque ao deus, respeitável pela antigüidade e com tanta afinidade espiritual com um povo agrícola. Com o advento do Império, houve um recuo inicial de seu culto sob Augusto, pois o príncipe preferiu associar a sua própria imagem à de Apolo, para marcar a distância em relação ao rival derrotado, Marco Antonio, o novo Dioniso. A luta entre ambos foi em certa medida representada como a de duas naturezas diversas: o príncipe romano apolíneo e o monarca dionisiaco oriental. Ao longo do império a religião báquica voltará a ser associada à figura de certos príncipes, especialmente os Antoninos e os Severos. O deus protetor dos vinhedos servirá também de inspiração para as artes plásticas, além de permanecer ligado à idéia de renascimento espiritual e vida eterna.

ANEXO

Sc. De Bacchanalibus (CIL I ² 581; X, 104; ILS 18)

[Q.] Marcius L. f., S(p.) Postumius L. f. co(n)s(ules) senatum
consoluerunt n(onis) Octob(ribus) apud aedem | Duelonai.

Sc(ribundo) arf(uerunt) M. Claud(ius) M. f., L. Valeri(us) P.
f., Q. Minuci(us) C. f.

De Bacanalibus quei foideratei | esent, ita exdeicendum censuere:

‘Neiquis eorum [B]acanal habuisse velet; sei ques | esent, quei sibi
deicerent necesus ese Bacanal habere, eeis utei ad pr(aitorem) urbanum |
Romam venirent, deque eeis rebus, ubei eorum v[e]r[b]a audita esent, utei
senatus | noster decerneret, dum ne minus senator<i>bus C adesent
<quom e> a res cosoleretur.

Bacas vir nequis adiese velet ceivis Romanus neve nominus Latini
neve socium | quisquam, nisei pr(aitorem) urbanum adiesent, isque de
senatuos sententiad, dum ne | minus senatoribus C adesent quom ea res
cosoleretur, iousisent. Censuere |

Sacerdos nequis vir eset; magister neque vir neque mulier quis-
quam eset; | neve pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuisse velet;
neve magistratum, | neve pro magistratu[d], neque virum [neque
mul]ierem qui<s>quam fecise velet; | neve posthac inter sed conioura[se
nev]e comvovise neve conspondise | neve conpromesise velet, neve quis-
quam fidem inter sed dedise velet. | Sacra in [o] quoltod ne quisquam
fecise velet; neve in poplicod neve in | privatod neve extrad urbem sacra
quisquam fecise velet, nisei | pr(aitorem) urbanum adieset, isque de se-
natuos sententiad, dum ne minus | senatoribus C adesent, quom ea res
cosoleretur, iousisent. Censuere.

Homines plous V oinvorsei virei atque mulieres sacra ne quisquam
| fecise velet, neve inter ibei virei plous duobus, mulieribus plous tribus |
arfuisse velent, nisei de pr(aitoris) urbani senatuosque sententiad, utei
suprad | scriptum est.’

Haice utei in coventionid exdeicatis ne minus trinum | noundinum,
senatuosque sententiam utei scientes esetis , - eorum | sententia ita fuit:

‘sei ques esent, quei arvorsum ead fecisent quam suprad | scriptum est, eis rem capitalem faciendam censuere’ – atque utei | hoce in tabulam ahenam inceideretis, ita senatus aiquom censuit, |uteique eam figier iou-beatis, ubei facilumed gnoscier potisit; atque | utei ea Bacanalia, sei qua sunt, extrad quam sei quid ibei sacri est, | ita utei suprad scriptum est, in diebus X, quibus vobeis tabelai datai | erunt faciatis utei dismota sient. – In agro Teurano.

Agradecimentos

Este trabalho foi desenvolvido a partir de uma palestra apresentada durante a V Semana de Estudos Clássicos “Dioniso, Tragédia e Comédia”, promovida pelo Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH da USP, em 1998. Agradeço ao Prof. Dr. Eduardo Tuffani, da Universidade de Brasília, pela revisão da tradução do **Sc. de Bacchanalibus** e pelas suas sugestões quando discutimos o texto.

Referências

- Calabi-Limentani, I. (1973). *Epigrafia latina*. 3.ed. Milano: Cisalpino-La Goliardica.
- De Martino, F.(1973). *Storia della costituzione romana*. 2. ed. Napoli: Eugenio Jovene, v. 2.
- Livy. (1983)Translated by E. T. Sage. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press; W. Heinemann, v. 11(Books XXXVIII-XXXIX).
- Mahé, N. (1992). *Le mythe de Bacchus*. Fayard.
- Mazzarino, S. (1974) *Il pensiero storico classico*. 4 ed. Roma;Bari: Laterza. v.3.
- Pailler, J.- M. (1982). La spirale de l’interprétation: les Bacchanalles. *Annales ESC*; v. 37, n. 5-6, p. 929-952, sep.-déc.

- Prieto Arciniega, A.; Yll, E. S. (1981). "El papel de la mujer en las Bacanales romanas". Actas del Coloquio. Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano. *Memorias de Historia Antigua*. V. 5, 1981. Universidad de Oviedo. p. 143-151.
- Scheid, J. (s/d). "Estrangeiras indispensáveis. Os papéis religiosos das mulheres em Roma". In: PANTEL, P. S. (Dir.) *História das mulheres no Ocidente*. Porto; São Paulo, Afrontamento; Ebradil, s/d. v.1. p. 465-509.
- Tarditi, G. (1954). "La questioni dei Baccanali a Roma". *La Parola del Passato*. Napoli, v. 9, p. 265-287.

UMA CIDADE DA PARTICIPAÇÃO CONTROLADA: A “CIDADE GREGA” SEGUNDO OS POSITIVISTAS

*José Antonio Dabdab Trabulsi**

Na segunda metade do século XX, tornou-se freqüente começar os trabalhos de história em geral e de história grega em especial, com uma crítica mais ou menos acerba, mais ou menos desdenhosa, das maneiras e práticas “positivistas”. Esta atitude chegou a se constituir em uma moda, um reflexo, quase uma obrigação para quem quisesse ser levado a sério. Esta reação anti-positivista foi tanto mais violenta quanto, ao longo de toda a primeira metade do século XX, esta abordagem, que nos nossos meios é freqüentemente identificada com o “humanismo tradicional”, foi dominante e até hegemônica, na área de expressão francesa ainda mais que em outras. Weber era pouco conhecido e pouco discutido, o marxismo limitado a um canto pouco ou nada freqüentado por historiadores da antigüidade, muito conservadores, e a antropologia praticada apenas por marginais ou “loucos simpáticos” como Jeanmaire ou Gernet, rejeitados para as margens do sistema.

Neste fim de século, a moda mudou, e começa a se dizer que os positivistas foram denegridos e que se exagerou e se desnaturou o que eles disseram, com o objetivo de desqualificá-los. O que é exato, com muita freqüência, mas não é suficiente para explicar esta nova atitude. Volta a um modelo abandonado, para melhor sair dos modelos que o

* Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG.

substituíram, e que por sua vez aparecem hoje como insuficientes? Convergência real de opiniões com elementos de um método, senão de uma ideologia, neste fim de século de “restauração”?

O que é certo, em todo caso, é que, no que se refere aos trabalhos sobre a cidade grega, quer seja para criticar ou para relativizar as críticas, falou-se sem saber muito bem o que, pois há muito estes autores não são mais lidos. Toda uma geração – a minha – foi formada com textos que recusavam a contribuição destes autores. É a razão pela qual eu penso ser útil propor um estudo “literal” da cidade grega “positivista”. Tomo este termo no seu uso corrente, tal como ele é entendido nos meios dos estudos clássicos, sem preocupação de rigor filosófico. Considero o conjunto da produção, mas limito a análise à primeira metade do século, enquanto esta análise foi aplicada “sem complexo”, pois depois o ataque foi tão forte que até os positivistas negavam aplicar o modelo. Houve um positivismo “envergonhado” (mas isto parece quase terminado hoje) que não se presta tão bem à análise. Mas eu não renuncio a tentar observar o que, já durante os anos de glória, anuncia o declínio fulminante desta abordagem, que marcou uma época em que os estudos gregos tinham ainda um impacto muito forte (ainda que em diminuição rápida) sobre as ciências humanas.

Este texto propõe o estudo de um aspecto específico, a saber, a questão da participação política na cidade grega. Ele faz parte de um conjunto de textos em que tento estudar vários aspectos desta cidade grega dos positivistas; aspectos de configuração, mas também aspectos de ideologia ou aspectos de método. Como a produção é enorme, e para poder realizar um estudo atento aos textos, foi necessário escolher. Tentei fazer uma escolha que seja variada mas representativa do equilíbrio de influência e de notoriedade que existia na época. Assim, certos autores estão mais presentes, como Francotte, Jardé, Cloché, Glotz ou os dois Croiset. Como a minha intenção é a de estabelecer, a longo prazo, uma avaliação, uma comparação entre as diversas “cidades gregas”, os paralelos, as analogias, as confrontações, as antecipações em relação a autores mais recentes são frequentes e voluntárias. Parece-me desejável fazer uma historiografia da cidade grega que seja ao mesmo tempo e na medida

do possível uma história da cidade grega, senão até uma proposição de cidade grega.

No campo propriamente político, como os positivistas encaravam a cidade grega? Tratava-se de uma cidade da apatia ou de uma cidade da participação? Quais são as formas da ação política, seus limites, seu alcance? Como eles julgaram a política na cidade? Os positivistas se encontram aqui em terreno conhecido, pois quer se trate de instituições ou de história política, eles tinham uma clara predileção por tais assuntos e, além do mais, estavam bem armados para o estudo dos textos, em todo caso mais bem armados para chegar a uma análise menos arriscada, em princípio, do que, por exemplo, em relação à economia.

Vejam portanto como eles encaravam as instituições da cidade. Como M. Croiset, eles tinham o hábito de começar pela Ecclesia, a Assembléia, órgão emblemático do governo da polis. M. Croiset explica a composição: “a lei só excluía as mulheres e os estrangeiros, que, em nenhuma cidade grega, participavam na vida pública. Inútil falar aqui dos escravos, considerados em massa como seres de uma natureza inferior”. E, após ter mencionado as exclusões estruturais, sem muito julgamento, ele explica que “esta assembléia que, de direito, era apenas a minoria dos habitantes, era na verdade até, de fato, a minoria dos cidadãos”, o que ele qualifica como “um dos mais graves inconvenientes deste governo direto do povo pelo povo”. Não percebemos muito bem se ele gostaria de ver este defeito corrigido, já que neste regime de assembléia ele vê o risco “dos bruscos embalos que atingem por vezes as multidões” (M. CROISET, 1922:118-119). A. Croiset, por sua vez, pensa também no mesmo risco quando diz: “vemos assim que, em todos os casos, a Assembléia era muito diferente dos nossos Parlamentos: tratava-se de um verdadeiro *meeting* popular, realizado ao ar livre, e submetido necessariamente a essas grandes correntes de opinião que afetam todas as reuniões desse tipo”. Há portanto abusos na democracia e, acerca das críticas de Aristóteles, que ele explica, “basta dizer e reconhecer que os abusos indicados por ele estavam na lógica das coisas e que eles devem ter acontecido com frequência”. Mas, “em princípio, entretanto, a soberania da Assembléia ficava contida em limites razoáveis” (A. CROISET, 1920:85-86).

H. Francotte é ainda mais severo, e vê riscos no interior da Assembléia: “esta multidão urbana tem gosto pela política, e o tempo para praticá-la. Ela toma conta do governo. Quando é necessário, a população rural intervém para compensar sua ação”. Ele explica o governo do povo pelo povo (programa político), o uso do poder para si mesmo (governo do povo para o povo, ou seja, o aspecto social) e a dominação externa pela guerra como um conjunto, e que “a realização deste triplo programa é o que Aristóteles chama de demagogia”. Aristóteles diz, e Francotte aceita, afirmando ainda, por exemplo, que “Péricles prepara o campo para a demagogia. Já durante sua vida, ele vê o surgimento desses representantes das novas camadas sociais. E porque eles são os chefes do povo, tomam a decisão cômoda de apenas segui-lo” (FRANCOTTE, 1922:197-199). Este regime tem defeitos graves e por vezes muito perigosos. M. Croiset explica um deles, assinalado aliás com freqüência: “esta intervenção de uma assembléia nas coisas da guerra foi a principal causa do desastre da expedição à Sicília e do infeliz desfecho da guerra do Peloponeso” (M. CROISET, 1922:126). A guerra precisa do segredo; é uma opinião comum na época, que não leva em conta a especificidade da guerra-âgon clássica, mas que é para eles uma verdade eterna.

Outros são menos hostis. Aymard explica quem participa, de acordo com os regimes, da Assembléia, e acentua a participação direta: “o direito de participar da vida política da cidade é um direito pessoal que não se delega: a Grécia clássica ignora o sistema representativo e só imagina o exercício direto da soberania”. Ele julga este procedimento “sempre incômodo”, por vezes “pura ficção” (no caso dos clericos, por exemplo). Mas, contrariamente a outros, ele não é hostil. Ele vê no sistema “o temor e a recusa de ver se levantar, entre o cidadão e o Estado, um intermediário inútil para aquele cuja obrigação da presença pessoal não incomoda, um intermediário perigoso para a independência e para a soberania do cidadão”. Ele assinala até, quando explica a recusa dos gregos do voto grupado em benefício do voto individual, e o fato de se reunirem sentados (argumento raras vezes mencionado neste contexto), que é “sempre a mesma preocupação de salvaguardar sua autonomia individual, o mesmo temor de interpor, entre o cidadão e o Estado, uma engrenagem capaz de

frear o contato direto que eles devem ter reciprocamente um com o outro” (AYMARD, 1953:311-313). Dos autores do início do século a Aymard, a hostilidade em relação à participação direta diminui; não seria devido a um medo largamente partilhado pelos franceses do início dos anos 50 quando, após as alegrias e as esperanças da Liberação, a “partitocracia” da IV República podia dar uma impressão de soberania confiscada (o que prepara os sucessos do “gaulismo popular” depois de 1958)? A questão merece ser colocada pois, antes de Finley, raros são os que têm uma opinião tão neutra (senão favorável, mas unicamente no julgamento de uma experiência política longínqua) acerca da cidadania direta.

O outro autor que se destaca por uma atitude de defesa da Ecclesia, é Glotz, talvez em razão de seu apego à experiência ateniense. Glotz se esforça frequentemente em desarmar a crítica, antiga ou moderna. Ele começa pelos defeitos: “pode-se dizer muito mal, e ninguém se privou disso, nem na Antiguidade nem nos nossos dias. É verdade que (...)” E depois, em seguida, ele dá os contra-argumentos favoráveis. Ele defende o conjunto da ação da Assembléia: “na verdade, não temos o direito de dizer que a Assembléia ateniense usava de seu poder legislativo de forma irresponsável” (GLOTZ, 1928:177-185). E além disso, segundo Glotz, “por mais graves que sejam os inconvenientes da instituição, eles são compensados por vantagens inestimáveis, que são inerentes ao regime e tanto mais preciosas quanto menos aparentes”. E, entre estas, a maior é a de promover a educação política permanente dos cidadãos, pois “a política não era para o cidadão comum a simples obrigação de depositar um voto numa urna em longos intervalos de tempo”. Ele indica os efeitos do sistema, numa lucidez coletiva superior, e diz que “Atenas pelo menos se aproximou da perfeição na época de Péricles”. Glotz se mostra aqui mais “republicano” do que “liberal”, nesta abordagem positiva da participação cidadã como pedagogia. Ele tem uma abordagem, digamos, “à maneira de Protagoras”, e isto é um teste de convicção democrática decisivo. Entretanto, não é porque “em suma, a Assembléia popular de Atenas não escolheu pior os seus guias do que tantas assembleias modernas emanadas do povo por eleição”, não é por isso que um certo número de condições não deva ser reunido, o que, segundo ele, não acontecerá mais no IV sé-

culo, quando haverá primazia do interesse particular sobre o interesse geral (GLOTZ, 1928:187-188).

Um dos meios para limitar as carências da Assembléia era a Boulè. Segundo Aymard, nos Conselhos, os regimes democráticos “ressentem a necessidade de corrigir, pela existência e pelas atribuições deste corpo restrito, os principais riscos práticos da soberania do *dèmos* se exprimindo numa assembléia efêmera e improvisadora”, ou seja, a continuidade de objetivos e a lógica dos trabalhos. “A realidade impõe portanto à lógica abstrata concessões indispensáveis” (AYMARD, 1953:313). Este argumento era por vezes declinado num modo bem mais conservador. Assim, M. Croiset elogia as funções da Boulè, que “atenuava em certa medida os perigos resultantes do poder absoluto da Assembléia”. Mas o Conselho, renovado todos os anos e sem experiência, “estava longe de oferecer as garantias de experiência e de reflexão que se pode esperar de uma câmara alta ou de um Senado bem composto” (M. CROISET, 1922:121). Enquanto para Glotz é preciso participar para ter experiência, para M. Croiset, é preciso já ter experiência para participar “bem”. O que é sensivelmente mais conservador. Se por um lado M. Croiset também pensa que depois de Péricles tudo vai mal, por outro lado ele acha que já “um homem superior, tal como Péricles, ele próprio só conseguiu um sucesso relativo” no objetivo de engajar a Assembléia numa política determinada e contínua (M. CROISET, 1922:124).

Quanto à atividade judiciária do povo no tribunal do Heliasta, as opiniões são divididas. Jardé começa dizendo, de forma neutra, que a retribuição pela participação “tornou-se, para os atenienses pobres, um ganha pão: daí a paixão de julgar, da qual Aristófanes zomba”; mas Jardé se torna muito crítico quanto ao funcionamento: “reunião muito numerosa, pouco competente, facilmente impressionável”, “difícilmente imparcial”, “com demasiada freqüência uma arma de combate político” (JARDÉ, 1914:203). A. Croiset, depois de descrever o funcionamento do Heliasta, diz que “este tribunal todo-poderoso, que se pronunciava sobre os fatos e sobre o Direito, era, em suma, um vasto júri popular, que o próprio número de jurados tornava mais parecido com uma assembléia política do que com um tribunal moderno; é difícil imaginar uma organização judiciária

mais completamente identificada com a própria democracia”, e estima que “no conjunto, os discursos judiciais nos dão uma idéia favorável sobre os jurados e que o tribunal do Heliasta não era uma má escola para os cidadãos” (A. CROISET, 1920:182), defendendo assim a função de pedagogia política das instituições atenienses. Francotte, por sua vez, condena a paixão pelos processos, explica a má reputação dos líderes políticos, que ele considera como sendo com freqüência merecida. Os defeitos dos chefes só são contrabalançados pelos defeitos da multidão – seu uso do vocabulário da multidão ou da massa é muito próximo do uso da filosofia antiga, sempre desfavorável: “sem dúvida, a multidão é ciumenta, desconfiada, maligna; estas querelas, que se desenvolvem na tribuna, divertem-na, distraíndo de debates mais sérios. Mas parece quase impossível, em presença de tal unanimidade nos testemunhos, tentar uma reabilitação completa do pessoal político de Atenas” (FRANCOTTE, 1922:203-204).

Isto nos leva aos dirigentes da cidade. Para Aymard, as pessoas desconfiam dos magistrados e acumulam as precauções: sorteio, anualidade, não-recondução imediata, controle antes, durante e depois do mandato. Os magistrados são simples executantes, eles não têm um poder independente e imanente como em Roma (AYMARD, 1953:314), e não percebemos muito bem se ele aprova ou, o que é mais provável, desaprova esse controle estrito. Segundo Hatzfeld, “somos tentados demais a acreditar que o Estado ateniense era dirigido por uma assembléia popular, todo-poderosa e irresponsável, conduzida por alguns demagogos”. Ele critica esta visão, mostrando o papel do Conselho e dos magistrados. Acerca da escolha dos estrategos, ele diz: “Verdadeiros eleitos da nação, já que eram designados pelo sufrágio universal, e não, como os arcontes, pelo sorteio, os dez estrategos constituíam uma espécie de Conselho de ministros; um deles desempenhou com freqüência, de fato, um papel preponderante que fazia dele, como do presidente do Conselho nos países parlamentares, a primeira figura do Estado”. Atenas conheceu até os “longos ministérios” e Péricles foi, “durante quase vinte anos, um verdadeiro “Primeiro-Ministro” (HATZFELD, 1926:146-147). Sua assimilação entre o antigo e o contemporâneo acompanha sua preferência pela eleição

e pela representação. Para A. Croiset, as carências de direção do regime não são de sua responsabilidade: “se os governos moderados foram raros em Atenas, a culpa não é unicamente da democracia: é que os verdadeiros moderados eram raros, e que o partido conservador contava mais fanáticos irreconciliáveis do que verdadeiros políticos”. Pela omissão e pela oposição de muitos nobres, abriu-se o espaço para os chefes de condição média, que não foram nem melhores nem piores que alhures (A. CROISET, 1920:196-198). Em relação aos eleitos, “podemos dizer portanto que em geral as escolhas feitas pelo povo não foram ruins e sobretudo não demonstravam nenhum traço de espírito sectário”, e, em relação aos sorteados, os testemunhos mostram que tudo funcionava bem (A. CROISET, 1920:191). Jardé, muito favorável ao regime, encontra, para cada defeito possível, uma correção fornecida pela prática ateniense. Assim, a renovação anual das magistraturas “tornava quase impossível qualquer espírito de continuidade na política. Por isso decidiu-se que os chefes militares e por conseguinte os estrategos seriam reelegíveis indefinidamente”. Além dos magistrados, os oradores desempenham um papel importante: “em razão de sua eloquência e de sua autoridade moral, “eles são os conselheiros habituais do povo e os dirigentes da política ateniense”, formando assim, “em particular no século IV, uma espécie de ministério que conserva o poder pelo tempo em que na Assembléia do povo suas opiniões obtêm a maioria” (JARDÉ, 1914:181-186). Jardé tem portanto uma opinião favorável dos oradores e da eloquência, instrumentos da vontade popular, e não manipuladores, como pensam os historiadores conservadores.

Alguns procedimentos da democracia chamam a atenção. O ostracismo, por exemplo, levanta problemas; para Aymard, “poucas instituições, com certeza, mostram de forma tão sensível o poder exorbitante da cidade sobre seus cidadãos, já que ela se deu assim os meios, e que aconteceu que ela atacasse, por simples capricho ou apreensão, um homem que ela nem se preocupa em declarar culpado” (AYMARD, 1953:307). Nada de punição sem pecado, é aqui o critério cristão que prevalece, mais que a primazia da eficácia política, e trata-se de um “preconceito” partilhado por muitos dos historiadores da época, mas não por

Cloché, para o qual trata-se de um “progresso” em relação aos métodos de luta anteriores (CLOCHÉ, 1951, 16-33), nem por Francotte, para o qual “o ostracismo permitia ao povo se pronunciar entre dois homens de Estado e duas políticas (...) de dar uma conclusão a discussões que ameaçavam se eternizar inutilmente” (FRANCOTTE, 1922:79). Quanto   rotação dos cargos, segundo Croiset, ela exclui “qualquer vantagem dada ao mérito” e “adula além disso a paixão pela igualdade”, j é que qualquer um pode chegar l é (A. CROISET, 1920:83). Aqui, é a chamada “meritocracia”   moda francesa que est   guiando o julgamento.

Quanto ao sorteio, as opiniões s  o positivas. Para A. Croiset, o princípio do sorteio é uma maneira de apelar ao acaso e combater o princípio aristocr  tico da eleição. A idéia de uma ação divina é, em sua opinião, acessória, caso contr  rio eles teriam, com mais raz  o ainda, sorteado os estr  tegus, o que eles n  o fizeram. Ele critica fortemente a opinião de Fustel, que enxerga a religi  o em toda parte. O sorteio “s  tomou toda a sua extens  o com Clístenes, cujas reformas (...) têm o car  ter mais claramente igualit  rio e racionalista”. O sorteio evitava as dissens ões das disputas eleitorais e afastava o perigo da corrupção, o que s  o outras tantas vantagens, segundo A. Croiset (A. CROISET, 1920:81-82). Glotz parece um pouco em recuo quanto a este ponto. Ele explica a história e o mecanismo da escolha e diz que “o sorteio dos magistrados parece hoje um tal absurdo, que n às temos dificuldade em conceber” que uma cidade tenha podido praticar o sistema. E ele estima que “n às pensamos neste ponto como os oligarcas ou os filósofos da antiguidade”. Mas ele explica em seguida as vantagens do sistema, e diz que “  preciso reconhecer, al is, que os inconvenientes do sorteio eram fortemente atenuados na pr  tica” (GLOTZ, 1928:223). Glotz é um pedagogo da democracia grega, mesmo quando ele n  o est   de acordo. Aymard, por seu lado, d   uma explicação particularmente favor  vel ao procedimento, na linha de suas observações sobre a cidadania direta: “para compreender o aparecimento deste procedimento, é preciso pensar em sua justificação religiosa. Para compreender sua generalização,   impossível n  o atribuir grande import  ncia ao medo das influências do dinheiro ou do nascimento, das campanhas normais sem nem mesmo falar da fraude, que destruiriam a igualdade, pedra an-

gular da democracia, a conquista mais preciosa do *démos*" (AYMARD, 1953:315).

Para que o regime de participação seja aceitável, uma condição se impõe: que o povo seja conduzido. Para A. Croiset, a constituição de Atenas é "ultra-democrática" e "até esta forma de aristocracia, conservadora das tradições, que constitui nas nossas sociedades modernas uma administração burocrática complicada, não existe ou se reduz ao mínimo". Por conseguinte, "tudo está em perpétuo movimento". Disso decorre que a assembléia, soberana em direito, mas incapaz por si própria de querer e agir, só podia deixar de ser uma massa inconsistente se fosse dirigida: ela precisava de uma alma", e esta alma foi o orador. Para além da simples constatação, há aqui a vontade de preparar o terreno para o julgamento deste líder, bom ou ruim. Esta incapacidade de pensar o povo de outra maneira que não fosse o povo guiado leva a uma sobreutilização do vocabulário do "partido", que é inadaptado à realidade antiga. A. Croiset explica a importância crescente da população marítima, formada pelos "cidadãos mais pobres" aos quais os Antigos atribuíam "sempre", "os excessos da democracia" (ele relata a idéia sem criticá-la). Tudo vai muito bem se o povo é bem conduzido. Mesmo que se trate de uma declaração de guerra a Esparta. O povo "se alinhava à opinião de seu maior homem de Estado; não poderíamos criticá-lo por isso". tudo vai muito bem, aliás, até a expedição da Sicília, que ele qualifica de "loucura": "a imaginação popular, atingida pela megalomania, se deixa levar complacientemente às miragens que desenrola diante dela a eloquência de Alcibíades". A culpa é, como vemos, dos maus líderes. "Num acesso de nervosismo suspeitoso aos quais as multidões são sujeitas" (desconfiança em relação às multidões), Alcibíades é chamado de volta. No fim de tudo, o "belo sonho" ateniense de desmorona. Ele "provavelmente não era irrealizável", mas teria exigido a presença "de um Péricles", capaz de "dirigí-lo com uma firmeza clarividente" (A. CROISET, 1920:94-107, 239-240).

Laurent, mais conservador em suas posições, e menos nuançado nas análises, pensa que há "uma democracia perigosa, aquela onde domina a população urbana dos artesãos e dos marinheiros; ela é conduzida pela eloquência vazia dos ambiciosos, pela inveja contra os ricos e contra

todo tipo de distinção material ou moral, pela cegueira e pelo egoísmo de classes”. Assim, após “a idade de ouro da democracia moderada” quando o poder estava entre as mãos “de todos aqueles que possuíam uma certa quantidade de fortuna”, veio o tempo do reino dos proletários”, a abolição das dívidas, a partilha das terras, o imposto de renda. Seu ataque contra o imposto de renda e a socialização das minas tem ressonâncias contemporâneas (anos 1930) muito fortes. Laurent vê como um cúmulo que eles não tenham “nem mesmo conhecido a fraseologia especial” para esconder os objetivos, numa prefiguração original das idéias sobre o que nós chamamos a falta de um “véu ideológico” na cidade antiga. Ele tem uma boa percepção da coisa, mas para ele isso é um defeito.

Mais conservador que outros, Laurent diz que tudo vai bem em Atenas até os dias em que “os homens hábeis que foram Aristides, e depois Péricles” formaram a coalizão dos pobres da cidade e dos campos e gruparam “para uma sessão da Assembléia, esfarrapados em número suficiente para decidir (...)”. Ele adere assim às opiniões antigas sobre a “constituição dos antepassados”. Crítico severo, ele não é por isso menos lúcido quanto a muitas realidades, falando por exemplo dos recursos atenienses como provenientes em grande parte do Império “que Atenas possuía e que ela explorou em proveito de seus cidadãos”, indo até ao ponto de afirmar que “os atenienses viviam literalmente da exploração de seus aliados”. O que é um exagero manifesto, pois ele confunde orçamento do Estado e recursos globais dos atenienses (o que nós chamamos PIB), o que é muito diferente. Esta posição o conduz a uma fuga adiante: “se estas fontes viessem a secar, a democracia morreria de inanição ou deveria se transformar” (LAURENT, 1933:24-25, 198-203). Ora, o século IV prova o contrário do que ele afirma.

A tentação é grande, para estes autores, de privilegiar os velhos líderes, como Solon que, segundo Francotte, “pelas restrições aplicadas à elegibilidade”, erige garantias contra os excessos do sufrágio universal. Até o sorteio é invocado, por esta moderação liberal, contra as agitações contínuas das eleições (FRANCOTTE, 1922:64-66). Nas reformas de Clístenes, Francotte vê “precauções tomadas contra o sufrágio universal, que é exercido não pela massa, mas por frações do corpo eleitoral”, ne-

gligenciando tudo que há, ao contrário, de incitação à participação (FRANCOTTE, 1922:78). Francotte explica, com base em Aristóteles e no Pseudo-Xenofonte, as relações entre a democracia e os remadores da marinha, e pensa que esta multidão marítima “devia trazer para a política algo de seu espírito aventureiro, de seu amor pelo imprevisto”, e que, “com os proletários de Atenas (...) ela não era sempre sábia, nem prudente, nem justa”, e que apenas os rurais em sua sabedoria evitavam, graças ao bom senso camponês, catástrofes mais numerosas (FRANCOTTE, 1900, v2:335). Francotte também é crítico em relação aos nobres aliados ao démos, estimando que eles ganham sua confiança “através de concessões” e “como todos os espertos, eles se enganam a si próprios. Eles imaginam que dirigem; na verdade, são dirigidos” (FRANCOTTE, 1922: 158-159). Portanto, para Francotte, o que há de bom na democracia dirigida, não é a democracia, mas a direção dos nobres (quando ela é real). Se isso é discutível com Péricles, depois dele não há mais dúvidas. Não é mais “nas primeiras famílias de Atenas” que “os partidos” escolherão “seus chefes”. A multidão escolherá seus chefes “nas suas próprias fileiras”: Cleon, Hyperbolo, Cleofonte seguem a massa, ao invés de dirigi-la. Mais grave ainda, eles adotam sua “linguagem”, a “grosseria”, o “aspecto desleixado”. Adeus à “boa sociedade” (FRANCOTTE, 1922:117). O que quer dizer que a democracia é boa enquanto o povo está sob controle. Uma idéia totalmente em acordo com as convicções da democracia liberal européia e seus projetos de uma elite esclarecida cuja função é a de guiar o povo até o seu nível! Como o risco disso acontecer era muito pequeno, o resultado é a manutenção da dominação indefinidamente ... Entretanto, Francotte estima que a decadência de Atenas foi muito menos profunda, muito mais lenta do que afirmam as queixas dos Antigos, e que a causa de seu declínio não deve ser buscada na moeda, como pensavam Platão e Aristóteles, mas numa constituição onde o povo não tinha limites e onde não havia a separação dos poderes (FRANCOTTE, 1900, v2:323-325).

O mesmo modelo é adotado por Jardé, para quem Péricles é um “democrata convicto” que “guarda ares um pouco altivos de um aristocrata que não admite adular a massa, mas tem o objetivo de conduzi-la

pela razão” (JARDÉ, 1923:349). Glotz pensa a mesma coisa, fazendo o elogio de Péricles que “associava a uma inteligência genial uma eloquência, uma autoridade, uma habilidade no manejo dos homens que lhe permitiram servir o povo dominando-o” (GLOTZ, 1928:137). O povo servido mas dominado, como fica claro. Glotz opõe a eloquência “espontânea” de Péricles ao ensino da retórica e apresenta esta transformação como um “declínio” (GLOTZ, 1928:314); mais vale aprovar o nobre Péricles do que saber falar por si mesmo! Para Glotz, no século IV, o “individualismo invasor” chega a “legitimar a soberania de um homem, tirano ou monarca, e faz entrever o triunfo do cosmopolitismo” (GLOTZ, 1928:316); o cosmopolitismo é oposto à polis, e não visto como uma possível extensão do laço político. Para Glotz, depois de Péricles, há participação demais ou de menos, mas o (bom) equilíbrio foi perdido.

Um dos aspectos mais discutidos da participação política na cidade é a mistoforia. Alguns só vêm inconvenientes. Segundo Laurent, a introdução da mistoforia em Atenas “verdadeiramente fundou a democracia”, pois os pobres se precipitaram, achando “mais agradável e mais fácil ganhar seu pão discutindo os assuntos públicos do que remoendo a terra, trabalhando o couro ou montando as partes de um navio”. Ele fala de Atenas como deste “verdadeiro paraíso para os preguiçosos”. O bom equilíbrio é rompido no dia em que “tendo os direitos políticos e a força do número”, os pobres “exploraram e arruinaram, sem nada produzir, aqueles que tinham a atividade e o valor econômico”. Laurent não gosta que a política substitua a produção, mas ele tem o mérito de colocar uma questão freqüentemente evitada pelos que pensam como ele, a saber, que este regime insensato não apenas durou, mas também que coincidiu com a época do “maior poderio material, de seu mais belo desenvolvimento intelectual e artístico”. Laurent coloca claramente a razão que estará por detrás das tomadas de posição sobre a mistoforia antiga, ou seja, as redistribuições contemporâneas: “nos nossos dias, os desempregados da Inglaterra ou de outros lugares, que vivem dos recursos do orçamento e de sua importância eleitoral, lembram de muito perto o povo “devorador de recursos” da Assembléia ateniense” (LAURENT, 1933:175-198).

Francotte, mais preciso na análise, é igualmente hostil. Segundo ele, não havia muitos miseráveis em Atenas, e portanto o Estado não tinha que organizar “um sistema geral de assistência pública”. Entretanto, houve “liberalidades”, “feitas às expensas do tesouro público” (FRANCOTTE, 1900, v2:32). O sistema dos soldos não “constitui também uma indenização concedida aos cidadãos pelo tempo que tiram de seus afazeres pessoais”, “ele fornece aos cidadãos um suplemento de renda” (FRANCOTTE, 1922:217). Francotte faz os cálculos quanto ao custo de vida e afirma que o soldo bastava largamente “à alimentação de um cidadão de gostos modestos” e “podia ajudar em parte a cobrir a despesa de uma família que não fosse nem muito numerosa nem muito exigente” (FRANCOTTE, 1900, v1:337). Francotte acusa Cleofonte de ter pretendido obter apoio popular por um “meio corruptor”, agindo como fazem os demagogos. O povo observará apenas seu direito a um pagamento, e os atenienses terão “diante dos olhos um ideal cuja sedução permanecerá sempre poderosa” (FRANCOTTE, 1900, v2:38-39). Quando os chefes são irresponsáveis, o povo segue! Mais tarde, no século IV, “os soldos judiciários, eclesiásticos, etc. subsistiam”. Eles “formavam as bases essenciais das instituições democráticas e apenas esta razão deveria protegê-los contra qualquer tentativa de supressão” (FRANCOTTE, 1900, v2:40). Francotte tem uma percepção muito boa das relações políticas em Atenas no século IV, como mostrarão mais tarde as pesquisas de F. Vannier sobre este assunto. Francotte é ainda muito crítico acerca da diobelia e do teórico. Pelo menos nos outros pagamentos (judiciário, para a Assembléia ou para o Conselho) havia os “serviços prestados ao Estado” como contrapartida. Quanto aos outros, eram uma “pura liberalidade”, “o Estado enche as mãos na caixa e joga à multidão”, diz ele (FRANCOTTE, 1900, v2:37), num entusiasmo “anti-povo”. A mistoforia não é, portanto, nem um sistema de assistência aos pobres, nem uma indenização pelo tempo que os cidadãos tomam aos seus negócios; simplesmente, “ela fornece aos cidadãos um suplemento de rendas” (FRANCOTTE, 1922:217). Com Francotte, nós nos afastamos um pouco dos exageros de Laurent; sua erudição o impede de apelar para argumentos fáceis, mas ele condena claramente o sistema, que, na sua opinião

diminui “a necessidade do trabalho pessoal” e esgota as finanças públicas. Há uma paralização da vontade, e a iniciativa pessoal é sacrificada. Ele opõe Estado e indivíduo, descrevendo uma verdadeira crise moral. Sua ideologia burguesa aparece a cada instante, por exemplo, falando de “esmola que provoca e conserva a mendicidade” (FRANCOTTE, 1900, v2:50-51). Ele não estará longe de considerar a mistoforia como causa do amolecimento do povo ateniense, que levará à derrota, precisamente quando ele vinha de explicar que o démos era favorável à despesa militar e que os ricos é que se opunham pois “formavam os que pagavam”. Em geral, antes do *Welfare State*, os autores têm muitas dificuldades em aceitar esta política. Mas encontraremos alguns. Até um autor muito mais recente, como Aymard, e que considera o misthos como sendo “fraco”, “inferior ao salário de um bom operário”, mais um complemento que uma renda, julga que “ele encorajava o repouso dos cidadãos, contribuindo a desviá-los do trabalho produtivo”, e que ele “consumia uma parte, que teria sido útil em outros usos, dos recursos públicos (AYMARD, 1953:331-350). Ele também é muito anti-redistribuição.

A. Croiset é menos hostil. Ele indica o perigo de que o cidadão se contente “com o modesto salário que a lei lhe assegurava”, e que ele viva “mediocrementemente deste produto”. Mas ele afirma que o perigo de “preguiça” foi afastado pelo próprio desenvolvimento do comércio e da indústria e que “o mal não era tão disseminado quanto poderíamos pensar” (A. CROISSET, 1920:176). Croiset, pelo menos, não atira na mistoforia. Jardé vai um pouco mais longe ainda. Quando ele explica Péricles e sua época como a *acmé* da Grécia, ele explica que este último “completa a obra de dar ao povo o poder político estabelecendo um pagamento a quem dá seu tempo à coisa pública”, o que “tira dos que têm lazer o monopólio do governo” (JARDÉ, 1923:350); isto assegura “a todos os cidadãos a possibilidade de participar nos negócios da cidade”; através disso, “os pobres, que permanecem legalmente excluídos das magistraturas, não são afastados do Conselho ou dos tribunais por medo de perder seu ganho do dia” (JARDÉ, 1914:177). Não há nenhuma condenação, apesar de Jardé fornecer uma avaliação numérica (12.000 cidadãos beneficiários na época de Péricles) relativamente elevada em relação a outros autores, o que é

ainda mais significativo para seu argumento. Ainda mais longe irá Hatzfeld, considerando que “as brincadeiras de Aristófanes não devem nos fazer esquecer que tal medida não tem nada de mais chocante que os pagamentos que atribuímos aos nossos funcionários e aos membros de nossos Parlamentos”. Ele inverte completamente os dados do julgamento, dizendo que era o fisco ateniense que estava atrasado (HATZFELD, 1926:148). Pela redistribuição e pelo imposto; é uma posição relativamente rara na época.

Glutz vai se colocar numa posição média. Ele não é hostil ao princípio e pensa que “para que a democracia não seja uma palavra vã” era preciso “permitir às pessoas do povo, ocupadas em ganhar suas vidas, dedicar seu tempo ao serviço da República”. Ele observa – e tende a aprovar – uma limitação: “no século V, pelo fato de que servia apenas para remunerar serviços permanentes ou excepcionais, os cidadãos não obtinham ainda o soldo pelo simples uso de seu direito cívico, pela assistência às sessões da Assembléia” (GLOTZ, 1928:138). Para os tribunais também, o *misthos* era “uma necessidade absoluta”, “a menos que a cidade quisesse abdicar de sua soberania judiciária”. O *misthos*, aliás, só equivalia “ao salário de meio dia de trabalho”, “o preço da alimentação de uma pessoa”, este pequeno montante não podia constituir uma incitação por si só. Tinha um valor de complemento, substituindo um dia sem trabalho, ocupando os velhos sem recursos. E, além do mais, tratava-se de uma ocupação honrosa, onde se era lisongeado pelos oradores, onde se podia falar aos seus concidadãos (GLOTZ, 1928:250). O que parece dizer Glutz, com razão e acuidade, é que o sistema transformava defeitos individuais e carências sociais em virtude coletiva e em eficácia política. Glutz relata as críticas dos Antigos e dos Modernos em relação ao *misthos* para o eclesiasta e diz que “a estas críticas a resposta é fácil”: “assegurar aos cidadãos menos favorecidos o lazer necessário para que possam tomar parte na vida política” e ele afirma que “as conseqüências financeiras não eram tão graves”. Mas, diz ele, “se o *misthos ecclésiasticos* não merece as condenações com que foi massacrado, ele não deixa de ser um indício notável da mudança que se processou no século IV nos costumes e no espírito do público”. Acabou a época da dedicação à

cidade, a partir de agora ela tem que pagar (GLOTZ, 1928:340). Ora, a Assembléia sempre tinha sido um local de conflito de interesses. Como ele conhece bem as fontes, ele é obrigado a reconhecê-lo um pouco mais adiante: “desde sempre, em todas as cidades da Grécia e sob todos os regimes, a soberania política tinha comportado vantagens econômicas”. Favorável a certas formas, cético em relação a outras, ele é francamente hostil aos excessos “de assistência social”, como o teórico: “sempre insuficiente, sempre aumentado, o fundo de assistência social corrompia o regime, dissipava em gorjetas os recursos necessários aos serviços essenciais, conduzia o Tesouro da cidade às profundezas” (GLOTZ, 1928):345-347).

A mistoforia ateniense foi, assim, um espelho onde se refletiram as opiniões dos diversos helenistas sobre o papel do Estado, o imposto, a necessidade de incitar ou de inibir a participação popular, não apenas no quadro da cidade grega antiga mas também nas democracias de seu tempo.

Freqüentemente, a questão da verdadeira natureza do regime democrático era colocada. A. Croiset explica as exclusões, e diz que em consequência afirmou-se “muitas vezes que a pretensa democracia ateniense era na realidade uma aristocracia, muito diferente das democracias modernas”. Ele assume um tom de defesa, dizendo que “há nesta afirmação um pouco de verdade e muito erro” (A. CROISET, 1920:77). Neste contexto, era importante saber se os cidadãos trabalhavam. Cloché admite uma certa herança aristocrática, e explica a vida dos nobres da época arcaica como uma vida “de combate, de parada e de luxo” (CLOCHÉ, 1931:1-7). E, segundo ele, no campo da produção e das trocas, o papel preponderante pertence aos cidadãos de condição média ou modesta, aos metecos, aos libertos e aos escravos. Os “nobres” e os ricos, é verdade, não permaneceram alheios ao desenvolvimento econômico do mundo grego: viu-se muitas vezes personagens de alto nascimento vigiar e estimular suas culturas, dirigir em seu proveito as explorações das minas ou se dedicar ao comércio e à construção de barcos”, “entretanto, não se pode contestar que uma boa parte da atividade dos ricos helenos tenha sido absorvida por ocupações de uma natureza bem diferente” (CLOCHÉ, 1931:VII). Apenas, poderíamos observar, “uma boa parte”, e

ainda se trata aqui de ricos. Quando ele explica a agricultura ática, ele diz que neste domínio "o primeiro lugar" pertence aos cidadãos, "em grande maioria proprietários fundiários no século V e muito apegados aos trabalhos do campo" (CLOCHÉ, 1931:9-26).

Francotte, que entretanto é um conservador, admite apenas aproximadamente 100.000 escravos em Atenas, dos quais poucos na agricultura, e afirma que "a classe dos não-cultivadores está longe de superar a dos cultivadores", o que deixa um grande espaço para o trabalho dos cidadãos (FRANCOTTE, 1922:187-191). Entretanto, sempre de acordo com Francotte, "o grego não era como o cidadão moderno, cuja maior preocupação, muitas vezes, é a de ser o menos cidadão possível. O grego ficava feliz de poder dedicar aos assuntos públicos seu tempo, sua inteligência, sua vontade", e isto em parte porque a cidade era mais simples que os Estados modernos (FRANCOTTE, 1900, v1:258). E Francotte fica feliz em nos apresentar este tema liberal de uma oposição entre uma liberdade antiga (com base na participação) e uma liberdade moderna (baseada na representação -neste caso na apatia, o que é muito lúcido da parte de Francotte).

Segundo A. Croiset, há um "ofício", ou profissão, de cidadão, mas ele adota a expressão num sentido pedagógico: "jamais qualquer povo encontrou nas suas instituições mais ocasiões de aprender a política (...) seria impossível que ele não aprendesse em alguma medida seu ofício de cidadão". Esta educação teve seus méritos (desenvolvimento da inteligência e da imaginação) e seus defeitos (déficit de reflexão prudente, de controle de si e de moralidade severa). Não se deve negar, diz ele, "seus felizes efeitos". É então que ele vai muito mais longe que outros autores, dizendo que "era fácil para um homem inteligente (...) adquirir assim uma educação política muito superior àquela que pode oferecer entre o Modernos a leitura superficial de um jornal de partido. Esta publicidade à luz do dia na Agora é uma prova de fogo para as idéias: o bom senso coletivo, freqüentemente superior ao dos simples indivíduos, segundo a observação de Aristóteles, examinava cada opinião e fortificava a razão de cada um" (A. CROISET, 1920:179-181). Há nesta análise uma verda-

deira superioridade da participação direta antiga, pelo menos no que se refere à educação política do cidadão.

Laurent, muito conservador, hesita. Ele explica uma diferença importante entre os estados onde “a servidão consecutiva à invasão dórica” fez surgir “a vontade dos conquistadores de se dedicar unicamente às armas” – em 1933 a tese dórica estava em plena força em razão da erudição alemã – e as cidades onde o desenvolvimento da classe média e do espírito igualitário “contribuíram para disseminar esta idéia segundo a qual o mesmo homem podia se ocupar ao mesmo tempo dos assuntos públicos e dos seus assuntos particulares” (LAURENT, 1933:158). Não há, portanto, um “ofício” de cidadão em Atenas. Ora, sua hostilidade muito forte à mistoforia o carrega um pouco no outro sentido. Ele se pergunta como Atenas pode conceber um tal sistema para manter o povo, e diz que isto se deveu sobretudo ao fato de que Atenas “não conhecia em política a representação do povo”. Este sistema “da consulta popular, chamado em nossos dias referendo ou plebiscito, não era uma exceção em Atenas: ele era a regra”. E, depois de explicar os elementos da participação, ele diz: “e eis como a vida política da antiga Atenas exigia a cooperação constante de mais de 8.000 homens, unicamente ocupados em servir o Estado (LAURENT, 1933:196). Tudo é bem dito, salvo o “unicamente”, que é um exagero manifesto, um elemento permanente do discurso liberal sobre a alteridade da democracia antiga e de justificação da representação. As próprias análises de Laurent trazem um desmentido a esta conclusão. Quando ele explica as idéias gregas sobre o trabalho, ele afirma que “o trabalho preferido dos gregos é o do cultivador na sua terra. Os 15.000 camponeses de Atenas (entre 25.000 ou 30.000 cidadãos), que foram o elemento moderador da vida política e social ateniense, trabalham eles próprios seus campos” (LAURENT, 1933:147-149). Ele disputava, em conseqüência, ele próprio, da avaliação numérica que permitiria concluir que mais da metade (sem falar dos habitantes da cidade) dos privilegiados cidadãos atenienses trabalhavam com as próprias mãos, e mesmo que decidíssemos esquecer que os ricos deviam se ocupar com a administração de seus bens.

Francotte quer impor a imagem do Grego ocioso: “um povo assim dotado, não é feito para o que chamamos os trabalhos da paz. O grego estima sem dúvida a vida agrícola, mas sobretudo pelo lazer que ela lhe deixa e pelos rendimentos que ela lhe traz. O homem não tem muita vontade de pegar ele mesmo o arado. Ele abandona o trabalho dos campos às mulheres e aos escravos e se limita a desfrutar do charme do campo”. Ele opõe cidadania e trabalho, não apenas na ideologia mas também na realidade histórica: “o operário, o empregado, o homem de negócio, todos são obrigados a renunciar à livre disposição do tempo, privando-se do lazer indispensável aos cidadãos que, todo dia, na Agora, se encontram, conversam, fazem política, discutem, trocam idéias, muitas vezes pelo simples prazer de opor o pró e o contra”. E ele chega à idéia de uma liberdade antiga na ação, mais que uma liberdade individual: “raça insubmissa, pela própria razão de que tem o hábito de tudo discutir, os gregos não reconhecem superioridades sociais, nem mesmo superioridades individuais. Neles, o sentimento de igualdade é mais forte que o amor da liberdade. Eles suportam facilmente a tirania do número; à vontade coletiva tudo é permitido. A cidade pode lhes impor todos os sacrifícios, limitá-los na expressão de suas opiniões, pedir-lhes seus bens, até sua própria vida. Eles tudo entregam de boa vontade, por se sentirem, cada um deles, membro do corpo que comanda” (FRANCOTTE, 1922:18-21). Haveria, portanto, um sacrifício da liberdade em benefício da igualdade, e uma onipotência do Estado.

Ainda segundo Francotte, havia em Atenas poucos ricos e poucos pobres. A maioria tem do que viver, graças à “extrema simplicidade” que reina nos hábitos de vida, quer se trate de comida, de mobiliário ou de roupas. Segundo ele, “estes dois fatos, a raridade relativa da pobreza, a moderação extrema das necessidades, são bem atestadas na fraca participação dos cidadãos nos trabalhos manuais. A miséria não os afetava, senão eles teriam entrado em massa nas oficinas, teriam expulsado de lá os escravos ou se teriam misturado a eles”. Esta “massa inocuada” dedicava seu tempo aos “lazerres que, segundo sua própria experiência como segundo as teorias dos filósofos, são necessários para que o homem seja de fato livre. Essas pessoas passeiam na praça pública, discutem os pro-

blemas do dia, fazem política. Compreendemos assim a falta de apreço pelos trabalhos manuais: os Antigos não compreenderam o sentido da lei do trabalho” (FRANCOTTE, 1922:193-194). Francotte, como tantos outros, confunde ideologia e realidade, pensando nesta cidade “ociosa”. Em cima disso, ele ainda aplica seu julgamento moral, dizendo que os Antigos “não compreenderam”, falando até de “lei”, como se o trabalho fosse um valor intemporal, inscrito até nas leis da natureza. Ele está aqui fazendo ideologia, ou seja, transformando uma opinião ou um programa em dado “natural”.

Glitz não tem a mesma opinião. Depois de ter explicado as idéias negativas sobre o trabalho nas cidades oligárquicas (salvo Corinto) e no pensamento dos filósofos, ele afirma que em Atenas a situação era completamente diferente: “estes sistemas faziam a alegria dos círculos restritos onde eles consolavam as vaidades enregeladas e as ambições rançadas. Mas não íam muito longe disso. O conjunto da sociedade ateniense permanecia fortemente apegada à idéia da igualdade. A opinião pública era favorável ao trabalho”, e ele cita então a lei contra o ócio, a obrigação de ensinar um ofício ao filho, a lei contra a injúria a uma profissão, etc. Para Glitz, o ateniense “não se sente humilhado em ter uma profissão”, e “ele fala dela sem constrangimento”. Isto dito, havia uma grande diversidade de situações, e portanto de opiniões. E, não se deve esquecer, até em Atenas ainda existia um velho fundo aristocrático que a democracia não aboliu totalmente (GLOTZ, 1920:196-198). O que Glitz sugere, é que sobre um velho fundo aristocrático geral que era hostil ao trabalho, a Atenas democrática conseguiu opor um dique, poderoso mas não totalmente estanque, e preservou – ou até inventou – esta idéia do trabalho como valor positivo. Isso é importante – e significativo – para sua abordagem, onde ele privilegia freqüentemente o que é novo e “moderno” na realidade ateniense, ao invés de insistir em elementos, ou vestígios, que são o fundo comum de toda a Antiguidade.

Segundo Glitz, “há um tipo de pacto entre os profissionais e a cidade: eles consagram à cidade uma parte de seu tempo, e ela coloca à disposição deles uma parte de seus recursos” (GLOTZ, 1920:197). Como fica claro, se é “uma parte”, é que a política não é uma profissão. Mas é

verdade que ele enxerga uma evolução "negativa" em direção a uma "profissão": "os atenienses tendem a se tornar rendeiros. O que os fascina, é a política" e "uma hora chega em que não é mais verdade que em Atenas cada um seja igualmente capaz de cuidar dos assuntos do Estado e dos seus próprios assuntos". A política se torna então "uma ocupação comum e um meio de facilitar a própria existência", e isso tende a "restringir fortemente a atividade dos cidadãos em todas as profissões". Mas isso só acontece depois de Péricles e, principalmente, no século IV, com o alargamento da mistoforia. No século V, o equilíbrio privado-público era real, e não havia ofício de cidadão.

Uma crítica aparece muitas vezes; é a crítica liberal sobre a onipotência do Estado. Guiraud sustenta que "o Estado tinha entre eles direitos quase ilimitados sobre o indivíduo, sobre os bens como sobre sua pessoa", e leva ao extremo a idéia, afirmando que "o socialismo foi em todas as épocas muito popular entre os gregos" e que, em geral, "os gregos foram partidários da divisão dos bens" ("partageux" em francês) (GUIRAUD, 1905:67). Mas outros não estão de acordo com isso. A. Croiset, por exemplo, pensa que "se se quer afirmar que a constituição ateniense não repousava sobre uma declaração dos direitos do homem, é verdade, mas isso não prova nada quanto à prática". Ao contrário, a legislação era "geralmente liberal" e o governo fraco, com suas práticas de anualidade, de rotação, etc. O recurso aos tribunais era livre e os tribunais totalmente independentes. Segundo ele, "não parece justo dizer que a liberdade individual, em Atenas, fosse menos garantida que em outro lugar, nem que o Estado fosse lá mais opressivo" (A. CROISSET, 1920:222). Até o abuso dos processos, o espírito de disputa ou implicância, favorecidos pela liberdade democrática, limitava o abuso da força e representa "um progresso em relação às épocas anteriores", quando havia muito mais violência. Até nos seus defeitos há vantagens. Isto é típico da posição positivista. Eles são em geral liberais, é verdade, mas tão admirativos diante da antiguidade que eles despojam o liberalismo de alguns de seus erros mais grosseiros, como essa pretensa onipotência do Estado. Até um autor em muitos pontos conservador como Aymard, e que acha além do mais que a lei teria "podido intervir em todos os domínios" sem

esbarrar “em nenhum princípio fundamental”, até ele pensa que os *nomoi* agem muitas vezes até contra a polis, por exemplo, ao impedir a confiscação de propriedades em razão de utilidade pública. É apenas um exemplo, mas que mostra, segundo ele, que existem muitas garantias para o cidadão (AYMARD, 1953:308), e portanto não existe onipotência do Estado. Também não existe pressão para que se participe, porque, ele afirma, o que caracteriza o regime democrático é que ele “se recusa a distinguir entre cidadãos ativos e cidadãos passivos”, todos sendo iguais diante da lei (AYMARD, 1953:315). Os liberais, querendo levantar muros diante da lei, deixam de ver a lei como coisa humana. Em nome de que os gregos teriam vontade de limitar o alcance da lei? Certamente não a teriam por inspiração de um Deus qualquer. Não é por isso que iriam esmagar o homem, sobretudo eles, que o colocaram no centro de tudo, ao ponto de conceberem os deuses à sua imagem.

Apesar de tudo, a questão da participação direta permanece controversa. Muitas vezes se reconhece que a cidadania era guardada com ciúme (ricos e pobres estavam de acordo, aliás) pois ela comportava vantagens materiais (GUIRAUD, 1905:23). Guiraud lamenta que o exemplo de ociosidade da nobreza “tenha sido contagioso” e que “a gente do povo” tenha querido participar dos cargos públicos. Se pelo menos, diz ele, a democracia “tivesse se contentado em proclamar a participação de todos no governo, mas a atribuisse de fato à burguesia!” Mas não, “desde o final do século V, pretendeu-se colocar a realidade de acordo com a teoria, e que todos tivessem efetivamente uma parte igual da soberania”. Donde os jetons de presença, as alocações de cereal, a partilha da carne de numerosos sacrifícios, as refeições coletivas, as representações no teatro, os cuidados com os enfermos, tudo isso gratuitamente ou a preço subvencionado. “O Estado se esforçava, numa palavra, em colocá-los ao abrigo da necessidade, e, como o homem não trabalha pelo seu prazer, como ele só se decide a trabalhar sob o império da necessidade, todas as mudanças trazidas à sua situação eram convites à preguiça” (GUIRAUD, 1905:64). Guiraud lamenta como vemos explicitamente que “a burguesia” não tenha o monopólio da vida política ativa. Ele faz um retrato – muito preciso e até premonitório – de um *Welfare State*, que ele

aplica a Atenas, e condena sem ambigüidade. Sua opinião, é que é muito melhor que os pobres fiquem em estado precário. Seu discurso parece estranhamente atual, e acreditaríamos estar ouvindo um deputado ou um ministro de direita (ou, infelizmente “de esquerda”) criticar o que resta do Estado de bem estar social, seu “custo”, seus “efeitos perniciosos”, etc. Depois de 20 anos de discurso neo-liberal, é até surpreendente que nós não tenhamos ainda – que eu saiba – uma aplicação metódica dessa posição à história de Atenas. Pelo menos não de forma sistemática; mas procurando bem em revistas do Middle-West americano ou da Califórnia, quem sabe poderemos encontrá-la. Para voltarmos a Guiraud, ele chega a dizer, quanto aos impostos em Atenas, que “Isócrates praticamente não exagerava ao pretender que todos esses aborrecimentos tornavam a existência do rico mais infeliz que a do pobre” (GUIRAUD, 1905:115). A origem de muitas desgraças para Atenas foi que eles estavam persuadidos “que a função capital do cidadão era o serviço do Estado” (GUIRAUD, 1905:75). Enquanto este “serviço do Estado” estava limitado aos ricos (nobres e/ou burgueses) o sistema podia se manter. Mas, com a incorporação dos livres pobres, ele se tornou caro demais e não conseguia mais se estabilizar. É portanto precisamente a idéia de uma participação direta dos pobres que é atacada por Guiraud como a causa da decadência grega.

A dificuldade em julgar a participação, para aqueles que queriam estabelecer limites a ela, reside no fato de que tinham que reconhecer que ela se inscrevia na “lógica” da cultura grega. Assim, por exemplo, A. Croiset relativiza até o poder dos reis micênicos, que ele assimila ao dos reis homéricos, e diz que “Tersites verá chegar seu dia; um povo que acredita tanto na virtude da palavra e da discussão está pronto para reconhecer seu poder mesmo nos que não são os seus chefes hereditários” (A. CROISSET, 1920:24). Ou ainda Francotte, que, explicando a evolução política em Esparta, diz que “as idéias igualitárias, que estão no fundo de qualquer alma grega, se colocaram em movimento (...) e enquanto em Atenas elas vão até seu termo, até a democracia (...) (FRANCOTTE, 1922:52). A democracia é o termo final “lógico” do pensamento grego.

Então, é preciso encontrar outra coisa. Francotte explica que os Antigos eram severos quanto ao “sistema demagógico”, que ele adota

como sinônimo de democrático, “e, entretanto, ele durou”; é isso que exaspera os conservadores antigos ou modernos, como Francotte: “Uma multidão, reunida em praça pública, que pode fazer tudo, variável em seus elementos, impulsiva como todas as multidões, compreenderíamos ainda que ela governasse uma aldeia; mas numa grande cidade, cujos interesses são múltiplos e a administração interna difícil, que possui uma esquadra, um exército, colônias, como uma multidão poderia dirigir tantos serviços, resolver tantas questões, decidir tantos problemas?” Ao invés de ver nisso simplesmente o fato de que era possível porque eram o seu assunto, e que a cidade eram eles, Francotte atribui este fato “surpreendente” a alguns freios do sistema e “sobretudo às qualidades e à composição dessa multidão”: “nunca se viu jamais uma reunião de homens tão inteligentes” (FRANCOTTE, 1922:212). É praticamente um “povo eleito”, mas pela Razão. É um milagre impossível de se reproduzir – e sobretudo é necessário não tentar – e não qualidades criadas pelo próprio regime de participação.

Também Jardé vê a democracia como uma realização completa e lógica da cidade grega (JARDÉ, 1923:204-205). Ao buscar as razões do “particularismo” das cidades, ele explica que a geografia pode ter sido a razão, no início, mas não mais tarde. Ele invoca então as necessidades do bom governo que, segundo os Antigos, impõem uma limitação à cidade: o governo direto só aparece possível com um número limitado de cidadãos; era preciso se contentar com a pequena cidade ou então renunciar à soberania popular” e “só seria possível sair desse dilema passando do governo direto ao governo representativo. A delegação dos poderes populares a representantes, cujas decisões são lei, foi ignorado na antiguidade” (JARDÉ, 1923:357). Em dois tempos, o golpe de mágica do liberalismo é aplicado à cidade grega. Ora, Atenas era um imenso império para a época, e não um pequeno Estado. Sem falar que a “delegação” é apresentada como uma confirmação da soberania popular, o que não deixa de levantar problemas (não foi ela “antes”, “também” ou pelo menos “com frequência” a sua negação ?).

Alguns quiseram ver na antigüidade um início de representação, mas não Jardé, para o qual “em parte alguma há traços de assembléia de

representantes, de parlamento”, e, segundo ele, “isso se deve sem dúvida ao alto valor atribuído ao indivíduo. Parece aos gregos impossível que um homem dotado de razão possa abdicar de sua personalidade em proveito de outro, que um cidadão se resigne a só participar da direção dos negócios por pessoa interposta”. Sendo todos os cidadãos juízes “susceptíveis de preencher todas as funções cívicas”, este “valor absoluto atribuído à pessoa humana parece ter sido o maior obstáculo à própria concepção do sistema representativo” (JARDÉ, 1923:358-359). Sua análise restitui a dimensão voluntária, de escolha, no regime de participação direta, sem muito julgamento. Mas sua escolha é, de qualquer forma, clara, pois as “razões” que ele encontra são explicadas como “obstáculos” à representação. Mas o tom permanece relativamente neutro. Já que os obstáculos existem, eles poderiam ter optado por federações, ligas, anfictionias. Ele explica como todas essas opções fracassaram. As razões deste “fracasso” na organização entre Estados era então um assunto importante, justamente num momento em que a *Sociedades das Nações* nascia com grandes sonhos de união e de paz.

M. Croiset também retorna à participação, suas dificuldades, seus inconvenientes. Mas o governo direto tem uma vantagem, a “de associar todos os cidadãos na vida comum à cidade”, e isso em muito maior grau que as democracias modernas. “Nessas últimas, com efeito, quase sem exceção, e isso até no regime do sufrágio universal, um grande número de membros do corpo social só assume uma parte muito pequena dos assuntos públicos”. Eles são “espectadores mais que atores”, eles “assistem à política que se faz acima deles sem intervir pessoalmente, ou pelo menos sem ter consciência de que sua intervenção seja realmente eficaz”. Donde, muitas vezes, o desinteresse. Os atenienses eram muito diferentes. Para eles, a vida pública era tão intimamente ligada à vida privada que elas quase não se distinguiam” (M. CROISSET, 1922:116). Neste ponto, as carências dos dois sistemas mostram uma superioridade dos Antigos, onde há, é verdade, ausência de vida privada, enquanto na democracia moderna há o confisco da soberania e a apatia cívica. Entre defeitos e qualidades, o saldo dos Antigos é positivo: “eles se mostraram freqüentemente capazes dessa sabedoria média que só muito raramente é ultra-

passada nas sociedades humanas”, e, sobretudo, eles são “salvos” pelos produtos culturais de seu sistema, como a eloquência, a filosofia, o teatro, etc. (M. CROISSET, 1922:132-135).

A. Croiset, também, vê vantagens e inconvenientes, como um espaço excessivo para a palavra, em detrimento da reflexão e da ação, um excesso de nervosismo, o orgulho ou a vaidade, mas, em relação a vários deles, estes “vícios” não são específicos “nem à antiguidade, nem à democracia” e “se aconteceu ao povo ateniense de ser tirano”, “ele foi um tirano mais bonachão” (A. CROISSET, 1920:183-187). Mas o sistema ateniense tinha um custo material elevado, e ele não se teria mantido, fora os recursos ordinários, sem o dinheiro dos aliados e as contribuições mais ou menos voluntárias que pesavam sobre os ricos (A.CROISSET, 1920:102-107). Ele vê laços estreitos entre democracia, mistoforia e império, à maneira de Finley.

Para Glotz, finalmente, “não se deve esquecer, com efeito, que a democracia, mesmo a democracia extrema, – se nós julgamos do nosso ponto de vista moderno e se nós consideramos, não os princípios, mas as pessoas que se beneficiavam – não é jamais nas cidades gregas mais que uma forma de aristocracia. Os cidadãos, na Ática, eram uma minoria. Ao lado deles vivia um número pelo menos igual de escravos e um número pouco maior que a metade de metecos”. A avaliação numérica é boa, mas, na comparação, ele esquece momentaneamente os efeitos da representação moderna. Entretanto, sua erudição perfeita o leva a reconhecer que “o sistema representativo não existe e teria parecido uma restrição oligárquica da isègoria”. E um pouco mais adiante ele dá essa imagem marcante do epistato dos prítanos, comparado ao presidente da república, que qualquer ateniense desejoso de participar na Boulè, poderia ser durante um dia na vida, imagem que interpela fortemente a democracia moderna e seu déficit de participação (GLOTZ, 1928:139-141, 199).

A participação é, para a cidade grega, uma “realização” (AYMARD , 1953:317), quase um destino. A participação direta era muito efetiva, mas apenas para uma parte dos indivíduos. E, para muitos autores, depois de Péricles, há participação demais. A cidade grega dos

positivistas é uma cidade da participação; mas para que ela seja uma boa participação, ela deve ser limitada, controlada ou guiada.

Bibliografia:

- AMPOLO, C. (org.) *La città antica. Guida storica e critica*. Bari: Laterza, 1980.
- AYMARD, A. "Liberté, patrie, factions" *Revue des études anciennes*, 49: 321-326, 1947.
- _____. *L'Orient et la Grèce antique*. Paris: PUF, 1994 [1953].
- BAILEY, C., FINLEY, M. (org.) *L'héritage de la Grèce et de Rome*. Paris: Robert Laffont, 1992.
- BIARD, A., BOUREL, D. BRIAN, E. (org.) *Henri Berr et la culture du XX e siècle. Histoire, science et philosophie*. Actes du Colloque International 24-26 octobre 1994. Paris: Albin Michel, 1997.
- CAMERON, A. (org.) *History as text. The writting of ancient history*. Londres: Duckworth, 1989.
- CANFORA, L. " Antiquisants et marxisme", *Dialogues d'histoire ancienne*, 7: 429-436, 1981.
- _____. *Ideologias de los estudios clasicos*. Madri: Akal, 1991.
- CARCOPINO, J. "Histoire de l'ostracisme athénien", *Mélanges d'histoire ancienne*, 25. Paris: Félix Alcan, 1909.
- CASSIN, B. (org.), *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.
- CAVAIGNAC, E. *L'économie grecque*. Paris: Plon, 1951.
- CLOCHÉ, P. *Les classes, les métiers, le trafic*. Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- _____. *La démocratie athénienne*. Paris: PUF, 1951.
- _____. *Le monde grec aux temps classiques*. Paris: Payot, 1958.
- COHEN, R. *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*. Paris: PUF, 1939.
- CROISET, A. *Les démocraties antiques*. Paris: Flammarion, 1920.

- CROISET, M. *La civilisation de la Grèce antique*. Paris: Payot, 1994 [1922].
- DI DONATO, R. "La cité de Fustel à Glotz; méthode historique et science sociale" in "*Poikilia*" *Études offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris: Editions de l'EHESS, 1987, 451-461.
- DROIT, R.-P. *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?* Paris: Le monde Editions, 1991.
- FESTUGIERE, A.-J. *Liberté et civilisation chez les Grecs*. Paris: Editions de la revue des jeunes, 1947.
- FLACELIERE, R. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*. Paris: Hachette, 1959.
- FRANCOTTE, H. *L'industrie dans la Grèce ancienne*. New York: Arno Press, 1979, 2 v [Liège: Bibliothèque de la Faculté, 1900-1901].
- _____. *La polis grecque*. Paris: Paderborn, 1907.
- _____. *Histoire politique de la Grèce ancienne*. Bruxelles: A. Dewil, 1922.
- GLOTZ, G. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. New York: Arno Press, 1973 [Paris, 1904]
- _____. *Le travail dans la Grèce ancienne*. Paris: Felix Alcan, 1920.
- _____. *Histoire grecque*. Paris: PUF, 1948 [1926], 2v.
- _____. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1988 [1928].
- GRIMAL, P. *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- GUIRAUD, P. *Etudes économiques sur l'Antiquité*. Paris: Hachette, 1905.
- HARTOG, F. *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. Paris: PUF, 1988.
- HATZFELD, J. *Histoire de la Grèce ancienne*. Paris: Payot, 1950 [1926].
- ISAAC, J. *Les oligarques*. Paris: Ed. de Minuit, 1945.
- JACOB, O. *Les esclaves publicas à Athènes*. New York: Arno Press, 1979 [Paris: Champion, 1928].
- JARDÉ, A. *La Grèce antique et la vie grecque*. Paris: Delagrave, 1996 [1914].

- JARDÉ, A. *La formation du peuple grec*. Paris: Albién Michel, 1938 [1923].
- _____. *Les céréales dans l'Antiquité grecque. La production*. Paris: De Boccard, 1979 [1925].
- LAURENT, J. *Essais d'histoire sociale. La Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1933.
- MOMIGLIANO, A. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983.
- PICARD, C. *La vie privée dans la Grèce classique*. Paris: Rieder, 1930.
- ROMILLY, J. de. *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris: Hermann, 1975.
- VERNANT, J.-P. *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996.
- VIDAL-NAQUET, P. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990.
- VOGT, J. "La schiavitù antica da Humboldt a oggi" in L. SICHIROLLO (org.), *Schiavitù antica e moderna, problemi, storia, istituzioni*. Nápoles: Guida Editori, 1979, 205-224.

A FIGURA DE HERÁCLITO QUE CHORA EM LUCIANO DE SAMOSASTA* (AS SEITAS EM LEILÃO)

*Michel Fattal***

Sob a forma de um diálogo imaginário entre Heráclito e um comerciante, Luciano de Samosasta nos traz, em *As seitas em leilão* (14), a figura de um Heráclito chorando face ao caráter efêmero dos assuntos humanos e do curso das coisas. Esta figura legendária e caricata de um Heráclito pessimista e melancólico é indissociável daquela de um Demócrito rindo e zombador, diante da vaidade de todo ser e de toda atividade humana¹.

Não me será possível considerar, no quadro limitado deste estudo, o contraste resultante da dicotomia Heráclito-Demócrito². Consagrarei, por conseguinte, o essencial de minhas análises aos prantos do Efesiano e àquilo que os provoca. Podemos dizer, da mesma forma, a respeito do binário de forças Heráclito-Demócrito, que encarna a antítese dos carac-

*Publicado originalmente na revista *Culture Antiche. Studi e Testi*, Torino, pp. 175 -180, 1997. Traduzido por Glaydson José da Silva e revisado por Pedro Paulo A. Funari, com autorização do autor.

**Universidade de Grenoble.

¹ Luciano, *As seitas em leilão*, 13

² Ver a este respeito o recente estudo de J.Salem, *La légende de Démocrite*, Paris 1996, p.86 sq.: “É a partir da época de Sêneca (2d.C/65) que o *Demócrito ridente* começa ser evocado conjuntamente com o *Heraclito fluens* e forma daí em diante com ele um par quase indissociável”

teres trágico e cômico. Este “esquematismo caricato”³ o qual retoma, à sua maneira, a tradição aristotélica dos “caracteres”⁴ é um lugar comum nas escolas retóricas da época de Luciano. O procedimento retórico da *chrie*⁵, ou seja, da anedota dialogada concernente a um grande homem, permite igualmente a Luciano desenvolver a sua caricatura de Heráclito. Podemos notar também o uso de algumas fórmulas e expressões conhecidas do Efesiano que, por sua aparência paradoxal ou por seu tom familiar⁶, provocam o riso e despertam também a descrição de um filósofo melancólico⁷. “Este filósofo típico” com “traços teatrais” parece derivar, como alguns o pensam, da comédia⁸. J. Bompaire, notando a intercambialidade da misantropia e da melancolia de Heráclito e de Timon, procurando precisar a situação diz que “certos empréstimos cínicos e cômicos” vêm se introduzir sobre fundo retórico⁹. A maioria dos comentadores está de acordo quanto a reconhecer, em Luciano, uma mistura de imitação e de criação, de ficção e de realidade, de sátira e de paródia¹⁰. A ficção podendo ir por vezes até a manipulação e a mistificação. A este respeito, sabe-

³ Lucien, *Philosophes à l'encan*, introduction, texte et traduction par Th. Beaupère, Lyon 1967, I, p.7

⁴ Cf. J. Bompaire, *Lucien écrivain: imitation et création*, Paris 1958, p. 203 sq.

⁵ Sobre a *chrie* e outros procedimentos retóricos utilizados por Luciano, ver J. Bompaire, *op. cit.*, p.62.

⁶ Com relação às expressões de aparências paradoxais, ver as respostas de Heráclito (θεοὶ θνητοὶ, ἄνθρωποι ἀθάνατοι) situadas no interior do texto de Luciano. Para o tom familiar de algumas fórmulas, leremos, por exemplo, a expressão κέλομαι οἰμῶζειν, que se encontra no fim do diálogo.

⁷ O termo melancolia (μελαγχολία) significa “bílis negra”. Se se refere à teoria hipocrática, o excesso ou a superabundância da bílis negra - que está na mesma dose que o sangue, a bílis amarela e a pituíta, um dos humores naturais do corpo - pode romper o “equilíbrio harmonioso” (*isonomia*) dos humores e engendrar a doença melancólica. O autor dos *Aforismos* precisa que são os deslocamentos da bílis que podem engendrar a loucura. C.f. J. Salem, *op.cit.* p.51 sq.

⁸ Cf. M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p.112.

⁹ J. Bompaire, *op.cit.*, p.171

¹⁰ Cf. M. Croiset, *Essai sur la vie et les ouvres de Lucien*, Paris 1882; M. Caster, *op.cit.*; J.Bompaire, *op.cit.*; etc.

mos, por uma passagem de Galiano conservada em árabe, que Luciano compôs um livro obscuro atribuído a Heráclito; uma atribuição confirmada por um filósofo de renome que teria redigido um comentário do qual Luciano é, de fato, o autor¹¹. Se queremos situar a obra de Luciano no quadro da nossa temática de hoje, podemos dizer que estamos em pleno “imaginário” e notar as insuficiências de Luciano enquanto “historiador” e enquanto “filósofo” na medida em que ele não cessa de simplificar, de truncar e de transformar as doutrinas que expõe¹². Mas podemos censurar a este autor de não ter feito obra de filosofia e de história quando não era este seu objetivo? Não seria mais adequado endereçar esta censura à tradição à qual Luciano se refere quando tenta explicar os prantos de Heráclito?

Começemos por ver como Luciano explica os prantos de Heráclito. Estas lágrimas encontram sua origem na filosofia do Efesiano? Interrogado pelo comerciante que lhe pergunta por que chora, Heráclito responde fazendo referência à sua concepção de homem. “Creio, estrangeiro, que as coisas humanas são lamentáveis e deploráveis e que não há nenhuma delas que não seja perecível. E por isso lamento os homens e choro por eles¹³”. A oposição estabelecida por Heráclito entre os *aristoi* e os *polloi* no fragmento 29 (D.K) ou entre os *aristoi* e os *murioi* no fragmento 49 (D.K.), seu julgamento severo a respeito dos Efesianos, que caçaram Hermodoro, o mais capaz dos homens (Fr. 121 D.K.), assim como a distância notória que estabelece entre uma palavra de verdade que é dita e os

¹¹ Cf. K. Deichgräber, *Bemerkungem zu Diognes' Bericht über Heraklit*, “Philologus” 93 (1938), p.29, n.25.

¹² Th. Beaupère (Lucien, *Philosophes à l'encan*. I) afirma que “não satisfeito em simplificar Luciano omite, quando ele não falseia.” (p.6) e que “nem o filósofo nem o historiador da filosofia ficam satisfeitos (...) porque Luciano não assumiu francamente nem o partido da atualidade nem aquele da reconstituição” (p.4).

¹³ No que concerne a esta página de Luciano consagrada a Heráclito, eu adotarei a tradução de J.P.Dumont (*Les Présocratiques*, edição estabelecida) por J.P. Dumont com a colaboração de D. Delattre e de J.L. Poirier, Paris 1988, p.187).

homens que nem a sabem escutar ou compreender¹⁴ permitiriam explicar o caráter aflitivo e deplorável das coisas humanas. A imagem do filósofo misantropo e melancólico¹⁵ pintada pela tradição, encontraria sua explicação nos próprios fragmentos de Heráclito.

A filosofia heracliteana do devir interviria igualmente nesta explicação na medida em que os choros do filósofo são desencadeados pelo caráter efêmero e perecível dos assuntos humanos. Se “tudo está em movimento e (se) nada permanece” (Crátilo, 402 a 8-9), é certamente natural que as coisas humanas que pertencem a este todo estejam sujeitas à morte e que o destino do homem seja trágico. Assim, a origem da aflição de Heráclito se encontraria notadamente na incapacidade dos homens em escutar a verdade, em discernir o melhor dos homens e em serem mestres de seu destino.

Após haver anunciado a sua concepção de homem, Heráclito comunica sua visão trágica do mundo presente e futuro: “Não penso, acrescenta ele, que as coisas presentes sejam dignas de interesse, mas temo que as coisas futuras sejam de fato deploráveis, pois penso nas conflagrações e na infelicidade do universo”. O universo sob sua forma presente e sob sua forma futura é presa do devir incessante, ou seja - o aniquilamento. Para as infelicidades presentes, poderíamos pensar no contexto histórico político da época: a dominação persa, a ruína de Mileto e as guerras civis. Para as infelicidades futuras, há aquilo que Luciano chama a conflagração (ἐκπύρωσις). Mas esta teoria da conflagração universal como aquela do devir incessante são verdadeiramente de Heráclito? Se é inegável que Heráclito pregou uma filosofia do devir¹⁶, poderíamos dizer por isso que ele foi defensor de um mobilismo radical? Não considerou no próprio seio do devir uma certa estabilidade? Os três fragmentos do rio permitem ilustrar a idéia de uma permanência do devir, já que sempre onde se refere aos rios Heráclito sublinha que se trata dos “mesmos” rios:

¹⁴ C.f. M.Fattal, *Le Logos d'Héraclite: un essai de traduction*, “Revue des Etudes Grecques” 470-471 (1986), pp. 142-152.

¹⁵ Sobre a caráter desdenhoso e orgulhoso de Heráclito, sobre sua misantropia e sua melancolia, ver Diógenes Laércio, IX, 1, 3 e 6.

¹⁶ Cf. os fragmentos do rio 12, 49 e 91.

Fr. 12: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν

Fr.49a: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς

Fr. 91: ποταμῶ... τῷ αὐτῷ

O rio é diverso na medida em que águas sempre novas e outras (ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα, Fr. 12) o constituem. Mas este rio não é somente “diverso”, ele é também “idêntico” a ele mesmo¹⁷. “Aquele que penetra no rio é obrigado a pronunciar ao mesmo tempo um julgamento de identidade e um julgamento de alteridade; mas, longe de dever renunciar à identidade, como o queria Crátilo, ele é necessariamente conduzido a procurar o fundamento disto. O rio de Heráclito não seria a alegoria do mobilismo universal, mas uma experiência cifrada da permanência da estrutura do κόσμος”¹⁸. Crátilo e Platão, que influenciarão Luciano, renunciarão a esta idéia de permanência e reterão somente o aspecto mobilista da doutrina heracliteana. Crátilo e Platão legarão assim à história uma imagem truncada da filosofia de Heráclito, na qual Luciano se inspira claramente.

Mas o que dizer da conflagração universal? Seria heracliteana? O fragmento 64 relativo ao “raio que tudo governa” e sobretudo a dificuldade de interpretar o fragmento 66 relativo ao “fogo (que) sobrevivendo, julgará e apoderar-se-á de tudo” poderiam sugerir a existência de uma concepção heracliteana de conflagração. Isto não hesitarão fazer os estóicos e certos apologistas cristãos¹⁹. Hipólito, o citador destas passagens, utilizará expressamente a noção de ἐκπύρωσις para comentar uma palavra do fragmento 65: interpreta assim o termo de saciedade (κόρος), o identificando ao embrasamento universal²⁰.

¹⁷ Cf. M. Fattal, *L'histoire du concept de Logos d'Homère à Heraclite et à Protagoras*, Strasbourg 1980, pp. 45-46.

¹⁸ A. Petit, *Héraclite: la captation de la marge*, “Les Etudes Philosophiques” 2 (1988), p.216. Ver igualmente Luciano, *Philosophes à l'encan*, comentado por Th. Beaupère, Lyon 1967, II,p.77, n.150.

¹⁹ Ver igualmente Diogène Laércio, IX, 8.

²⁰ Heródoto, III, 16 não diz que o “fogo é uma besta animada, que devora tudo do que se apodera, e, engasgada de alimentos, perece ela própria com

Hipólito, a exemplo de Luciano, parece retomar, à sua maneira, uma atribuição estoica da teoria da ἐκπύρωσις a Heráclito. Entretanto, numerosos fragmentos vão ao encontro de uma tal atribuição²¹. O fragmento 30 notando como o fogo se acende e se apaga com moderação (μέτρα); os fragmentos 90, 31 e 76 dão conta da transformação equilibrada e da convertibilidade do fogo em “todas coisas”, em “água” e em “ar”; e enfim o fragmento 94 reconhecendo que o sol não ultrapassará seus limites sob pena de destruição e de desmedida, permitem atestar que para Heráclito a vitória da “desmedida” é impossível em uma natureza ordenada²² e caracterizada pela harmonia dos contrários. Luciano seria portanto tributário da concepção pseudo heracliteana de ἐκπύρωσις veiculada pela tradição²³.

Conflagração universal e devir incessante não são as únicas causas dos choros de Heráclito. A mistura de todas as coisas e a identidade dos contrários contribuem para isso também. “Tudo isso, diz ele, é que me arranca lágrimas, e que nada seja estável e que tudo seja mesclado (πάντα συνειλέονται) como em um *cycéon* e que idênticos (τῶνυτό) sejam prazer e dor, conhecimento e ignorância, grande e pequeno, alto e baixo que circulam periodicamente (περιχωρέοντα) e se interagem (ἀμειβόμενα) segundo o jogo (παιδιῆ) do tempo”. Esta passagem recicla imagens e termos tipicamente heraclitianos: a mistura dos elementos do *cycéon* uma vez agitada faz explicitamente referência ao fragmento 125; o τῶνυτό que é uma crase jônica para τὸ αὐτό faz infalivelmente pensar no ταυτό do fragmento 88; a expressão ἄω κάτω dando conta do processo de troca e de transformação periódica do fogo em água e em terra²⁴,

aquilo que devora”? (Citado em Heráclito, *Fragments*, texto estabelecido, traduzido e comentado por M. Conche, 1986, p. 294).

²¹ M. Conche (Héraclite, *Fragments*, p. 293) afirma que “não há embrasamento do mundo em Heráclito”

²² *op. cit.*, pp.193-194, 293.

²³ Cf. Lucien, *Philosophes à l'encan*, commentaire par Th. Beaupère, p.77, n.149.

²⁴ É ao menos a interpretação proposta pelos Antigos de ἄω κάτω. Cf. Diogène Laércio, IX, 8-9.

encontra-se no fragmento 60; as imagens do jogo e do tempo ou aquelas que encontramos na seqüência do texto, e que não poderemos analisar aqui dado o caráter limitado de nossa intervenção, são na sua maior parte tiradas de Heráclito. Th. Beaupère, analisando e comentando estas linhas de Luciano, reconhece que este não caricatura o pensamento heraclitiano dos contrários e permanece, conseqüentemente, fiel ao espírito de sua filosofia. “O termo ambíguo τῶνυτό, diz ela, não deve fazer acreditar em uma identificação das contradições: se Aristóteles formulou - bastante injustamente - esta acusação, Luciano aqui não cede à tentação de caricaturar o pensamento de Heráclito: σύειλέονται mais acima, “περιχωρέοντα ε ἀμειβόμενα” em seguida, mostram bem que estas qualidades contrárias se sucedem, se caçam, que elas são as duas metades inseparáveis de uma só e mesma realidade. Desta luta de contrários nasce para Heráclito a verdadeira harmonia evocada aqui pela palavra παιδιῆ e a imagem que engendra²⁵.”

Mas se Luciano reproduz certas expressões e imagens heracliteanas, se permanece fiel ao espírito da filosofia dos contrários, o que na utilização destes termos e o que na lembrança da filosofia dos contrários pode contribuir a desencadear os choros do Efesiano? Th. Beaupère observa que o termo τῶνυτό é ambíguo. Ora, é justamente a ambigüidade deste termo que pode conduzir a interpretar o pensamento heraclitiano dos contrários no sentido da identidade dos contrários e não no sentido mais correto de uma coexistência, de uma alternância ou de uma sucessão dos opostos. Se há identidade de contrários, há automaticamente risco de confusão. Esta idéia de confusão, e mesmo aquela de desordem, encontrariam sua confirmação na imagem do *cycéon* e da mistura dos elementos que o constituem. Face a uma tal confusão e a uma tal desordem, o filósofo, apaixonado da ordem, não podia senão lamentar e chorar. Interpretada corretamente, a filosofia dos contrários pode igualmente provocar as lágrimas do filósofo já que tudo é luta, combate e tragédia.

A título de conclusão, podemos dizer que o texto de Luciano contém termos que, por sua ambigüidade, podem conduzir a uma interpreta-

²⁵ Lucien, *Philosophes à l'encan*, comentado por Th. Beaupère, p.79, n. 154.

ção mais ou menos correta da filosofia de Heráclito²⁶. O objetivo do empreendimento de Luciano não é fazer obra de filosofia ou de história restituindo o pensamento autêntico do Efesiano, mas sim fazer obra de ficção. A combinação de elementos autênticos e de teorias pseudo-heracliteanas legadas pela tradição, na qual Luciano se inspira, a mistura do real e do fictício, do sério e da paródia, contribuem para esboçar uma imagem caricatural de um filósofo chorando frente ao devir incessante dos afazeres humanos, face à conflagração universal e face ao caráter conflitante das coisas. Em tais condições, não podemos censurar a Luciano sua ausência de *acribie* e sua liberdade diante da filosofia heracliteana. Não seria mais adequado endereçar esta censura aos próprios filósofos que arrastaram Heráclito do sentido do mobilismo radical e da conflagração universal?

²⁶ Uma ambigüidade que está já presente em Heráclito.

PODER POLÍTICO E CULTURA MATERIAL: AS VASILHAS DE METAL ROMANAS NO CONTEXTO IMPERIAL E NAS ÁREAS PERIFÉRICAS DA EUROPA CENTRAL E DO NORTE

*Maria Isabel D'Agostino Fleming**

O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem.

(Bourdieu 1989)

Introdução

As vasilhas de metal romanas para banquete foram utilizadas em pelo menos dois contextos muito diferentes: no próprio mundo romano imperial, isto é, como produtos feitos explicitamente para uma clientela conhecida, e no mundo periférico, além das fronteiras, ali chegando como bens importados por elites alheias às especificidades que orientaram a fabricação de tais objetos e conseqüentemente aos significados que carregavam tanto sob o aspecto da iconografia como das cerimônias em que se davam os banquetes. Quando comparamos os dois contextos, mesmo que sob inúmeros aspectos seja a diferença a sobressair, o papel que essas

* Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. mabel.usp@hotmail.com.

vasilhas desempenharam nos dois tipos de sociedades pode ter alguns pontos de aproximação se vistas como instrumentos de poder político e simbólico. Com recursos diferentes, a construção e manutenção desse poder no mundo romano e no mundo periférico revelam-se no uso de mecanismos bem estruturados resultando no seu reconhecimento e aceitação pela fração dominada, isto é, por aqueles que deveriam dar apoio ao sistema vigente ou ao emergente. Os objetos nunca se esgotam naquilo para que servem, isto é, sua função primeira, e é neste excesso de presença que assumem sua significação de prestígio, que designam não mais o mundo, mas o ser e a posição social de seu detentor (Veblen, *apud* Baudrillard 1972: 46).

Produção, uso e função das vasilhas de metal para banquete no mundo romano

Nesta abordagem do mundo romano, como produtor e consumidor dessas vasilhas de metal para o serviço do vinho, são consideradas as funções políticas dos sistemas simbólicos que explicam uma produção relacionada aos interesses das camadas dominantes. Os interesses particulares servem-se das ideologias, apresentando-as como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. Através desses sistemas simbólicos, há a integração real da camada dominante e a integração fictícia da sociedade em seu conjunto e, portanto, a desmobilização das camadas dominadas, a legitimação da ordem estabelecida (por meio do estabelecimento das hierarquias) e a legitimação dessas instituições, na medida em que a cultura dominante assegura uma comunicação imediata entre todos os seus membros, distinguindo-os das outras camadas. “Este efeito ideológico, é produzido pela cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.” (Bourdieu, 1989: 10-11). Está entre os objetivos das frações do-

minantes, cujo poder se assenta no capital econômico, impor a legitimidade da sua dominação por meio da própria produção simbólica; a fração dominada (letrados ou “intelectuais” e “artistas”, segundo a época) tende sempre a colocar o capital específico a que ela deve a sua posição, no topo da hierarquia dos princípios de hierarquização (Bourdieu, op. cit.:12).

Na produção dos sistemas simbólicos romanos, assim, a arte ocupa um lugar fundamental, sendo o veículo por excelência para a promoção de indivíduos tanto na esfera pública como no contexto privado, este último nos interessando especialmente, pois foi o espaço reservado aos banquetes e à utilização das vasilhas de metal para o serviço do vinho.

A arte romana, assim como a helenística, apresenta uma produção que se destaca do plano essencialmente público, seja civil ou religioso, mostrando, de forma especial, uma característica privada, isto é, uma produção desvinculada de decisões coletivas. O sentido privado da arte romana está no seu uso para a promoção pessoal de indivíduos pertencentes à aristocracia, desde imperadores a homens com funções políticas importantes. Ao lado deste caráter privado da arte romana, deve ser considerado o caráter, de certa forma, industrial de sua produção, sobretudo no campo da cerâmica, com o emprego do molde na fabricação de séries infinitas de exemplares. Ainda que o volume da produção de vasilhas de metal dependa do valor intrínseco das diferentes matérias primas (ouro, prata, bronze), os testemunhos do período imperial que sobreviveram indicam, pelo menos para os exemplares de prata e de bronze, tratar-se de uma verdadeira indústria que atingiu todo o mundo mediterrânico e as áreas periféricas além das províncias romanas, alcançando o norte da Escandinávia.

Por serem objetos portadores de representações figuradas, neste sentido, as vasilhas de metal devem ser compreendidas como elementos da arte figurativa e, portanto, dependentes de um conjunto de expressões artísticas dos mais variados contextos, públicos e privados. Confirmando o trânsito do público ao privado, muitos indivíduos apropriaram-se de símbolos políticos para, inclusive, utilizá-los em seus selos, além de nas vasilhas de metal.

Ao caráter promocional da arte que orientou a produção das vasilhas de metal para o serviço do vinho, associa-se o papel que o banquete desem-

penhou na sociedade romana, como ocasião de reforçar o prestígio e o poder pessoal de homens influentes em ambientes especialmente preparados para tais cerimônias. As vasilhas, numa perfeita harmonia de formas e funções, através dos significados que carregavam, faziam parte dos valores culturais e sociais romanos expressos sobretudo na esfera privada.

Como subsidiárias da arte figurativa, as representações nas vasilhas de metal têm como modelos mais próximos a pintura mural e os mosaicos dos pavimentos das vilas rurais ou próximas à costa e casas urbanas suntuosas, concebidas através de programas arquitetônicos que visavam a criação de atmosferas adequadas à valorização de seus proprietários. Esta arte, como produto de encomendas a artistas e artesãos, pode ser vista como enfocando um conjunto interligado de preocupações patronais relativas ao decoro, status, riqueza, privilégio social e obrigação (Gazda 1991: 6). A aristocracia, além dessa cultura de decoro, destinada prevalentemente ao público, tinha necessidade de uma cultura de divertimento, entretenimento, que na vida privada encontraram o ambiente mais propício para o reconhecimento seguro dos homens de poder e prestígio. Os patronos preocupados ativamente com o caráter do que os circundava, como expressão de seu próprio poder, influência e interesses, eram atendidos por artistas que respondiam aos seus desejos. Nas vilas, em criações luxuosas, o senhor era retratado como figura heróica nos moldes de seres míticos, domadores do universo, grandes construtores e que impõem a ordem. A casa urbana, ou atrium, por sua vez, continha não só as áreas privadas de convívio do proprietário mas também salas públicas e jardins que serviam como centro de seus negócios, sua atividade civil e política. Tanto a arquitetura como a decoração eram orquestradas para criar conjuntos apropriados, nos quais o dono, seus dependentes e clientes atuavam em seus papéis socialmente ordenados (Gazda 1991: 7). A decoração parietal, especialmente no início do Império, corresponde bem à aspiração difundida na sociedade romana de apropriar-se dos bens, do modo de vida, do luxo dos príncipes helenísticos. O vasilhame de metal precioso, que antes era próprio dos reis orientais e depois dos soberanos e grandes mercadores helenísticos, entra, então, na casa da aristocracia romana e dos libertos enriquecidos (Figuras 1, 2, 3).



Figura 1 – Cântaro de prata com representação de Venus e Marte. A. Maiuri *La Casa di Menandro e il Suo Tesoro di Argenteria*. Roma, s.d., Tav. XXXII.



Figura 2 – Cântaro de prata com representação de animais lutando entre arabescos vegetais. Boscoreale. R. Bianchi-Bandinelli *Roma. L'arte romana nel centro del potere*, 1981, Fig. 227.

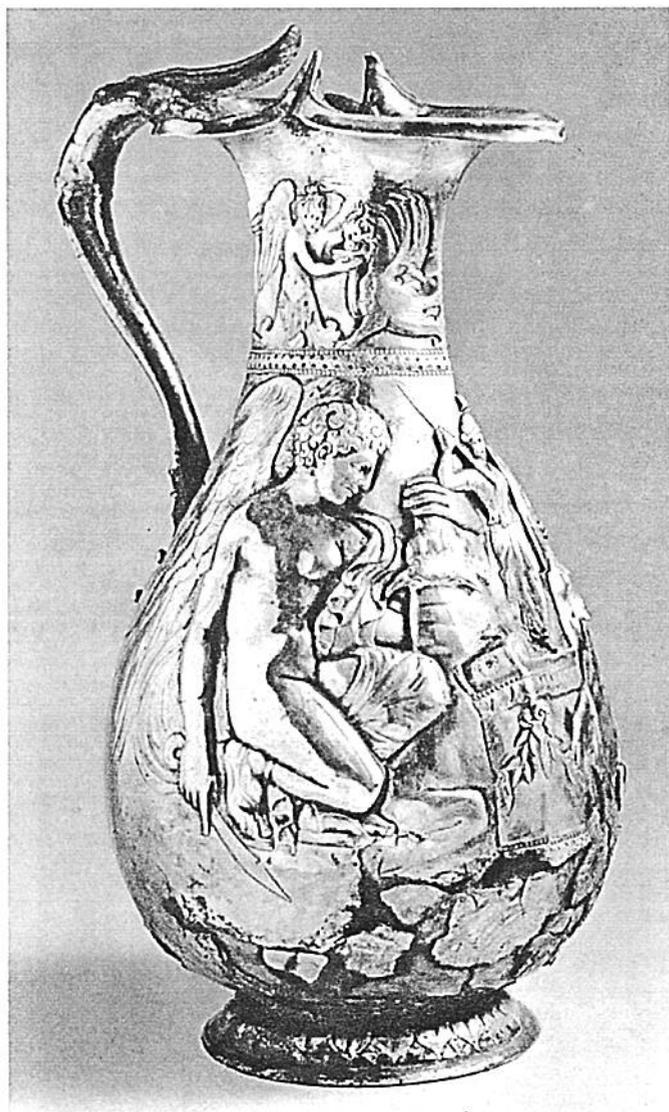


Figura 3 – Enócoa de prata com representação de cena de sacrifício. Boscoreale. R. Bianchi-Bandinelli *Roma. L'arte romana nel centro del potere*, 1981, Fig. 220.

Nas vasilhas de metal, temas políticos, às vezes, eram exibidos com muita evidência, o que poderia identificar seu proprietário com o regime, sobretudo quando fossem passadas nas mesas de banquete, sendo possível apreciar toda a composição das cenas (Zanker 1990: 272) (Figura 4). Qualquer que tenha sido o caso de um objeto particular, o efeito cumulativo da imagística política que se propagou nas casas romanas da aristocracia deve ter sido muito conspícuo. Ao mesmo tempo, em outros níveis sociais, objetos de cerâmica substituíam os de metal como veículos de imagens semelhantes. Nas casas dos cidadãos romanos mais ricos do período de Augusto, não só das vilas, mas também de pequenas casas de Pompéia, há testemunhos de utilização de imagens de objetos alusivos às vitórias do imperador e dedicadas por ele no templo de Apolo, num claro posicionamento a favor do governo e, conseqüentemente, à inclusão desses indivíduos na camada politicamente dominante.



Figura 4 – Copa de prata com representação de clemência de Augusto para com bárbaros do norte. P. Zanker *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1990, Fig. 180 b.

Além dos temas políticos e míticos presentes nas vasilhas devem ser destacadas as cenas de caça, que certamente tiveram inspiração na decoração dos pavimentos e das paredes dos aposentos de banquete,

como registro e promoção das realizações do proprietário (Ellis 1990: 124) (Figura 5). No Império tardio, são retomados heróis míticos, como Meleagro, exemplo das personagens cujos atributos e façanhas são compreendidos como claramente associados à vida aristocrática.



Figura 5 – Pátera de prata com representação de cena de caça no cabo. *La casa di Menandro e il suo tesoro di argenteria*. Roma, s.d., Tav. L.

A partir do século I a.C., a arte romana é adotada oficialmente como arte da classe dominante, constituindo-se num típico instrumento de poder ideológico. Nos períodos sucessivos, a classe dirigente imperialista tem à sua disposição uma cultura artística aristocrática, de elite, na qual as vasilhas de metal precioso para o serviço do vinho ocuparão um lugar significativo como produtos de luxo e prestígio.

Mundo periférico

A importação e circulação de vasilhas romanas para vinho na Europa central e do norte são parte do processo da formação e consolidação de sociedades mais complexas que remonta ao final do período republicano, quando foram incorporadas nas redes econômicas desenvolvidas além do *limes*, com a finalidade de obtenção de matérias primas e outros produtos consumidos no centro do poder. Considerando as questões sócio-políticas envolvidas, as funções dos produtos de luxo nessas sociedades periféricas devem ser vistas com suas especificidades quando comparadas às funções no contexto romano. A diferença mais clara está no fato de serem necessária e essencialmente produtos exóticos, contrastando com o vínculo das vasilhas ao ambiente aristocrático romano e às encomendas a artistas que deveriam executar programas estabelecidos, através de uma linguagem compreensível com fins promocionais. No mundo periférico, os produtos exóticos trazem uma carga sobrenatural associada a regiões distantes de onde provêm, emanando poder àqueles que controlam a aquisição e distribuição desses bens sacralizados.

O desenvolvimento de complexidade sócio-política e a transferência de produtos e idéias entre elites que é requerida neste processo, têm sido objeto de vários estudos nas duas últimas décadas, nos interessando, em especial, os trabalhos de Haselgrove e Hedeager (1987) e Wells (1992) sobre as sociedades periféricas da Europa central e do norte, no final da República e Império romanos. Os produtos importados, jóias de prata e ouro, vasilhas de bronze e prata, eram monopólio de chefes locais, usado como índice de uma posição que simbolizava direitos ao tributo e lealdade dos que os mantinham. Da mesma forma, esses produtos serviam como presentes para atrair e manter clientes. É a institucionalização do consumo de bens como uma função social de prestígio e de distribuição hierárquica, como uma imposição cultural. O consumo, neste caso, deve ser visto não como valor de uso, mas como valor de troca simbólica, de prestação social, de concorrência e, em última análise, de discriminantes de classe (Baudrillard 1972: 43-4).

Os processos de interação que integravam as sociedades da Europa central e do norte envolviam complexas redes de circulação de bens com significados políticos econômicos e ideológicos estabelecidos através de ligações de diversas naturezas. As alianças externas tiveram um papel relevante, facilitando o movimento de recursos politicamente fortes, legitimando a autoridade daqueles líderes que manipulavam um conjunto comum de símbolos. Para ser mantida, essa rede de elites requeria um contínuo contato, ostentação e movimento de símbolos entre os participantes que os identificasse como membros desse grupo. O contato com o mundo romano, além do imediato aspecto econômico da troca de mercadorias, envolveu outras situações como os presentes diplomáticos destinados a alguns líderes germânicos, como política de obtenção de favores, visando interromper alianças. Devem ser consideradas também as importações das regiões mais afastadas das fronteiras, que provavelmente não foram adquiridas através de uma troca mercantil (Wells 1992: 183). A presença de produtos de luxo em tumbas principescas indica mecanismos de circulação resultantes de um planejamento e uma organização cuidadosos (Hedeager 1988, *apud* Wells 1992: 183) (Figura 6).

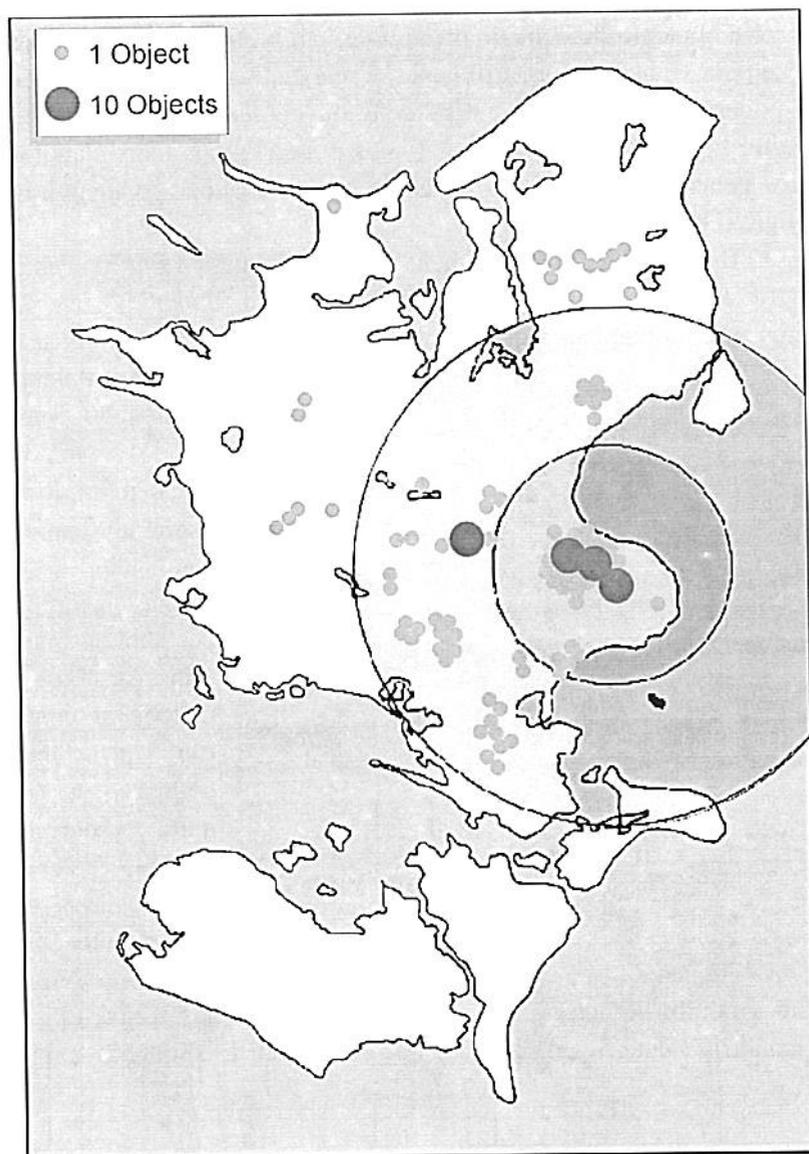
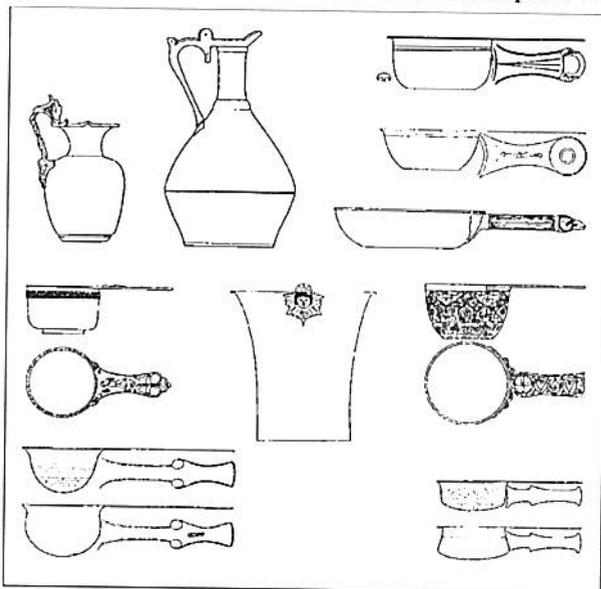


Figura 6 – A distribuição de importações romanas (bronzes, taças de vidro e de prata) a partir de achados de tumbas intactas do período romano tardio em Zealand, Dinamarca. Adaptado de L. Hedeager “Processes towards state formation in Early Iron Age Denmark” in K. Kristiansen and C. Paludan-Müller (Eds.) *New Directions in Scandinavian Archaeology* The National Museum, Denmark, 1978, fig. 8.

No contexto de bens de prestígio e, em particular, das vasilhas de bronze para vinho e de prata romanas, é relevante avaliar em que medida eles podem ter substituído outros bens ou possam ter introduzido um conjunto de valores romanos simbólicos e ideológicos mais elaborados, usados pelas elites locais para estabelecer e consolidar poder político e prestígio (Hedeager 1987: 129).

O fluxo de importações e bens de prestígio para a Europa central e do norte atingiu o seu clímax no período imperial romano. O fato de os objetos mais numerosos serem as vasilhas para vinho, pode indicar que,



se não tinham o significado específico do contexto romano, a função associada ao banquete foi, de alguma forma, incorporada aos símbolos de sua utilização. Esse tipo de objetos configurou no mundo periférico a forma mais prestigiosa de presente, inclusive o que dominou entre os presentes diplo-

máticos (Figuras 7*, 8, 9, 10). Se compararmos as vasilhas para vinho aos demais produtos de luxo, o que as destaca é sua função exótica, típica de um mundo distante, ligada a ações que envolviam a comunhão explícita

* Figura 7 – Tipologia das vasilhas de bronze romanas exportadas para a Europa do norte. H.J. Eggers “L’exportazione di oggetti artistici e il commercio romano oltre le frontiere dell’impero” in *Arte Romana e Commercio Artistico Oltre i Confini*. Estratto dal vol. VI della *Enciclopedia dell’Arte Antica Classica e Orientale*, dir. R. Bianchi Bandinelli e G. Becatti. Roma, 1965, Fig. 66.

entre pares, através de cerimônias, como o banquete, propícias para reiterar alianças e reforçar o poder do grupo.

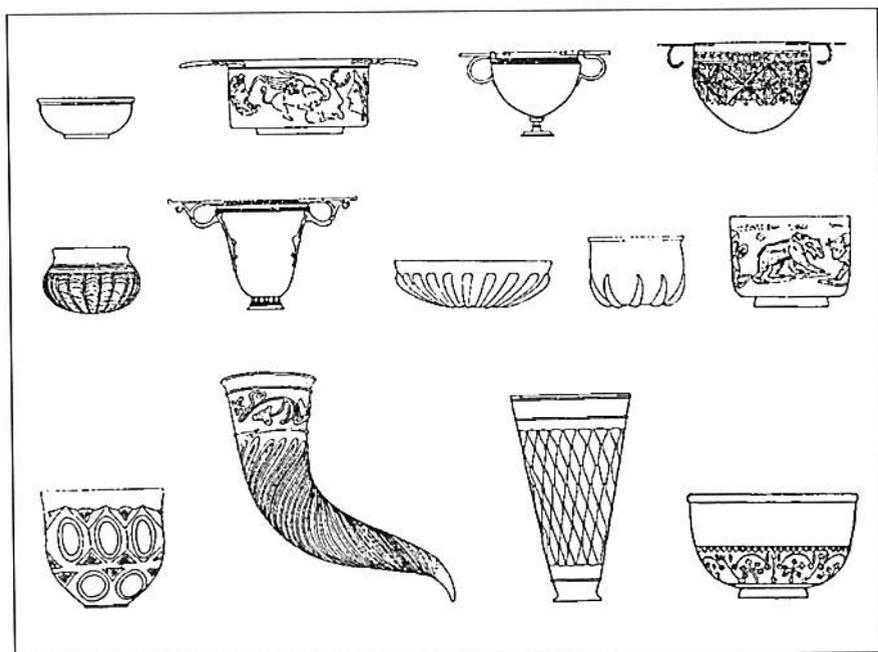


Figura 8 – Tipologia das vasilhas romanas exportadas para a Europa do norte: bronze, prata, vidro, cerâmica. H.J. Eggers “L’esportazione di oggetti artistici e il commercio romano oltre le frontiere dell’impero” in *Arte Romana e Commercio Artistico Oltre i Confini*. Estratto dal vol. VI della *Enciclopedia dell’Arte Antica Classica e Orientale*, dir. R. Bianchi Bandinelli e G. Becatti. Roma, 1965, Fig. 65.

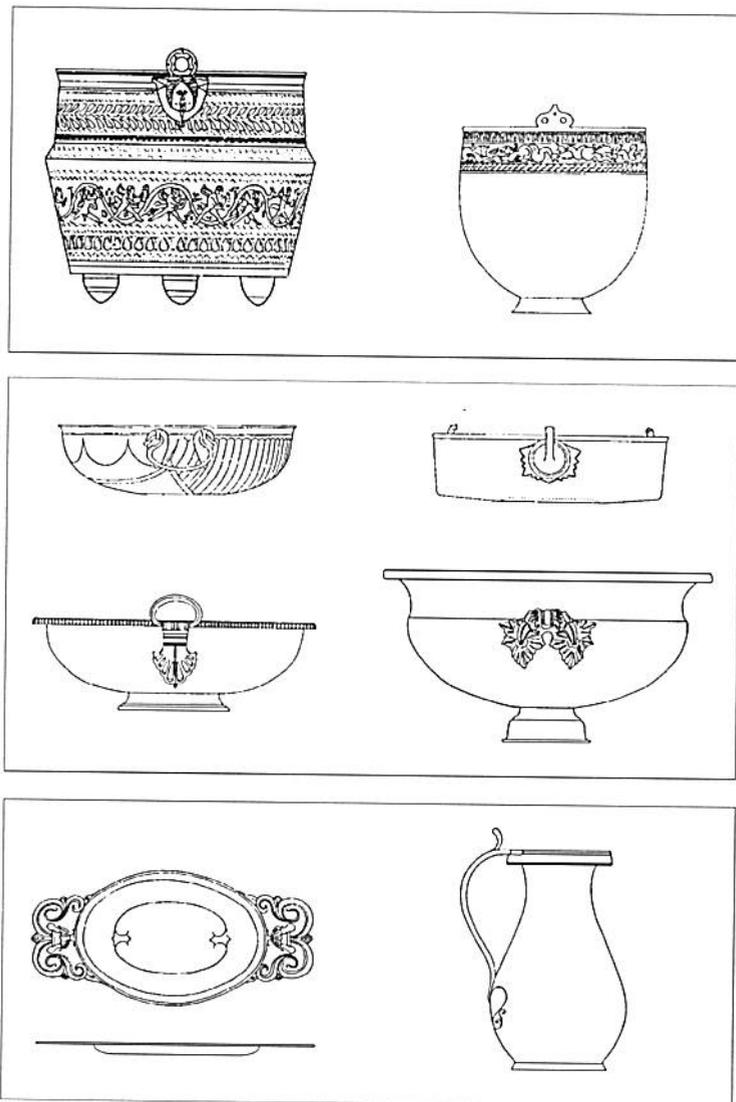


Figura 9 – Tipologia das vasilhas de bronze romanas exportadas para a Europa do norte. H.J. Eggers “L’esportazione di oggetti artistici e il commercio romano oltre le frontiere dell’impero” in *Arte Romana e Commercio Artistico Oltre i Confini*. Estratto dal vol. VI della *Enciclopedia dell’Arte Antica Classica e Orientale*, dir. R. Bianchi Bandinelli e G. Becatti. Roma, 1965, Figs. 56-59; 61-64.

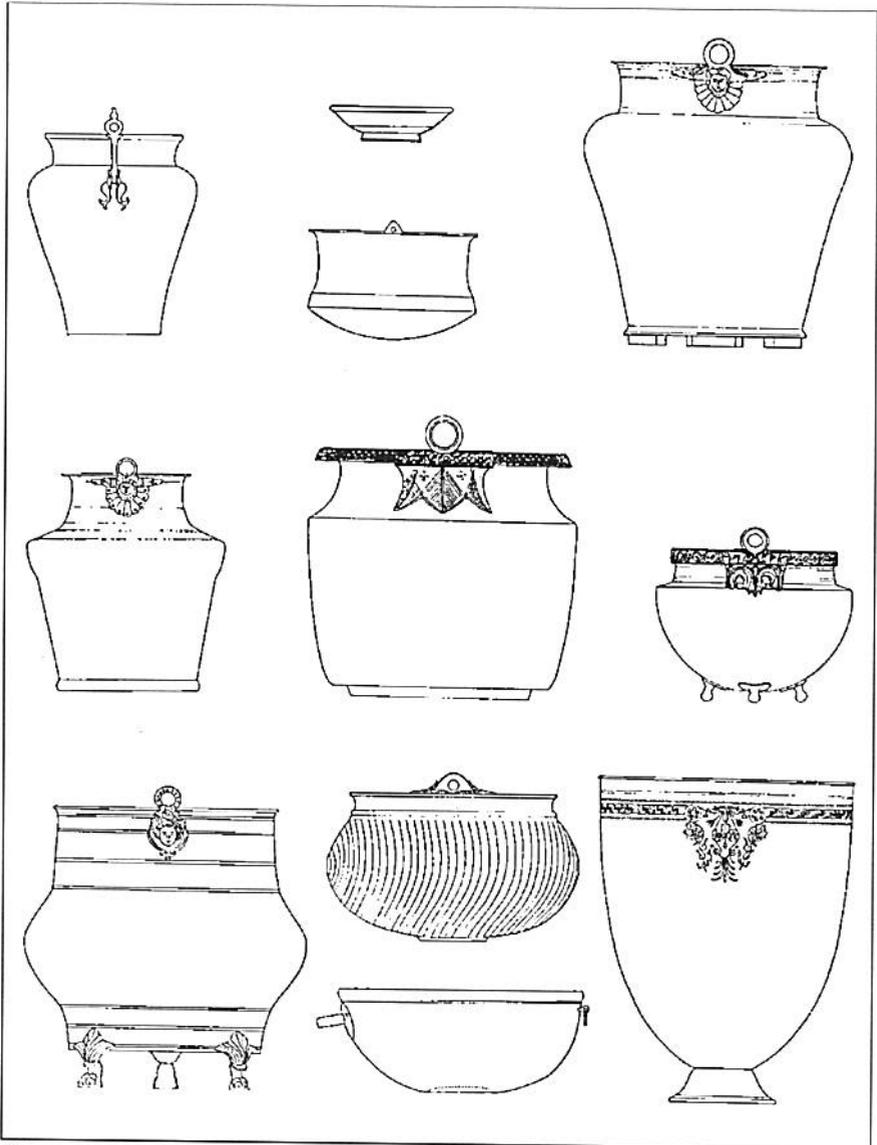


Figura 10 – Tipologia das vasilhas de bronzes romanas exportadas para a Europa do norte. H.J. Eggers “L’exportazione di oggetti artistici e il commercio romano oltre le frontiere dell’impero” in *Arte Romana e Commercio Artistico Oltre i Confini*. Estratto dal vol. VI della *Enciclopedia dell’Arte Antica Classica e Orientale*, dir. R. Bianchi Bandinelli e G. Becatti. Roma, 1965, Fig. 60.

Bibliografia

- BAUDRILLARD, J. A moral dos objetos. Função-signo e lógica de classe. *Semiologia dos Objetos*, Coleção Novas Perspectivas em Comunicação / 4, Petrópolis, Editora Vozes Ltda, 1972, pp. 42-87.
- BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Memória e Sociedade, Lisboa, DIFEL, 1989, 3a. Ed.
- ELLIS, S.P. Power, Architecture and Decor: How the Late Roman Aristocrat Appeared to His Guests. Elaine K. Gazda (Ed.) *Roman Art in the Private Sphere*. New Perspectives on the Architecture and decor of the Domus, Villa, and Insula. Ann Arbor, The university of Michigan Press, 1991, pp. 117-137.
- GAZDA, E.K. (Ed.) *Roman Art in the Private Sphere*. New Perspectives on the Architecture and decor of the Domus, Villa, and Insula. Introduction. Ann Arbor, The university of Michigan Press, 1991, pp. 1-24.
- HASELGROVE, C. Culture process on the periphery: Belgic Gaul and Rome during the late Republic and early Empire. Michael Rowlands; Mogens Larsen; Kristian Kristiansen (Eds.) *Centre and periphery in the ancient world*. New Directions in Archaeology. Cambridge, London, Cambridge University Press, 1987, pp. 124-140.
- HEDEAGER, L. Empire, frontier and the barbarian hinterland: Rome and northern Europe from AD 1-400. Michael Rowlands; Mogens Larsen; Kristian Kristiansen (Eds.) *Centre and periphery in the ancient world*. New Directions in Archaeology. Cambridge, London, Cambridge University Press, 1987, pp. 125-140.
- VEBLÉN, Th. *The theory of the leisure class*. New York, Kelley, 1965.
- WELLS, P.S. Tradition, Identity, and Change beyond the Roman Frontier. Edward M. Schortman; Patricia A. Urban (Eds.) *Resources, Power, and Interregional Interaction*. New York, London, Plenum Press, 1992, pp. 175-188.
- ZANKER, P. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Translated by Alan Shapiro. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1990.

POLÍTICA E RISO EM POMPÉIA: ENSAIO SOBRE A CRÍTICA SOCIAL POPULAR

Pedro Paulo A. Funari*

Introdução: Riso e Política

A política é o campo das relações de poder, originalmente no interior da cidade, entendida como “vida em comunidade”¹. Há dois aspectos deste poder político, sua face de força bruta e material que se impõe por meios físicos, aquilo que os gregos denominavam *krátos*², assim como havia o poder derivado do prestígio e da autoridade, a *arkhê*³. Uma diferenciação semelhante ocorria na terminologia latina, que opunha *imperium* a *auctoritas* e *potestas*, pois *imperium* referia-se a forçar alguém a fazer alguma coisa⁴, enquanto o poder derivado da aceitação social era a

* Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, C. Postal 6110, Campinas, 13081-970, SP, fax 55 19 289 33 27, pedrofunari @sti.com.br; pesquisador do CNPq.

¹ Cf. Aristóteles, Pol. 1, 1253^a3: *ánthropos physei politikòn zōon*; Ar., História Animalium 488^a7: *politikà d'estín, hōs hén ti kai koinòn gígnetai pánton tò érgon*.

² Já em Homero, significava força física (cf. Il, 7, 142: *épephne dóloi ouí ti krátei ge*) e a expressão *katà krátos*, com o sentido de “com toda força”, demonstra a permanência do sentido material do termo.

³ O termo significa “origem” e, por derivação, “poder” que deriva do reconhecimento social da primazia (cf. Aristóteles, Pol., 1284b2: *genéstai ep'arkhês*).

⁴ Cf. Plaut. Bacch. 3,3,55: *obsequens obediensque est mori atque imperiis patris*; cf. Tácito, Anais, 3,69: *nec utendum imperio ubi legibus agi possit*; a brutalidade física associada a *imperium*, pode ser avaliada pelo uso de expressões relativas ao medo que causava nos submetidos, como, por exemplo, em

*auctoritas*⁵ e a *potestas*, o poder estabelecido pelas leis e normas sociais, não absoluto e físico⁶. Estas diferenças devem ser levadas em conta, quando buscamos estudar a política na Antiguidade, pois quando se investiga uma sociedade impõe-se compreender como se organizavam os campos semânticos e quais os motivos de se utilizarem termos específicos, como lembra Christian Meier, citando Bertold Brecht⁷. Neste ensaio, não tratarei senão da política em seu sentido social, relativo ao prestígio, a partir da crítica social ao poder que advém do riso.

Há tempos, Henri Bergson começava seu livro clássico sobre o riso, lembrando que “para compreender o riso, impõe-se situá-lo em seu meio natural, que é a sociedade; é, principalmente, necessário determinar sua função útil, que é uma função social”⁸. Desde o século XIX, já se estudou bastante as expressões cômicas dos antigos, sobretudo a partir de análises mais ou menos exaustivas dos autores antigos e, ainda que reste estudá-la segundo as teorias mais recentes, as fontes literárias antigas são

Cícero, De lege agraria, 2,16,45: *quid censetis, cum xuii cum imperio, cum fascibus, cum illa delecta finitorum iuuentute per totum orbem terrarum vagabantur, quo tandem animo, quo metu, quo periculo, miseris nationes futuras?*

⁵ *Auctoritas*, derivado do verbo “aumentar”, refere-se à influência social de um indivíduo; cf. Cíc. De amicitia, 4,13: *antiquorum auctoritas*.

⁶ Dig. 50,16,215: *potestatis verbo plurima significantur: in persona magistratum imperium: in persona liberorum patria potestas: in persona servi dominium...*

⁷ Christian Meier, Die Wissenschaft des Historikers und die Verantwortung der Zeitgenossen, In AA.VV., *Entstehung des Begriffs “Demokratie”*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 186: *der Historiker entnimmt seiner Zeit notgedrungen die Worte, in denen er sich ausdrückt, selbst wenn er sich noch so sehr in “quelleneigener Begriffssprache” tummelt. Dabei wie es notwendig, dass er prüft, ob sie passen, häufig, ob sie noch passen, und damit ist er dann schon auf dem Feld gegenwärtiger Sprach- und Sachkritik. In seiner Zeit, in der die Dinge auf ihre Weise einfach lagen, 1934, hat Brecht gesagt: “Wer in unserer Zeit statt Volk Bevölkerung und statt Boden Landbesitz sagt, unterstützt schon viele Lügen nicht”.*

⁸ Henri Bergson, *Le rire, essai sur la signification du comique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p.6: *pour comprendre le rire, il faut le replacer dans son milieu naturel, qui est la société; il faut surtout en déterminer la fonction utile, qui est une fonction sociale.*

bem conhecidas. Insiste-se, agora, em estudar os problemas, antes que reapresentar a evidência da tradição textual⁹. Como arqueólogo, historiador e epigrafista, parece-me que há toda uma categoria de documentação antiga pouco explorada: as inscrições pompeianas, os grafites cuja importância não pode ser negligenciada, pois revelam os sentimentos dos romanos mais humildes¹⁰. Os pobres, tão pouco visíveis na literatura antiga¹¹, apresentam-se, de forma direta, nessas manifestações parietais. Assim meu objetivo, neste artigo, consiste em discutir alguns grafites em uma perspectiva que busca demonstrar como o riso se liga à exageração e à crítica ao poder¹². A mobilização de uma documentação original visa propor uma nova interpretação sobre a relação entre riso e poder¹³, entre as classes baixas romanas.

Marcel Mauss já havia definido o popular como “tudo o que não é oficial”, enquanto Mikhail Bakhtin propôs que a cultura popular seja caracterizada pelas brincadeiras – o riso cômico (*narodnii smekh*) – bem como por insultos mágicos¹⁴. Esta cultura popular não pode ser conside-

⁹ Cf. Marie-Laurence Desclos, Programme Scientifique, *Colloque International “Le rire chez les anciens”*, Grenoble, 1997.

¹⁰ Jean-Pierre Cèbe, *La Caricature et la Parodie dans le Monde Romain antique des origines à Juvenal*, Paris, De Boccard, 1966, p. 372.

¹¹ Cf. Thomas Wiedemann, *Servi senes: the role of old slaves at Rome*, *Polis*, 1996, 8, p. 282.

¹² Cf. Pedro Paulo A. Funari, *Graphic caricature and the ethos of ordinary people at Pompeii*, *Journal of European Archaeology*, 1993, 1,2, pp. 133-150.

¹³ À maneira, propriamente, histórica, como ressalta Heinz Dieter Kittsteiner, citando Kant: *der Historiker gibt nur Kunde vom Einzelnen, sein Wissen ist – wie noch Kant sagt – “cognitio ex datis”. Der Philosoph denkt “theoretisch”; darin klingt mit, dass er sich mit Gegenständen beschäftigt, die aufgrund von Gesetzmässigkeiten so und nicht anders sind; sein Wissen ist “cognitio ex principiis”*, em *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Kulturgeschichte?*, *Geschichte und Gesellschaft*, 23, 1997, 1, p. 6.

¹⁴ Mikhail Bakhtine, *L’oeuvre de François Rabelais et la culture populaire du Moyen-âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 19-25; cf. Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on perception and communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 1033.

rada como simples redução empobrecida da cultura erudita, como se faz com frequência¹⁵, e parece mais útil considerar as culturas populares e eruditas como expressões interdependentes mas diferentes¹⁶. Não há, entretanto, um definição ontológica da cultura popular em geral, ainda que Benedetto Croce tenha pensado que fosse possível distinguir a elaboração e a reflexão eruditas do imediatismo e simplicidade do popular¹⁷. A noção do popular é, assim, fluida e, talvez, uma generalização possível seja, justamente, a exageração expressiva, como se nota pelos pleonasmos, tão populares. Neste artigo, trato, tanto de mensagens verbais como de desenhos que induzem ao riso e à crítica social.

Riso e Poder nas Paredes Pompeianas: palavras, desenhos e críticas

Há, em Pompéia, inscrições mais ou menos cômicas, compreensíveis porque não dependem diretamente de nosso conhecimento dos contextos específicos, hoje perdidos. Muitas vezes, o sorriso é o resultado de uma situação antes hipotética, ainda que enraizada nas preocupações tipicamente populares, como são os assuntos de taberna. Assim, um grafito informa que:

¹⁵ Sobre isto, cf. P.P.A.Funari, *La Cultura Popular en la Antigüedad Clásica*, Écija, Editorial Sol, 1991, pp. 13-14; a noção de degradação é ainda muito generalizada, veja-se o exemplo recente de R.A. Tybout, Domestic shrines and “popular painting”: style and social context, *Journal of Roman Archaeology*, 9, 1996, p. 368.

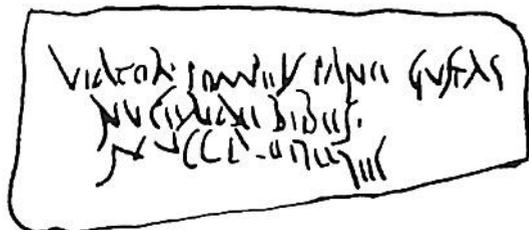
¹⁶ Carlo Ginsburg, An interview to Keith Luria and Romulo Gandolfo, *Radical History Review*, 1986, 39, p. 108; cf. Bruce G. Trigger, Hyperrelativism, responsibility, and the social sciences, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 1989, 26, 5, p. 786.

¹⁷ Benedetto Croce, *Poesia, storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'autore*. Nápoles, Ricciardi, s.d., p. 345.

CIL¹⁸ IV 3948
Talia te fallant
Utinam mendacia copo
Tu vedes acuam et
*Bibes ipse merum*¹⁹

“Chega de mentiras, taberneiro: você vende água, mas você mesmo bebe vinho!”²⁰. De maneira semelhante, encontra-se uma outra inscrição sobre o vinho mas, desta vez, trata-se de uma crítica mais genérica aos famosos produtores vinícolas pompeianos²¹:

CIL IV 8903
*Viator Pompeis pane*²²
gustas
Nuceriae bibes
Nucer..



“Passante, em Pompéia você saboreia o pão, beba o vinho em Nuceriae”. Esta “carta engraçada”, nas palavras de Matteo della Corte²³, joga com o orgulho dos pompeianos, tratando de um tema tipicamente de interesse popular. Da mesma maneira, lemos:

¹⁸ Abreviatura usual do *Corpus Inscriptionum Latinarum*, obra que compila as inscrições latinas.

¹⁹ As transcrições seguem as grafias originais.

²⁰ Cf. Petronio, 39,12; Marcello Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei*, Nápoles, Bibliopolis, 1979, p. 229.

²¹ Cf. D.P.S. Peacock & D.F. Williams, *Amphorae and the Roman Economy*, Londres, Longman, 1986, pp. 3, 24-26, 28, 39, 52, 74, 84, 87, 94, 96, 109, 166-7, 173, 176-7, 214.

²² Aqui, como em outros exemplos, pode notar-se a ausência do *-m* do acusativo, demonstrando a origem popular do autor.

²³ CIL IV 8903: *epistula icosa*, como define o editor do CIL IV.

CIL IV 4957

*Miximus in lecto, fateor, peccauimus, hospes.
Si dices quare: nulla matella fuit.*

4957

“Urinamos na cama, confesso, cometemos uma falta, hospedeiro. Se você pergunta a razão, é porque não havia pinico!”. As três mensagens criticam, pois, um comerciante, os produtores de vinho e o dono de uma hospedaria. Havia críticas sociais mais contundentes e diretas, como esta inscrição sobre um cavaleiro romano:

CIL IV 4533

*G. Hadius Ventrío
Eques natus romanus inter
Beta et brassica²⁴*

4533

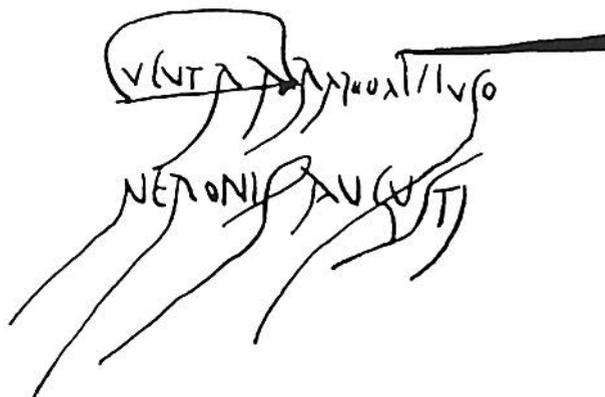
“G. Hadius Ventrío, cavaleiro romano de nascimento, entre a acelga e o repolho”, alusão às conseqüências digestivas desses alimentos e que lembram a preocupação de um personagem de origem servil, Trimal-

²⁴ Note-se a ausência de *-m*, do acusativo, novamente denunciando o caráter popular da inscrição.

cião²⁵. A crítica social ao *natus* (“de nascimento”) não pode ser subestimada, considerando o valor atribuído ao *status* da herança da situação social, que implicava que não se havia comprado sua posição social²⁶. As críticas aos poderosos podia atingir o ápice do poder, como no caso de uma irônica referência ao próprio imperador:

CIL IV 8075

*Cucuta ab rationibus
Neronis Augusti*



“O ministro de finanças de Nero Augusto é o veneno”, alusão à prática de induzir que homens de posses se suicidassem e deixassem suas fortunas para o próprio imperador. Na mesma linha, também os potentados locais mereciam críticas, como é o caso de Rufo²⁷, um personagem de

²⁵ Sobre a digestão em Petronio, ver Peter Toohey, *Trimalchio's constipation: periodization madness, eros, and time*, in Mark Golden e Peter Toohey, *Inventing Ancient Culture*, Londres, Routledge, 1997, pp. 50-65.

²⁶ Compare-se com a passagem referente à prisão de Paulo, em Atos dos Apóstolos, 22, 25-29: “Depois de o amarrarem com as correias, Paulo observou ao centurião presente: “Ser-vos-á lícito açoitar um cidadão romano, ainda mais sem ter sido condenado?”. A estas palavras, o centurião foi ter com o tribuno para preveni-lo: “Que vais fazer? Este homem é cidadão romano!”. Vindo então o tribuno, perguntou a Paulo: “Dize-me: tu és cidadão romano?”. “Sim”, respondeu ele. O tribuno retomou: “Precisei de um vultoso capital para adquirir esta cidadania”. “Pois eu, disse Paulo, a tenho de nascimento”. Imediatamente se afastaram dele os que iam torturá-lo. O próprio tribuno teve receio, ao reconhecer que era um cidadão romano e que mesmo assim o havia acorrentado.”

²⁷ Cf. Michael Grant, *Cities of the Vesuvius*, Hardmonsworth, Penguin, 1979, p. 205.

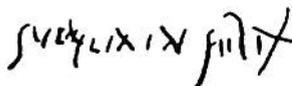
importante família da elite pompeiana²⁸, retratado de forma caricatural, com traços risíveis ressaltados, como a calvície, a orelhinha, os lábios de desdentado²⁹:

“Este é Rufo”. Ou, ainda, atingia-se um personagem histórico, Sulla, responsável pela criação de uma colônia de cidadãos romanos, em Pompéia, e cujos veteranos instalaram-se na cidade, na década de 70 a.C., e passaram a ocupar lugares de destaque na vida social³⁰:




CIL IV 9226

Rufus est



CIL IV 9099

Sulla felix? Infelix!

“Sulla era sortudo e felix? Era azarado e infeliz!”, um jogo de palavras com o epíteto do general romano, que se dizia *felix* para que angariasse o apoio de seus soldados, atraídos pela sorte e a felicidade, sentido da palavra *felix*.

²⁸ Sobre esta família, consulte-se Matteo della Corte, *Case ed abitanti di Pompei*, Roma, l’Erma, 1954; Robert Etienne, *La vida cotidiana en Pompeya*, Madri, Aguilar, 1970; J.L. Franklin Jr, *Pompeii: the electoral programmata, campaigns and politics, AD 71-79*. Roma, American Academy, 1980, *passim*.

²⁹ Cf. P.P.A.Funari, El carácter popular de la caricatura pompeyana, *Gerión*, 1983, 11, pp.153-173.

³⁰ Cf. Fausto Zevi, Pompei dalla città sannitica alla colonia sillana: per un’interpretazione dei dati archeologici, In *Les élites municipales de l’Italie péninsulaire des Gracques à Néron*, Nápoles-Roma, École Française de Rome, 1996, pp. 125-138.

Outra categoria de críticas baseadas na exageração refere-se àquelas de cunho sexual³¹, intimamente relacionado ao poder, em uma sociedade patriarcal como a romana³². Assim:

CIL IV 10150

Cum dedusisti octies, tibi superat, ut habeas sedecies. Coponium fecisti. Cretaria fecisti. Salsamentaria fecisti. Pistorium fecisti. Agricola fuisti. Aere minutaria fecisti. Propola fuisti. Laguncularia nunc facis. Si cumnum linxseris, consummaris omnia.

(CUM DEDUSISTI OCTIES) TIBI SUPERAT) UT HABEAS SEDECIES) COPONIUM FECISTI) CRETARIA FECISTI) SALSAMENTARIA FECISTI) PISTORIUM FECISTI) AGRICOLA FUISTI) AERE MINUTARIA FECISTI) PROPOLA FUISTI) LAGUNCULARIA NUNC FACIS) SI CUMNUM LINXSERIS) CONSUMMARIS OMNIA)

“... completou já oito vezes, você superará dezesseis. Trabalhou como taberneiro; trabalhou como oleiro, salameiro, padeiro, agricultor, bronzista de quinquilharias, vendedor ambulante; agora é oleiro de vasiños. Para completar, só falta praticar o cunilíngua”³³.

Ou ainda:

³¹ Sobre os *carmina ludicra* e as inscrições pompeianas, ver Marc Mayer, Mònica Miró e Javier Velaza, *Litterae in titulis, tituli in litteris, elements per a l'estudi de la interpretacció entre Epigrafia i literatura en el món romà*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1998, p. 56 e seguintes.

³² Cf. Nancy Sorkin Rabinowitz & Amy Richlin (orgs), *Feminist Theory and the Classics*, Nova Iorque, Routledge, 1993.

³³ Cf. P.P.A.Funari, *Cultura Popular na Antigüidade Clássica*, São Paulo, Contexto, 1989, p. 31, com tradução ligeiramente diversa.

CIL IV 8767
 Floronius
 Binet ac miles
 Leg.iii hic
 Fuit, neque
 Mulieres
 Scierunt, nisi
 Paucae, et
 Ses, erunt

FLORONIV/-
 BINET AC MILES
 LEG. III HIC
 FUIT. NEQUE
 MULIERES
 SCIERUNT NISI
 PAUCAE ET
 SESE ERUNT

Esta inscrição foi interpretada de diversas formas pelos autores que a estudaram. Herescu³⁴ leu suas linhas finais como *hic fuit neque mulieres scierunt nisi paucae sederunt*, “passou por aqui, mas as mulheres não perceberam, à exceção de algumas, e elas sentaram”, em sentido erótico³⁵. Contudo, parece-me paleograficamente difícil aceitar a sugestão de Herescu e, além disso, pode-se questionar se *sedere*, em sentido erótico, apareceria nas paredes de Pompéia, quando, normalmente, expressava-se o ato sexual de maneira muito mais crua e direta, com o verbo *futuere*³⁶. Considero, pois, mais razoável uma interpretação diversa, como uma zombaria machista: “Florônio, ganhão e soldado da sétima legião, esteve aqui (sc. nesta taberna), mas as mulheres não notaram sua presença... contudo, eram apenas seis, poucas para um ganhão como este”. Poder-se-ia dizer que o sorriso que resultaria da leitura desta inscrição tinha, ainda, um caráter apotropaico, a julgar por outras referências parecidas, estudadas em outro lugar³⁷. Estas inscrições engraçadas, com conotação

³⁴ N.J. Herescu, Sur le sens “érotique” de *sedere*, *Glotta*, 1969, 38, pp. 125-134.

³⁵ Cf. Petronio, 126,10: *ego etiam si ancilla sum, nunquam tamen nisi in equestribus sedeo*, “eu, ainda que seja uma escrava, não sento senão com cavaleiros”.

³⁶ Cf. John N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, Londres, Duckworth, 1987, *passim*.

³⁷ Sobre esta inscrição e seu caráter apotropaico, veja-se a literatura anterior citada e os argumentos em P.P.A. Funari, Apotropaic symbolism at Pompeii: a reading of the graffiti evidence, *Revista de História*, 1995, 132, pp. 9-17.

sexual, eram as mais populares em Pompéia e relacionam-se, de uma forma ou de outra, às relações de poder, pois em uma sociedade clivada pelas assimetrias entre os gêneros, o riso era um mecanismo de exercício de contrapoder.

Em diversos casos, o riso era o resultado do caráter visual da mensagem, ainda que se possa supor que as imagens pudessem ser faladas ou completadas por gestos. É o caso da inscrição seguinte:

CIL IV 4498
 Thyas.
 Noli. Amare
 Fortunatu
 (phallus)³⁸
 Vale.



Pode supor-se que o pênis, símbolo do poder masculino, podia ser lido como uma palavra, mais ou menos chula (*uerpa*, *mentula*, *phallus*), ou como um gesto obsceno. A tradução poderia ser algo como: “Thyas não quis amar Fortunato; saudação do seu pênis!”. Naturalmente, não se sabe se a palavra empregada, *uerpa*, *mentula* ou *phallus*, estaria no nominativo ou no acusativo e, assim, deve admitir-se, também, outra leitura: “Thyas, tome o pênis”. De toda forma, a relação entre riso e poder está clara.

Utilizava-se, ainda, de desenhos cômicos, alguns com mensagens escritas adicionadas, recolhidas no *Corpus Inscriptionum Latinarum*, como a caricatura³⁹ que segue:

³⁸ Ou *phallum*.

³⁹ Sobre as caricaturas e suas funções, veja-se Dominique Noguez, *Petite rhétorique de poche. Pour servir à la lecture des dessins dit “d’humour”, Revue d’Ésthetique*, 1974, 34, pp. 107-137, particularmente, p. 134.

CIL IV 10008
Amarantho sal(utem)
Sal(utem)



Trata-se de uma comparação entre um belo jovem, à esquerda, e um feio homúnculo. Na maioria dos casos, são caricaturas também sexuais, mas sempre cômicas e relacionadas ao poder masculino:

CIL IV 10222
Promus felator



Ou ainda,

Peregrinus





Nasso Fadius



Desenho anônimo⁴⁰

⁴⁰ Desenhos sem inscrições não foram publicados no *Corpus Inscriptionum Latinarum*, mas, recentemente, Francesco Paolo Vivolo publicou muitos deles em seu *Pompei, i graffiti figurati*, Nápoles, Bastogi, 1993; o desenho, aqui publicado, encontra-se referido às páginas 168 e 177. Um estudo destes desenhos encontra-se em Wagner Montanhini, *O Simbolismo visual dos grafites na Epi-*

Estas caricaturas dependiam da exageração de alguns traços físicos risíveis, como a calvície⁴¹, os cabelos mal penteados⁴², lábios muito finos⁴³, nariz muito grande⁴⁴, enquanto outros traços eram engraçados por sua associação com a efeminação, como as orelhinhas⁴⁵. Em todos os casos, estes atributos ligam-se ao poder, pois calvície denota a autoridade derivada da idade, assim como o narigão, o queixo pronunciado, de forma que o exagero destes atributos deve-se à busca de criticar os poderosos. Os grafites aqui estudados podem ser divididos em dois grandes grupos: aqueles que criticam indivíduos e os grupos sociais em que se situam e aqueles, de caráter sexual, que se referem às relações de poder, em um contexto de oposição entre homens e homens, e entre homens e mulheres. Isto fica mais claro no quadro a seguir:

RISO E PODER

CRÍTICA A INDÍVIDUOS COM PODER:

CIL IV 8075 (Imperador)

CIL IV 9226 (Rufo, um homem da elite local)

CIL IV 4533 (G. Hadius Ventrío, um equestre)

CRÍTICA A INDÍVIDUOS QUE REPRESENTAM CATEGORIAS SOCIAIS:

CIL IV 3948 (Taberneiro)

CIL IV 8903 (Taberneiros pompeianos)

CIL IV 4957 (Donos de hospedarias pompeianas)

CIL IV 8903 (Vinicultores pompeianos)

grafia latina popular pompeiana (50-79 d.C.), Assis, UNESP, 1994, dissertação de mestrado inédita; resumo em *Pós-História*, 1996,4, pp. 265-266.

⁴¹ Cf. Petrónio, 27; Suet., Galb., 20.

⁴² Cf. Ter. Heauto.2,3,49: *capillus passus, prolixus, circum caput reiectus negligenter*.

⁴³ Cf. Hier. Ep. 7,5: *similem habent labra lactugam*.

⁴⁴ Cf. Mart.2,54,5: *nil nasutius hac maligniusque*; cf. Mart.12,37,1.

⁴⁵ Cf. Cic.Q.Fr.2,14,1,4.

CIL IV 10150 (Diversas categorias sociais de tipo liberal)

CRÍTICA DE HOMENS A MULHERES

CIL IV 8767 (Seis mulheres que freqüentavam uma taberna)

CIL IV 4498 (Thyas)

CRÍTICA DE HOMENS A OUTROS HOMENS

CIL IV 10008 (Amaranto)

CIL IV 10222 (Promo)

Peregrino

Nasso Fádio

Anônimo

As relações humorísticas podem ser encaradas como produtos de relações de poder e de sua contestação⁴⁶, atuando como uma verdadeira “chave para abrir os significados guardados pelos grupos sociais”⁴⁷. Em uma pequena cidade romana como Pompéia, o uso das paredes para questionar as relações políticas, no sentido adotado neste artigo, permite observar que, mesmo os humildes, podiam se manifestar sobre as relações de poder e o faziam com regularidade. Suas investidas irônicas, por vezes toscas e utilizando-se de um latim muito próximo da língua falada, não deixa dúvidas quanto a sua vivência popular. As críticas alcançavam os mais importantes dignitários, como o próprio imperador, mas eram os micro-poderes locais a merecerem maior interesse e a sofrerem maiores críticas. Longe de serem passivos, reprodutores da ideologia dominante, imitadores dos padrões da elite, as críticas ao poder afloram, nas paredes de Pompéia, em expressões humildes, mas nem por isso menos representativas de uma grande maioria.

⁴⁶ T. Caplow, *Two against one: coalitions in triads*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1968, *passim*.

⁴⁷ D. Cheatwood, *Sociability and the sociology of humour*, *Sociology and Social Research*, April 1983, 67,3, pp. 324-338.

Agradecimentos

Agradeço aos colegas Marie-Laurence Desclos, Marc Mayer e Jean Paul Molinari, ainda que a responsabilidade restrinja-se ao autor. Devo mencionar, ainda, o apoio do CNPq (processo 306002/88-4).

ÉTICA E AMBIGÜIDADE NO PRINCIPADO DE NERO

*Norberto Luiz Guarinelo**
*Fábio Duarte Joly***

A existência de uma ética política sob o Império Romano é um tema controverso. Predomina, em nosso senso comum, a idéia de que o governo dos imperadores de Roma exercia-se sobre uma sociedade decadente, apática, viciada, sujeita aos desmandos pessoais, aos caprichos e mesmo à loucura desvairada de tiranos absolutos e sem limites. Mas essa visão é, na verdade, um mito que cultivamos sem criticar. Nosso objetivo nesse artigo será, precisamente, o de mostrar a existência de éticas políticas concretas e efetivas, e para tanto, escolhemos como campo de prova o agitado, controvertido, mas relativamente bem documentado governo de Nero.

Antes de entrarmos propriamente no tema, é necessário tecermos algumas considerações sobre o modo como a questão mais ampla da ética política será encarada aqui, a começar pelo próprio título deste artigo. Ética e ambigüidade parecem termos quase contrapostos, sobretudo se considerarmos ética como um padrão de juízos sobre a conduta humana, formando uma doutrina, um sistema ético de valor universal. Uma doutrina, portanto, para a qual não exista ambigüidade, ou antes, cuja função seja, precisamente, a de expulsar a ambigüidade através de juízos perfei-

* Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências e História, Universidade de São Paulo.

** Programa de Pós-graduação em História, Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências e História, Universidade de São Paulo.

tos e universais. É preciso ressaltar que o ponto de vista aqui adotado é radicalmente diverso. Não há uma ética, mas éticas, socialmente produzidas, que atuam, de modo mais ou menos elaborado e sistemático, na definição dos fins sociais, em nosso caso dos fins políticos, e dos meios adequados para atingi-los¹. Nesse sentido, as éticas respondem sempre às necessidades de seu tempo e podem ser mais ou menos consensuais, podem atuar como convenções compartilhadas ou com força de lei, mas podem, igualmente, ser abertamente conflituosas e contrastantes.

Aceitos esses pressupostos, deles decorrem algumas conseqüências que serão importantes para nós. Em primeiro lugar, não há um padrão ético universal que nos permita julgar outros padrões ou éticas como bons ou maus, melhores ou piores. Em seguida, a ética, ou antes, as éticas, mudam com o tempo, seguindo ou canalizando as mudanças na própria sociedade e na definição dos fins coletivos. Sendo socialmente imbricadas, é possível a convivência de várias éticas políticas num dado momento. Por fim, o próprio sentido do termo “ética” pode variar segundo a época ou, num mesmo momento, segundo o grupo social que a formule. A questão da ética política no Principado deve, portanto, ser entendida em seus próprios termos e não nos nossos. Nesse sentido, as éticas políticas que pudermos identificar terão que ser analisadas sob o pano de fundo do sistema de poder sob o Principado, ou seja, pela ótica dos vários grupos que detinham parcelas do poder, que influenciavam na formulação de seus fins, ou que tinham interesse em sua definição.

A visão contemporânea sobre a estrutura de poder no Império Romano à época do Principado parece fazer eco à famosa afirmação de Moses Finley de que a política, como tal, teria morrido com o nascimento do Principado². O fim das assembléias populares, a submissão do Senado e a centralização do poder nas mãos do imperador teriam posto fim, não apenas ao debate e à disputa, mas a todas as formas públicas de exercício do

¹ Para uma discussão sobre os sentidos do termo ética veja-se Chauí, M. “Público, Privado, Despotismo”, In: NOVAES, A (org.), *Ética*, São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 345.

² FINLEY, M. I. *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 52.

poder. Após Augusto, a esfera pública teria sido absorvida numa malha de relações particulares de amizade, clientelismo e patronato que se estenderia do imperador ao conjunto da população, passando pelos membros da corte imperial, pelos senadores, pela ordem equestre, pelas oligarquias municipais, pelas elites provinciais até chegar às plebes urbanas e rurais³. Na impossibilidade de se definirem fins coletivos, as relações pessoais, privadas, comandariam uma rede de favores e retribuições, individualizando as demandas sociais, antes coletivas, e aniquilando a esfera do político. O Estado imperial teria se tornado uma dominação patrimonial, dependente do arbítrio pessoal do monarca. A “política” no Principado estaria, assim, restrita à obtenção de benefícios imperiais, dos quais resultariam prestígio social e riqueza, criando um sistema próprio de competição pelo poder, estruturado em torno da proximidade ou distância em relação ao imperador⁴. Uma ética política seria impensável para essa concepção, sendo substituída por uma ética do privado, caracterizada por regras de precedência e pelo comportamento adequado aos laços de amizade, entre iguais, ou de patronato, entre superiores e inferiores.

Como explicar, no entanto, que o poder imperial continuasse a se expressar através de uma linguagem propriamente política, fundando-se na soberania do Senado e do povo de Roma e em instituições aparentemente públicas, como as magistraturas e o próprio Senado? Para a visão hoje predominante, o tenso relacionamento entre Senado, magistrados e imperador esconderia, não uma repartição institucionalizada do poder, e sim uma realidade conscientemente ocultada: o fato de que o Principado seria uma monarquia absoluta com roupagens republicanas, um poder

³ WALLACE-HADRILL, A. Patronage in Roman Society: from Republic to Empire, In: WALLACE-HADRILL, A. (ed.) *Patronage in Ancient Society*, Londres, Routledge, 1990, pp. 80-1.

⁴ SALLER, R. P. *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 126. Wallace-Hadrill, analisando “a sociedade de corte” do Principado, afirma que: “a distribuição de poder numa sociedade monárquica tende a corresponder à distribuição do acesso ao governante”; (Wallace-Hadrill, A, *The Imperial Court*, In: *Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 289.)

total e pessoal que não assumia seu verdadeiro caráter⁵. Pelo contrário, teria criado a imagem de uma aparente partilha do poder, resultando numa disjunção, extremamente ambígua, entre realidade e aparência, ação e palavra, entre uma ética implícita, jamais exposta, e uma outra, explícita porém dissimulada⁶. Dos princípios republicanos esta guardaria apenas a forma, não seu conteúdo - a *libertas* definitivamente sepultada -, dando lugar a um tortuoso jogo de subentendidos, de adulações vergonhosas, de servilismo. Imperador e Senado adotariam, assim, uma ética ambígua, na qual uma aparência pública esconderia a essência privada do poder. Os sucessivos governos imperiais diferenciaram-se, desta maneira, apenas na escolha dos meios. O bom imperador manteria as aparências republicanas de uma esfera pública ainda efetiva, enquanto o mau, o tirano, exporia a nu a verdadeira essência do regime: uma visão do Principado com claros tons taciteanos⁷.

⁵ Cf. JACQUES, F. & SCHEID, J. *Roma e il suo Impero: istituzioni, economia, religione*, Roma, Laterza, 1992, p. 10. Esta interpretação é particularmente corrente nos estudos sobre a ideologia imperial, para os quais a ideologia teria o papel de camuflar a ambigüidade no campo político, legitimando o poder imperial aos olhos da elite e da população em geral (ver bibliografia comentada por PETIT, P. *Histoire Générale de l'Empire Romain*, Vol. I. Paris, Éditions du Seuil, 1974, pp. 33-5).

⁶ Alguns autores, como Vasily Rudich, chegam a afirmar que o período Júlio-Cláudio e, em especial, o Principado de Nero, foram “a época da dissimulação”, sendo esta última a estratégia fundamental para o sucesso político (*Political Dissidence under Nero: the price of dissimulation*, Londres, Routledge, 1993, p. xxii).

⁷ A principal passagem taciteana usada para sustentar esta idéia encontra-se em *Anais*, I, 10, 8-13, 5. Trata-se do debate entre Tibério e o Senado logo após sua ascensão em 14, no qual o imperador recusa o poder absoluto e o Senado exorta-o a assumi-lo. Este episódio é considerado pela maioria da historiografia como um exemplo da hipocrisia imperial e da falsidade em que se apóia o Principado (visão esta que se mantém nos últimos estudos sobre Tácito: vejam-se MARTIN, R., *Tacitus*, Londres, Bristol Classical Press, 1994, p. 113; SINCLAIR, P., *Tacitus the sententious historian: a sociology of rhetoric in Annales 1-6*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press 1995, p. 82). Esta interpretação, no entanto, foi recentemente demolida por A. J. Woodman (Tacitus on Tiberius' accession. In WOODMAN, A. J. *Tacitus reviewed*,

Esta visão do poder sob os imperadores é, a nosso ver, simplista e inaceitável. As fontes disponíveis, e até mesmo Tácito, deixam entrever a existência de um espaço público efetivo, ao qual se apresentavam demandas concretas e coletivas, através de um jogo político complexo, do qual participavam, com diferente intensidade, grupos diversos, cada qual com seus próprios objetivos e meios, sua própria definição dos fins desejáveis, suas éticas políticas mais ou menos sistematizadas. Por mais centralizado que fosse o poder imperial, não era absoluto mas, em grande medida, delegado e compartilhado. O próprio Senado era um parceiro importante, que detinha poder, mesmo que subordinado, tanto como instituição, com suas atribuições específicas, quanto como poder individual de seus membros, que monopolizavam as principais magistraturas civis e militares do Império⁸. Não devemos considerar, por outro lado, que o Senado fosse um órgão monolítico, que se opusesse em bloco ao poder imperial e com ele dançasse sob o ritmo da dissimulação, mas sim uma instituição na qual se defrontavam grupos distintos, lutando para ampliar seu arco de influência e para definir os fins do poder. Como veremos, não é possível aceitar que o campo político fosse perpassado, exclusivamente, por uma ética do privado, ou por uma falsa e ambígua ética da dissimulação.

Esse jogo complexo, como dissemos, não se resumia à oposição binária entre Senado e imperador, mas abrangia outros grupos sociais, uns mais, outros menos organizados, com distintos graus de influência política e diferentes instrumentos de manifestação. Não é fácil dar uma idéia desses grupos, dada sua fluidez. Um exemplo sugestivo dessa diversidade pode ser encontrado no próprio Tácito, tanto no início de suas *Histórias* (I, 4-11), onde elabora uma análise detalhada sobre a situação do Império logo após a queda de Nero, quanto numa célebre passagem dos *Anais*, na qual produz sua visão mais sintética e geral sobre a dinastia dos Júlio-Cláudios (III,55). Para Tácito, o poder imperial parece espaiar-

Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 44-69) com uma exegese rigorosa do texto de Tácito, comprovando que nada indica que o historiador tenha composto um retrato cínico e hipócrita do imperador.

⁸ CHASTAGNOL, A. *Le sénat romain à l'époque imperiale*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 10-11.

se por círculos concêntricos e não homogêneos. Roma está no centro, onde dominam o Senado, a ordem eqüestre, a guarda pretoriana e uma plebe urbana que, em parte, depende das grandes casas senhoriais, em parte forma uma massa abjeta, entregue ao circo e ao teatro (*Hist.*, I,4,3); fora da capital e, portanto, com menor poder de pressão, as elites municipais da Itália, que haviam sido fundamentais na costura política que inaugurou o Principado, bem como a população urbana da Itália; as elites provinciais, compostas por cidadãos romanos emigrados, por seus descendentes ou por estrangeiros que receberam a cidadania; os exércitos, que entraram diretamente no jogo político após a queda de Nero, em 68; e o universo mais distante dos não cidadãos das demais cidades do Império, também com suas elites e plebes. Como se vê, o quadro que podemos esboçar das forças políticas do Principado é bem mais matizado do que faz supor a corrente historiográfica que procura negar a eficácia do político sob o Principado. Qualquer tentativa de compreensão das éticas políticas sob os imperadores Júlio-Claúdios tem que levar em conta a complexidade desse quadro e os diferentes fins propostos por esses grupos ao jogo do poder.

A época de Nero é, sob esse particular, especialmente interessante e rica. Não apenas pela relativa abundância de informações de que dispomos, mas pelo próprio caráter atribuído a esse governo: tirânico, autocrático, levando o poder absoluto a seus extremos⁹. Trata-se, além disso, de uma época de crise generalizada, de ruptura, na qual diferentes éticas políticas se defrontaram abertamente. Vamos centrar o foco de nossa atenção em dois grupos, a plebe urbana e a elite senatorial, que exerceram, ao menos até Nero, uma grande influência sobre os rumos da ação pública no Império. Como veremos, tampouco dentro deles havia homogeneidade, embora aí talvez possamos encontrar os elementos de éticas

⁹ Este é o quadro comum na historiografia. Conferir, entre outros, PIGANIOL, A. *Histoire de Rome*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, pp. 253-4; RUDICH, V. *Political Dissidence under Nero: the price of dissimulation*, Londres, Routledge, 1993; WARMINGTON, B. H. *Nero: reality and legend*, Londres, 1969; GRANT, M. *Nero*, Londres, 1970. Para uma breve crítica desta tendência, ver GRIFFIN, M. T. *Nero: the end of a dynasty*, Londres, B. T. Batsford, 1984, pp. 15-16.

mais ou menos universais, ou antes, convencionais ou quase consensuais. Tratemos, em primeiro lugar, da plebe.

Mergulhar no universo da plebe é, por si só, uma tarefa árdua. Nós a conhecemos, sobretudo, pelos olhos da própria elite, para quem a plebe urbana compunha-se de uma massa volúvel e irracional, sem ética política própria, sem capacidade para definir fins coletivos, oscilando entre o desejo e o medo de uma mudança de regime e, de modo geral, completamente desinteressada do bem público¹⁰. É possível, no entanto, ir além dessa visão estereotipada e hostil, a começar pela própria e difícil, definição da plebe como um grupo unitário. Vimos como Tácito a dividia em dois grupos, usando critérios morais e sociais ao mesmo tempo. Mas a plebe de Roma, como em muitas cidades do Império, era um grupo composto, tanto na origem quanto nas atividades que desenvolvia: artesãos ricos e pobres, pequenos comerciantes, trabalhadores manuais sem qualificação, médicos, arquitetos, estivadores, escravos e libertos com diferentes especializações e até mesmo personagens opulentos, mas que não se incluíam nas ordens regulares dos cavaleiros e do Senado (ou, nas cidades menores, na ordem dos decuriões). É possível esperar dessa massa uma grande diversidade de expectativas e opiniões, sem contar com sua provável fluidez. Mas é igualmente possível que, para certos grupos, demandas e objetivos comuns pudessem prevalecer. Aqui vamos apenas explorar alguns indícios.

No *Satyricon*, romance escrito por Petrônio, um destacado membro da corte de Nero (veja-se Tácito, *Anais*, XVI, 18-19), encontramos um diálogo interessante, situado no contexto do famoso banquete de Trimalção. Referimo-nos à conversa entabulada por Ganimedes, um ex-escravo

¹⁰ Ver levantamento de referências feito por Z. YAVETZ, *Plebs and Princes*, Nova Jersey, Transaction Books, 1988, pp.141-155; FRIEDLÄNDER, L. *Sittengeschichte Roms*, Colônia, Phaidon Verlag, 1957, p. 141. A melhor discussão sobre a plebe urbana de Roma encontra-se em Brunt, P. *La plebe Romana*, In: Finley, M. (ed.) *Estudios sobre Historia Antigua*, Madri, Akal, 1981, pp. 87-118. Embora Peter Brunt centre sua atenção nos eventos do final da República, sua caracterização geral da plebe pode ser aceita, com poucas alterações, para o início do Principado.

empobrecido, com Echion, um fabricante de roupas, também ex-escravo (dois personagens, portanto, de origem humilde). Em sua breve discussão, bastante marginal ao corpo da obra de Petrónio, podemos encontrar duas visões distintas do poder político e das expectativas com relação a ele. Ganimedes é o primeiro a falar. Opondo-se ao otimismo reinante entre os convivas, queixa-se da carestia que faz o *populus minutus* sofrer (Satyricon, 44,12). Reclama, sobretudo, da elevação no preço do pão que atribui, num raciocínio algo tortuoso, à corrupção dos magistrados em conluio com os padeiros. “Ai, ai”, diz ele, “cada dia é pior. Esta colônia cresce para trás, como a cauda de um vitelo. Mas porque temos um edil que não vale três figos de Caunus, que prefere um trocado a nossa vida?”. A causa da corrupção, no entanto, localiza-se além dos magistrados, na fraqueza da plebe. “Se tivéssemos culhões”, afirma, “não seria tão fácil. Mas o povo agora é leão em casa e raposa fora”. A debilidade da plebe, por seu turno, deriva de um individualismo acentuado, que atrai a cólera divina: “acho que todas essas coisas vêm dos deuses. Pois ninguém mais acha que o céu é céu, ninguém observa o jejum, ninguém dá a mínima para Júpiter mas todos, de olhos abertos, computam seus próprios bens” (44,16-17)

Ganimedes espera, assim, do poder público, que garanta o preço e o abastecimento do pão mas, e este é o ponto interessante, atribui a responsabilidade pelos desvios do poder à própria população mais pobre, que não consegue organizar, coletivamente, suas demandas públicas. Sua crítica abarca, não apenas os fins do poder, mas seus meios de execução. Echion, por sua parte, responde-lhe com uma visão radicalmente distinta. Mostra-se satisfeito com sua situação atual : “Peço-te que fale melhor”, diz ele, “o que não for hoje será amanhã e assim vai a vida. Você, se estivesse em outro lugar, diria que aqui os porcos andam cozidos”. O que justifica o otimismo de Echion? “Eis que teremos um excelente espetáculo, uma festa de três dias: não será um grupo de escravos gladiadores, mas muitos libertos. E nosso Tito tem a alma grande e a cabeça quente: seja lá o que for, algo vai acontecer. Pois sou íntimo dele, não é de meias-medidas. Vai oferecer as melhores espadas, sem fuga, uma carnificina em meio ao anfiteatro, para que todos vejam. E tem como: herdou trinta milhões de sestércios, seu pai infelizmente morreu. Se gastar quatrocentos mil,

seu patrimônio não sentirá e eternamente terá seu nome lembrado. E se o fizer tirará todo o favor de Norbano. Afinal, que bem nos fez Norbano? Ofereceu gladiadores decrépitos, que cairiam se alguém assoprasse..." (45, 6).

Echion, portanto, não parece depender do poder público para sua sobrevivência. Dele espera outra coisa, são outros seus juízos para avaliar um bom magistrado: a qualidade dos espetáculos oferecidos, a possibilidade de compartilhar da riqueza dos poderosos em troca do favor popular. Poder-se-ia observar que ambas as demandas se enquadram na visão, derivada de Juvenal (*Sátiras*, 10, 78 e segs.), que encara a plebe como requerendo, essencialmente, pão e circo¹¹. É interessante que, no diálogo, essas demandas apareçam, não unidas, mas contrapostas; uma diferença que parece explicável pela distinta situação social dos interlocutores, mesmo que sua condição social fosse semelhante. Por outro lado, ambas vêem a esfera pública, não pela ótica estrita do poder, mas por aquela de sua gestão. Uma gestão da qual o povo parece abdicar, mas que permanece sujeita à intervenção popular, seja através do favor que granjeia aos magistrados seja, como gostaria Ganimedes, através da pressão direta e da intimidação. Há, em todo caso, uma perspectiva semelhante presidindo as duas visões, que poderíamos definir como utilitária.

Não devemos concluir, no entanto, que esses fins materiais fossem os únicos definidos pela plebe. Mais do que isso, os personagens do banquete de Trimalcião circulam no âmbito restrito das pequenas cidades da Itália, nas quais o jogo eleitoral não se extinguiu por completo e para as quais o imperador era uma figura algo distante. Em Roma, pelo contrário, é ao imperador que se voltam as reivindicações públicas da plebe. No período neroniano, encontramos, com efeito, diversas manifestações di-

¹¹ Convém lembrar que, sob o Principado, os jogos públicos eram espaços políticos para a plebe dirigir reivindicações ao imperador, e não apenas momentos de divertimento. Esta é, aliás, uma das principais conclusões a que a análise da obra de Tácito permite chegar, como observou Jürgen Deininger (*Brot und Spiele: Tacitus und die Entpolitisierung der plebs urbana, Gymnasium*, 86, 1979, p. 301). Para citarmos um só exemplo: no ano de 31, a queda na oferta de trigo gerou uma revolta da plebe de Roma que, por vários dias, protestou no teatro contra Tibério (*Anais*, VI, 13).

retamente políticas da plebe urbana, por vezes definindo fins e julgando meios em termos bem mais abstratos e mais estritamente políticos. Se o assassinio de sua mãe, Agripina, não parece ter suscitado reações negativas num primeiro instante, a decisão de Nero de separar-se de Otávia, a filha de seu antecessor Cláudio, para casar-se com a rica Popéia, ocasionou distúrbios entre a população da cidade. Estátuas da pretendente foram derrubadas, enquanto aquelas da esposa repudiada eram carregadas nos braços pela plebe inconformada (Tácio, *Anais*, XV, 61). Talvez possamos ver aí, em jogo, a própria legitimidade dinástica do imperador. Críticas aos meios adotados pelo imperador são perceptíveis, igualmente, nos grafites políticos que se espalharam por Roma, sem que possamos datá-los, acusando-o de matricida ou censurando a extensão que tomava o palácio de Nero, sua Casa de Ouro (Suetônio, *Nero*, XXXIX). Até mesmo em Pompéia, onde muitos grafites sobreviveram materialmente, encontramos uma referência ácida à política fiscal do imperador: “A cicutá é o secretário do tesouro de César Nero” (CIL,IV,8075). Várias manifestações de descontentamento da plebe podem ser percebidas nas fontes, sobretudo após o grande incêndio de 64, mas o episódio talvez mais significativo seja a reação que se seguiu ao assassinato do prefeito da cidade, em 61 (Tácio, *Anais*, XIV, 42-45)¹². Pedânio Segundo havia sido assassinado por um escravo doméstico e o Senado debateu, animadamente, sobre a oportunidade de aplicar-se ao caso um velho costume, transformado em lei sob Augusto, que previa a execução de todos os escravos que se encontrassem sob o mesmo teto. Eram mais de quatrocentos! Tácio nos transmite, de modo abreviado, os termos do debate. O senador Caio Cássio pronunciou-se, num longo discurso, a favor da aplicação rigorosa da lei: “Nossos antepassados”, diz ele pelas palavras de Tácio, “suspeitavam das disposições de seus escravos, mesmo quando nasciam em seus próprios campos e casas e recebiam, imediatamente, o cuidado de seus senhores. Hoje, contudo, quando possuímos verdadeiras nações na escravaria, com costumes diferentes, religiões estrangeiras ou

¹² Para uma discussão sobre os prováveis motivos da manifestação plebéia neste episódio, ver FINLEY, M. I. *Escravidão antiga e ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Graal, 1991, p. 107.

sem nenhuma, não controlaremos essa imundície a não ser pelo medo. Mas inocentes morrerão! Sim, pois num exército derrotado, quando castigamos com o chicote um entre cada dez soldados, mesmo os corajosos são escolhidos. Todo grande exemplo que se administra a indivíduos isolados em nome da utilidade pública tem algo de injusto” (*Anais*, XIV, 44). Cássio obteve o consenso quase geral do Senado, embora “...vozes dissonantes argumentassem com a quantidade, a idade ou o sexo dos escravos. Muitos lembravam a evidente inocência dos miseráveis. Prevaleceu, contudo, a parte que decretava o suplício” (*Anais*, XIV, 45). A plebe, no entanto, armada com paus e pedras, tentou impedir fisicamente o cumprimento da lei, clamando pela inocência das vítimas. Nero foi obrigado a colocar a guarda nas ruas de Roma, para que as execuções pudessem ser efetuadas. Este episódio mostra como não devemos, de modo simples, opor, em bloco, uma ética plebéia a outra senatorial. De qualquer maneira, o episódio mostra a contraposição de duas visões distintas do espaço público, de seus meios e fins: uma, que defendia um equilíbrio entre delito e pena, e que se opunha à execução de inocentes em nome da ordem pública, mesmo que escravos, e outra, que prevaleceu no Senado, com o aval imperial, que parece excluir os escravos do espaço propriamente público e que defende os interesses privados dos proprietários de escravos em nome da “utilidade pública” dos livres como um todo.

Embora eventualmente tensas, as relações entre imperador e plebe eram um componente fundamental do exercício do poder, que assegurava aos cidadãos habitantes de Roma o abastecimento de trigo a preços administrados e jogos e espetáculos dos quais o próprio Nero foi grande incentivador e participante. A própria presença física do imperador garantia à plebe que esta se encontrava no centro do Império e que era parte de sua estrutura de dominação. Isto talvez explique as queixas ouvidas em Roma, quando Nero pensou, pela primeira vez, em viajar para o Oriente (Tácito, *Anais*, XV, 36), e a apatia da mesma plebe, que se alienara do imperador durante sua longa viagem à Grécia, entre 67 e 68, e que nada fez para impedir sua derrubada pelo Senado e pela guarda pretoriana.

Se podemos identificar, na massa heterogênea da plebe, uma certa definição dos meios e dos fins do poder, trata-se, a bem da verdade, de

éticas políticas sem formulação sistemática, atuando pelos instrumentos do rumor, da manifestação pública e da agitação aberta. Mas trata-se, em todo caso, de éticas próprias, não necessariamente coincidentes com aquelas que podemos atribuir à elite. A mesma complexidade pode ser encontrada no outro polo da sociedade, no Senado. Este, à época de Nero, tinha uma composição bastante variada, com grupos de origens diversas, representando interesses diferentes e com distintas visões do político: senadores “pobres” e ricos, alguns muito ricos; descendentes da antiga elite republicana, como os Volúsius e os Cipiões, cônsules em 56, vinculados, por laços de família e de tradição, à própria família dinástica; membros da corte e amigos do imperador, como Marco Sálvio Otho ou Aulo Vitélio¹³; senadores novos, como o famoso Traséia Peto, originário do florescente norte da Itália¹⁴; ou cidadãos originários das províncias ocidentais, como Sêneca e Marco Úlpio Trajano, pai do futuro imperador, ou ainda Lúcio Virgínio Rufo, originário da Gália¹⁵.

A despeito dessas diferenças internas, o Senado apoiou Nero, quase consensualmente, durante os anos iniciais do governo. Só depois, na década de 60, alguns grupos se apartaram do consenso. Por um lado, os membros da elite dominante que possuíam vínculos de sangue com a casa imperial foram todos, progressivamente, eliminados. Uma parte do Senado, centrada em torno de um velho aristocrata, Lúcio Calpúrnio Pisão, conspirou contra Nero, em 65, dando margem a uma vasta repressão no seio da própria elite¹⁶. Já o grupo de Traséia Peto, sobre o qual voltaremos logo abaixo, passou a fazer-lhe uma oposição silenciosa, apartando-se da gestão do Estado. A maioria do Senado, no entanto, apoiou-o quase

¹³ CIZEK, E. *Néron*, Paris, Fayard, 1982, p. 189.

¹⁴ Cf. TALBERT, R.J.A, *The senate and senatorial and equestrian posts*, in: *Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 352.

¹⁵ CIZEK, E. *Néron*, Paris, Fayard, 1982, p. 192; CHASTAGNOL, A. *Le sénat romain à l'époque impériale*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 160-1.

¹⁶ Não apenas senadores participaram dessa conspiração, mas também cavaleiros, tribunos da guarda pretoriana e centuriões. Cf. GRIFFIN, M. T. *Nero: the end of a dynasty*, Londres, B. T. Batsford, 1984, p. 166; CIZEK, E. *Néron*, Paris, Fayard, 1982, p. 260.

até o fim e uma parte, até mesmo, após sua derrocada, sobrevivendo ao advento de Vespasiano (Tácito, *Histórias*, IV,41-44)). É de se esperar que um Senado tão heterogêneo tenha sido palco de diferentes concepções éticas sobre o poder¹⁷. Aqui vamos apenas esboçá-las.

Uma parcela do Senado, talvez a mais numerosa, parece ter compartilhado da ética utilitarista que identificamos na plebe. Não elaborou uma formulação do político e de seus fins, ao menos pelo que sabemos, mas podemos identificá-la na ação dos adulares do imperador, nos senadores servis, tão asperamente criticados por Tácito, que lhes censura a passividade e o servilismo¹⁸. Não raras vezes, esta adulação dirigida ao imperador, ou a membros de sua família, é qualificada por Tácito de “es-

¹⁷ Embora não ambientado neste Principado, mas no de Vespasiano, o *Diálogo dos Oradores*, de Tácito, permite-nos um breve comentário sobre a relação entre a origem social dos senadores e suas éticas. Entre os interlocutores encontram-se Marco Aper, senador de origem gaulesa e Vipstânio Messalla, de família aristocrática romana (ver SYME, R. *Tacitus*, Oxford, Clarendon Press, 1967, App. 91; BRINK, C. O. *History in the Dialogues of Oratoribus and Tacitus the Historian: a new approach to an old source*, *Hermes*, 121, 3, 1993, p. 338. Suas visões de mundo parecem radicalmente opostas. O primeiro louva o Principado como um regime que permite aos provinciais a ascensão dentro da ordem política romana por meio da eloquência. Diz que, apesar de “homem novo” e nascido em cidade pouco reconhecida (*quo homo nouus et in ciuitate minime fauorabili*), ascendeu o quanto lhe permitiu seu talento oratório (*Dial.*, VII, 1). Aper formula sua estratégia social visando a uma contínua ascensão e à construção de uma clientela (*Dial.*, III, 2-4; VI, 1-3). Já Messalla, em seu discurso, enxerga a prática da oratória como um instrumento de preservação da coesão da aristocracia romana. Preza o passado republicano no qual cabia à mãe inserir os filhos no estudo da eloquência (*Dial.*, 28, 7) e ao pai confiá-los a um orador que ocupasse importante posição na cidade (*Dial.*, 34, 1). Para Messalla, o discurso ideal é aquele que prima pela “urbanidade” (*urbanitas*, *Dial.*, 26, 6), termo que é sinônimo, aliás, de “romanidade”. Em outras palavras, Messalla postula uma ética que busca no passado romano seus princípios de legitimidade e que se volta para a estabilidade social e não para a mudança das posições individuais.

¹⁸ O emprego do termo *patientia*, associado à escravidão, é recorrente nos *Anais* para representar a inação e submissão frente ao poder imperial (*Anais*, III, 65; XIV, 26; XVI, 16).

cravidão”¹⁹. Na visão de Tácito, a adulação empreendida por estes senadores frente ao imperador e a seus familiares conferia legitimidade dinástica ao Príncipe, reduzindo o Estado à esfera de suas decisões pessoais e preconizando, assim, a centralização do poder e a preeminência pessoal do imperador, como distribuidor de cargos e benefícios.

Já a nobreza de nascimento procurava colocar-se em pé de igualdade com o imperador, definindo a posição deste como a de um *primus inter pares*. A coisa pública era, para ela, seu patrimônio pessoal, cujo trato compartilhava com o imperador, competindo com este na afirmação do próprio poder²⁰. Tácito, no livro III dos *Anais*, descreve com maestria seus objetivos e seus meios políticos: “Então, as famílias ilustres e nobres deixaram-se levar pelo gosto da munificência, pois era permitido amar e ser amado pela plebe, pelos sócios e pelos reis. Quem se mostrasse opulento, com seus bens e sua casa, tornava-se ilustre pelo nome e pela clientela” (Tácito, *Anais*, III, 55, 2-3). Para esse grupo, o Senado não importava como instituição. Usava de sua riqueza pessoal para obter prestígio e apoio político, através do consumo conspícuo e de liberalidades que lhe permitia construir clientelas, dentro do Estado e à sua margem. Talvez possamos identificar traços dessa competição entre nobreza e poder imperial nas disputas em torno dos jogos quinquenais promovidos por Nero em 60, quando alguns senadores argüíram que não cabia ao imperador promover espetáculos para a plebe de Roma num teatro permanente, e sim aos pretores, magistrados senatoriais, que costumavam construir teatros provisórios para tal fim (Tácito, *Anais*, XIV, 20). O que se criticava, aparentemente, era o monopólio que o imperador então assumia sobre a realização de divertimentos públicos.

Para um outro grupo dentro do Senado a filosofia estoíca fornecia um espaço de identidade, um padrão de fins e um código de comportamento²¹. Não podemos mensurar sua entidade numérica nem sua importância relativa, mas os conhecemos através da figura de Traséia Paeto

¹⁹ Ver *Anais*, I, 7; II, 87; III, 65; VI, 32; XII, 4; XIV, 29; 49; XVI, 2. As três últimas passagens referem-se ao governo de Nero.

²⁰ WALLACE-HADRILL, *The imperial court*, *op. cit.*, p. 295

²¹ Cf. CIZEK, E., *op. cit.*, p.223-227 e 230-236.

que, para Tácito, era a própria personificação da virtude (*Anais*, XVI,21). Não colocavam em dúvida a legitimidade do Principado, mas propunham uma ética da participação política que defendia a independência institucional do Senado e se opunha à adulação passiva do imperador (*Anais*, XIV, 12; 49). O julgamento de Tácito sobre Traséia incide precisamente sobre este ponto. Sua defesa da *libertas* configura-se como um modelo de ação senatorial cujos princípios básicos parecem ser a expressão aberta das opiniões sobre os assuntos de Estado, mesmo que em atrito com o imperador²², e a defesa uma gestão institucionalizada do Império, na qual o Senado, como corpo, influa efetivamente na administração das províncias. As fontes disponíveis não nos permitem, contudo, conhecer em detalhe a filosofia política deste grupo, nem avaliar sua consistência e composição. A despeito do culto que professavam por campeões da República, como Catão ou Bruto, não eram, de qualquer maneira, republicanos. O republicanismo do poeta Lucano, que viria a apoiar a conspiração de Pisão, parece um caso isolado e talvez se deva, como julgam as fontes, a desavenças pessoais com o imperador (Tácito, *Anais*, XV, 49).

Por outro lado, a ética política das elites de Roma não se expressava, apenas e necessariamente, através dos grupos que procuramos identificar acima. Em 56, logo após a ascensão de Nero, ocorreu um debate no Senado sobre a possibilidade de se conferir aos senhores de escravos o poder de revogar a liberdade concedida a seus manumitidos. Tácito é nossa única fonte para o episódio e seu relato, embora truncado em alguns pontos, mostra uma interessante disjunção entre duas éticas públicas (*Anais*, XIII, 26-27). Segundo Tácito, a maioria do Senado parecia concordar com essa disposição, mas os cônsules não ousaram abrir a votação sem antes consultar o imperador. Este reuniu seu conselho privado, composto em parte por senadores, que discutiu longamente a questão²³. Alguns defendiam a medida, afirmando que os libertos se igualavam a seus

²² *Anais*, XIV, 12; 49. Cf. WIRSZUBSKI, Ch. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and Early Principate*. Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 140.

²³ Segundo a expressão de Suetônio, o conselho reunia os *primores uiri* de Roma (*Nero*, 41, 4).

ex-senhores e lhes faltavam com o devido respeito. A coerção pelo medo seria a única maneira de garantir sua obediência e submissão. A maioria do conselho, no entanto, manifestou-se contrariamente, alegando que os libertos constituíam grande parte da população e eram parte da estrutura social romana: “Este corpo era já muito numeroso. Dele provinha a maior parte das tribos, das decúrias, dos auxiliares dos magistrados e sacerdotes e dos soldados alistados nas coortes urbanas. E grande parte dos cavaleiros e muitos senadores não tinham outra origem” (*Anais*, XIII, 27, 1-2). Acreditavam que não se deveria promulgar uma lei geral e sim punir casos isolados, pois “não fora em vão que os antigos, quando estabeleceram a divisão das ordens, haviam considerado a liberdade como bem comum” (*Anais*, XIII, 27, 7). Nero escreveu ao Senado que ouvisse as queixas contra libertos específicos, mas que nada derogasse do direito geral. É evidente, no relato taciteano, que o debate envolveu duas concepções distintas da coisa pública. O Senado, desta vez aparentemente unido em torno de um claro interesse de classe, ameaçava cindir a cidadania romana, relativizando, em prol de seus interesses privados, a própria liberdade que a definia. Nero e a maioria de seu conselho rejeitaram essa posição facciosa, mantendo-se acima dos interesses particulares, reafirmando a ruptura radical entre escravidão e liberdade como fundamento mesmo da ordem pública e rejeitando a idéia de que a liberdade pudesse suportar qualificações.

Tampouco Sêneca pode ser enquadrado, de modo simples, como representante de algum grupo no Senado ou, de modo mais geral, na elite política de Roma, embora seu tratado *Sobre a Clemência* constitua a única reflexão sistemática sobre o poder que sobreviveu até nós deste período. Escrito, provavelmente, em 56, o tratado pode ser visto como uma espécie de programa político para o governo de Nero, elaborado por seu preceptor logo após a ascensão ao trono. Trata-se de uma obra complexa, resistente à análise, não apenas pela infundável discussão sobre a ordem do texto que possuímos²⁴, mas sobretudo porque, apesar de fundar-se na filosofia estoíca, não representa a corrente estoíca do Senado nem, de modo

²⁴ A este respeito, consultar BRAREN, I. Introdução, In: SÊNeca. *Tratado sobre a Clemência*, Petrópolis, Vozes, 1990, p. 23-33.

claro, as perspectivas dos próprios senadores. Sêneca aspira a uma ética universal, ao mesmo tempo que a uma ética para o imperador, pois neste se condensa a universalidade do político, de um poder que é absoluto, divino, colocado acima de todos os homens (*Sobre a Clemência*, I,5,6-7; 7,1)²⁵.

A própria escolha da clemência como virtude cardinal do imperador expressa o caráter absoluto de seu poder, semelhante ao de um pai (I,14,1-3), comparável, até mesmo, ao de um senhor de escravos (I,18). Mas, podemos nos perguntar, que poder? Poder de que? Quais os fins e os meios do poder, tais como definidos por Sêneca? Não há, na verdade, uma definição explícita no texto do tratado, mas podemos lê-la, quase nas entrelinhas. Trata-se de um poder curioso. Depende das armas, funda-se nelas (I, 13, 1), mas necessita do apoio popular, do consenso favorável de todos para manter-se (I, 3, 4). É absoluto, mas é um serviço pelo governante à humanidade. É absoluto, mas se for exercido absolutamente não se mantém (I, 8, 6-7). Mas, repetimos a indagação, poder de que? A leitura atenta do tratado mostra, sem lugar a dúvidas, que esse poder absoluto resume-se ao poder de vida e de morte sobre os súditos do Império (I, 1, 2). Mais particularmente, a julgar pelos exemplos elencados por Sêneca, ao poder de eliminar seus adversários políticos na forma da lei. O poder parece resumir-se, assim, ao uso da força, à repressão. É um poder passivo, que apenas reage aos movimentos da sociedade, ou antes, de indivíduos dentro dela. Mesmo essa reação, para ser eficaz, deve ser comedida, controlada, deve ficar aquém do possível, deve ser clemente.

Trata-se, deste modo, de um poder vazio, sem utilidade imediata: não se apoia em cargos, não exerce funções precisas, não cria, não aumenta nem diminui nada da sociedade, é materialmente inútil. O tratado, com efeito, gira todo em torno de um meio, a clemência, não de um fim. E um meio cujo emprego é praticamente adstrito à elite dominante, como sugere, fortemente, a seguinte passagem: “com relação aos cidadãos, aos desconhecidos e aos humildes, o príncipe deve agir com tanto mais moderação quanto é sem importância castigá-los. A alguns deve poupar liberal-

²⁵ Nas palavras de Cizek, E, *op. cit.*, p. 110, Sêneca procura conciliar o absolutismo imperial com o humanitarismo estoíco.

mente, a outros desdenhar o castigo, como se faz com os insetos, que sujam quem os esmaga, a mão também deve afastar-se deles. Ao contrário, com relação àqueles cuja punição ou perdão estarão na boca de toda a cidade, deve-se aproveitar a ocasião para uma clemência bem visível” (I, 21, 4).

Desta forma, o que Sêneca parece propor ao imperador é uma certa tolerância com a oposição da elite, não como fim, mas como meio do poder. Podemos então nos perguntar: quais os fins do poder para Sêneca? Não há, como dissemos, uma formulação explícita no tratado, mas esses fins são claramente visíveis. Em primeiro lugar, a auto-preservação, que é o fim particular do imperador mas que, no fundo, é apenas um meio para o fim maior: a manutenção da ordem social (I, 4). Este é o fim último e universal. É, poderíamos chamá-lo, o fulcro não enunciado do tratado.

O que Sêneca propõe, portanto, como objetivo do poder, é a preservação da ordem pública e uma certa tolerância com os grupos dominantes. Produz, assim, uma ética política capaz de atrair as elites, ou parte delas, para um consenso de fins, mesmo que ao preço de esvaziar a substância do poder. Parece, na verdade, uma tentativa de criar um consenso através do recurso a princípios pretensamente universais, mas que se revelam como princípios particulares, pois só interessam àqueles que vêem a manutenção da ordem como um fim em si. À elite dominante, sem dúvida, ou antes àquela fração da elite disposta a submeter-se ao imperador em prol da ordem pública.

Uma visão senatorial? Talvez, mas é possível encontrar no tratado duas imagens contrapostas do poder imperial, que se sobrepõem sem se somar, em virtude do próprio estilo argumentativo de Sêneca, que desdobra seus conceitos em múltiplas imagens e metáforas. Podemos ler em sua obra uma visão universalista do poder imperial, que se espraia como um astro por todo o Império, sem fazer distinção entre cidadãos e provinciais, como o vínculo que mantém unida a coisa pública, da mesma forma que a abelha rainha representa a união da colmeia, ou a alma a diretriz do corpo. Assim, diz ele, “é a sua própria preservação que os homens amam, quando conduzem dezenas de legiões à batalha por um único homem, quando acorrem à linha de frente a oferecerem o peito aos ferimentos para que não retrocedam os estandartes do imperador” (I, 4); ou ainda,

“esta mansidão de teu espírito se propagará e, paulatinamente, se difundirá por todo o vasto território do teu Império, e todas as partes reunidas se configurarão à semelhança tua” (II, 2, 1; trad. de Ingeborn Braren).

Por outro lado, numa passagem crucial do Tratado, Sêneca restringe o âmbito desse poder à cidade de Roma: “Isto (a ruptura do vínculo) será o fim da paz romana, conduzirá o destino de um povo tão grande à ruína. O povo permanecerá distante deste perigo, enquanto souber suportar os bridões. Se rompê-los ou, se acaso rompidos, se recusar a que sejam refeitos, esta unidade e este tecido do enorme Império se fragmentarão em muitas partes e o fim da dominação desta cidade acompanhará o fim de sua obediência. Não é de se admirar, portanto, que príncipes, reis, ou qualquer outro nome que tenham os tutores da ordem pública, sejam amados acima das necessidades privadas” (I, 4). Curiosa passagem! Parece haver, para Sêneca, duas dominações distintas, mas interligadas, a do imperador sobre Roma, capital e centro do mundo, cuja elite e cuja ordem pública são sua preocupação principal, e o domínio dos cidadãos de Roma sobre o Império, que depende do vínculo criado pelo príncipe, mas não se resume a ele. Como resolver a aparente contradição entre o imperador de Roma e o astro-rei de todo o Império? Essa contradição, na verdade, jamais se resolve no texto de Sêneca, pois ela não está na letra do tratado, e sim na própria realidade da política imperial²⁶. Não nos esqueçamos que o “Tratado sobre a Clemência” é um espelho elaborado para o príncipe, para que este se veja em seu poder tal como é (I, 1). E o poder imperial, à época de Nero, oscila precisamente entre duas tendências contrapostas, cujo conflito não se consegue resolver: a de um Império polarizado e centrípeto, centrado numa cidade-estado, e a de um Império mundial, sem centro definido, a não ser o do próprio poder. Nero, durante seu reinado, oscilou diversamente entre essas duas tendências, ora favorecendo a plebe e a elite de Roma, ora buscando uma definição mais uni-

²⁶ Discordamos frontalmente, portanto, de Paul Veyne, para quem Sêneca “continua um homem do passado... pois em Sêneca nada permite entrever o progresso político e moral que efetivamente se produziu um século depois”, cf. *Seneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995, p. 157.

versal, grega²⁷ ou egípcia, como querem alguns²⁸, do próprio poder imperial. Uma indefinição que o acompanhou até o fim e que não seria resolvida, de modo cabal, senão alguns séculos mais tarde. Em Sêneca encontramos, mais que em qualquer outra parte, a definição, não de uma ética imperial, mas das duas opções éticas, radicalmente contraditórias, em que se debateram os sucessivos imperadores da dinastia Júlio-Cláudia.

Após este breve percurso por diferentes concepções do poder, podemos nos defrontar com éticas, semelhantes ou contrapostas e formuladas com maior, ou menor, clareza e rigor. É possível que tenhamos dificuldade em compreendê-las, seja pela escassez ou pelo viés das fontes disponíveis, seja, sobretudo, pelas próprias diferenças entre o sistema político romano e o que nós entendemos por política. O Principado, de qualquer modo, não sepultou a política, nem tampouco a revestiu de um caráter meramente ambíguo. Pelo contrário, delineou um outro espaço político de confronto e consenso, do qual não estavam excluídos, nem mesmo, os grupos subalternos. Mesmo sob o manto opressivo do poder imperial havia espaço para definições contrastantes dos fins e dos meios adequados ao viver coletivo e, se é verdade que o poder deliberativo fora arrancado da sociedade dos cidadãos, nem por isso deixavam estes de participar de um jogo que lhes dizia, mais do que nunca, respeito.

Agradecimentos

Os autores agradecem a preciosa colaboração de Fábio Faversani, reservando-se a total responsabilidade pelas idéias aqui expostas.

²⁷ É a visão das próprias fontes: veja-se, entre outras passagens, Suetônio, *Nero*, 12, 7; DIÃO CÁSSIO, 61, 21, 1, cf. igualmente CIZEK, E., *op. cit.*, p. 155

²⁸ Veja-se, por exemplo, CIZEK, E., *op. cit.*, 84-91. É sobretudo no Oriente romano, *et pour cause*, que encontramos, nas fontes, uma definição mais universal, de tradição helenística, do poder imperial. Para Cizek, Nero teria optado, e decididamente, pela visão oriental de um poder, não mais centrado na *ciuitas*, mas na *anti-ciuitas*.

TERRACOTAS TARENTINAS E O PODER POLÍTICO NA MAGNA GRÉCIA *

*Elaine Farias Veloso Hirata***

*“... fazer falar os mortos com discernimento
e pertinência, é o ABC da arte de governar”.*
(Julien Gracq, citado por Bérard 1982:89)

O Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo abriga, desde 1964, uma coleção de estatuetas de terracota produzidas na Península Itálica desde o séc. VII a.C., seja em áreas colonizadas pelos gregos ou então em sítios sob sua influência direta.¹ Há exemplares provenientes dos mais importantes centros produtores coloniais tais como Locres, Medma, Tarento, Régio, situados no continente, e Selinonte e Gela, na Sicília. Esta coleção constitui uma pequena mas significativa amostragem da produção coroplástica da Magna Grécia durante o período arcaico (sécs. VII e VI) e helenístico (em especial, sécs. III - II a.C.),

* Este artigo retoma o texto “Terracotas tarentinas e o culto heróico em uma área colonial” que foi publicado, com uma ênfase maior na documentação arqueológica, pela *Revista do Museu de Arqueologia*, São Paulo, 8: 129-143, 1998.

** Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.

¹ Esta coleção resulta de um intercâmbio de acervo arqueológico e etnográfico brasileiro com vários museus italianos, formando o núcleo do Museu de Arte e Arqueologia, e compreende 65 exemplares, incluindo estatuetas, elementos arquitetônicos, placas em relevo, pequenos prótomos e cabeças femininas e um altar portátil (**arula**).

suscitando o tratamento de questões importantes para o conhecimento dos desdobramentos da cultura grega no Mediterrâneo Ocidental.

Um dos conjuntos significativos de estatuetas reúne um grupo de cinco figurinhas que se inserem, iconograficamente, em séries conhecidas como “Banqueteadores” (V. Figs. 2, 3, 4, 5 e 6) nos catálogos e obras de referência sobre a coroplastia colonial.² Trata-se, na versão mais simples e representativa, de uma figura masculina reclinada em um tipo especial de leito presente nos banquetes (*klinê*), segurando uma taça de vinho. Os primeiros achados de “Banqueteadores” ocorreram em 1881, no sítio de Tarento, onde em apenas um depósito – perto do **Mare Piccolo**, na propriedade Giovinazzi – foram encontradas mais de 20.000 peças.

A persistência deste tipo iconográfico por séculos e a altíssima incidência destes achados nos depósitos votivos de Tarento, constituem um grande desafio para os arqueólogos, que buscam interpretá-los desde que os primeiros exemplares foram documentados no sítio. A grande difusão dos cultos heróicos na Grécia – situada, *grosso modo*, entre 750 e 650 a.C. –, coincidindo com a primeira vaga de colonização grega no Mediterrâneo Ocidental e com indícios de processos de heroicização dos fundadores (*oikistés*), constituem dados interdependentes e sugerem uma perspectiva de análise profícua para as figurinhas em terracota. Interpretá-las como “mortos heroicizados” foi, e ainda é, uma hipótese defendida por alguns especialistas (v. Bibliografia). Nos parece, no entanto, que esta eventual “heroicização” ocorre dentro de uma situação política bastante específica – a consolidação de um poder político emergente e a legitimação da posse de um território – e que a religião, de forma bastante similar ao que ocorre na Grécia ao momento da emergência das *póleis*, assume um papel inquestionável de liderança na definição da nova ordem que se instaura. Os cultos religiosos – especialmente aqueles que se voltam para o passado resgatando figuras míticas ou históricas comprometidas, em geral, com um ideário conservador mas que, reinterpretadas ideologicamente dão a necessária sustentação política aos novos grupos que lutam

² V. Bibliografia, especialmente os Catálogos do British Museum, do Louvre, e obras gerais como as de Higgins e Mollard-Besques.

pelo poder – constituem a base sobre a qual se estruturam tanto a fundação colonial quanto as *póleis* metropolitanas.

Assim, nossa perspectiva de análise parte do pressuposto de que os cultos heróicos têm como referência principal uma “releitura” ou uma “apropriação” ideologicamente orientada do passado,³ diante da instabilidade gerada por momentos de crise em especial do poder político.⁴ Por outro lado, consideramos que as diferentes formas que assumem estes cultos respondem a circunstâncias históricas locais e que, como tal, devem ser investigadas⁵ Tarento será, portanto, um estudo de caso nesta linha de interpretação.

A colônia espartana de Tarento

De acordo com o relato de Eusébio (*Chron.* 91b), Tarento teria sido fundada em 706 a.C. por espartanos conduzidos por Falantos – personagem histórico-lendário – a quem o oráculo de Delfos indicara o sítio adequado para o assentamento das primeiras levas de colonos (Diod. Síc. 8. 21).

As origens lendárias mencionam os “partênios” como o grupo responsável pela fundação de Tarento. Estes seriam os filhos ilegítimos nascidos de uniões entre hilotas e mulheres espartanas ocorridas durante a longa ausência de seus maridos em luta contra os messênios. (Estrabão,

³ A respeito do uso político do passado v. especialmente A. Appadurai, “The Past as a scarce Resource” *Man*, 16 (1981) 201-19 contra M. Bloch, “The Past and the Present in the Present”, *Man*, 12 (1977) 278-290 ; I. Morris, “Tomb Cult and the “Greek Renaissance”: The Past in the Present in the 8th Century B.C., *Antiquity*, 62 (1988) 750-61.

⁴ A respeito da questão mais genérica dos “cultos de crise” v. Weston La Barre, “Materials for a History of Crisis Cults: A Bibliographic Essay”, *Current Anthropology*, 12 (1) 1971: 3-44.

⁵ Nas palavras de James Whitley (1988: 173 ss.) os cultos heróicos constituem um problema histórico e requerem uma explicação histórica; as abordagens “pan-helênicas” de Coldstream, Snodgrass e Polignac anulariam as diferenças locais destes cultos nivelando-os de forma a-histórica.

6.3.2; Pausânias, 10.6-8). O motivo que os levava a abandonar Esparta teria sido a negativa de lhes conceder plenos direitos à cidadania espartana, o que significava o seu alijamento da estrutura de poder da pólis metropolitana.⁶ Ao estabelecerem o novo assentamento na Península Itálica buscam, possivelmente, reproduzir o mesmo modelo de cidade para que pudessem ocupar as posições que lhes haviam sido “usurpadas” pela elite espartana. Assim, no início do séc. V a. C. o sistema político relatado por fontes escritas é um reinado considerado de tipo espartano,⁷ com o governante Aristofflides sendo chamado de “basileus” (Heródoto, 3.136)⁸ e deflagrando um processo expansionista que alarga sobremaneira as fronteiras da colônia já no século seguinte.

Em 473 a.C., no entanto, uma grave derrota frente a uma confederação de povos nativos liderados pelos iapígijs (Heródoto 7.170; Diod. Síc. 11.52) reverte o quadro político, possibilitando a introdução de formas democráticas de poder. Ainda em meados do séc. V a.C., diante do declínio de Crotona, Tarento se afirma como uma das cidades mais ricas

⁶ Este relato remete à interpretação de R. R. Holloway (1991: 46-9) sobre as motivações da colonização grega do Ocidente, destacando-se o descontentamento das antigas camadas dirigentes da Grécia, face à situação nova que vai se instalando na Grécia com a emergência da *pólis*. A perda dos antigos privilégios seria um dos impulsos mais fortes impelindo estes chefes decadentes para a busca de novas áreas onde, eventualmente, poderiam tentar reproduzir o modelo sócio-político a que estavam acostumados.

⁷ A propósito desta inspiração espartana nas instituições políticas tarentinas deve-se observar que pouco se conhece efetivamente sobre o regime político de Esparta **ao momento da colonização**; alguns autores praticam equívocos ao interpretar eventuais empréstimos levando em conta, na verdade, um modelo político de época bem posterior à fundação colonial. (Mossé, *Atti Taranto*, 1970: 188-9).

⁸ Moretti (*Atti Taranto* 1970: 36) discorda desta interpretação, afirmando que Heródoto, assim como Píndaro, usam indiscriminadamente os termos “basileus” e “tirano” para o mesmo personagem. Assim, concorda com Ciaceri (*Storia II*, p. 51) para quem Aristofflides seria um tirano típico do limiar da dissolução do velho mundo aristocrático frente ao início da nova ordem democrática. A discussão é controversa pois o próprio Moretti admite o quão pouco se conhece a respeito da organização política de Esparta à época da colonização (*Atti* 1970: 38).

e poderosas da Magna Grécia fundando, em 433-32, a colônia de Heracléia (moderna Policoro).

O crescimento econômico de Tarento se faz acompanhar do aparecimento de uma verdadeira elite colonial que os registros arqueológicos atestam especialmente pelos achados das “Tumbas dos Atletas Tarentinos” (Lo Porto 1967: 37-98) localizadas na área urbana da cidade. Nas tumbas A, B e C, datadas dos finais do séc. VI e início do V a.C., antes, portanto, da mudança constituicional democrática, percebe-se o caráter desta elite, voltada para as atividades agonísticas e a busca do sucesso e da glória. São registradas as vitórias em corridas de quadriga, tradicionalmente circunscritas, na Grécia metropolitana, às famílias mais ricas. Assim, a aristocracia documentada pelas tumbas tarentinas é análoga àquela cantada por Píndaro: “amante do belo e da vida destemida, frequentadora dos grandes centros religioso-esportivos da metrópole, sem dúvida culta mas sobretudo rica e a riqueza, se sabe, é símbolo da proteção divina” (Moretti 1970: 39-0).

Durante a Guerra do Peloponeso, os tarentinos aliaram-se aos siracusanos e chegaram até a enviar navios, de acordo com Tucídides (8.91.2).

O período áureo da cidade ocorreu na primeira metade do séc. IV a.C. quando assume o poder Arquitas, filósofo e matemático célebre que atrai para Tarento prestígio e a admiração do mundo grego. A manutenção de uma posição hegemônica frente à crescente pressão das populações nativas vai se tornando, no entanto, difícil de suportar, e os tarentinos apelam inicialmente para a metrópole em busca de apoio e, a seguir, para chefes mercenários estrangeiros.

A expansão de Roma em direção da área tarentina inicia-se em 282 a.C., quando navios da frota romana dirigem-se para o Golfo de Tarento. Pirro, rei do Epiro é chamado para enfrentar os romanos, mas, embora inicialmente os tenha derrotado, em 275 sofre um golpe definitivo e Tarento é submetida a Roma.

Locais de achado das terracotas tarentinas

Os depósitos de estatuetas de terracota sugerem a presença de áreas de culto na área tarentina desde os sécs. VII e VI a.C. (Wuilleumier 1939: 502-510, Coulson 1976: 879).

Os mais antigos vestígios, na área do Pizzone, sudeste da cidade nova, remontam ao séc. VII e o local vem sendo interpretado como um santuário dedicado a Perséfone ou então às “Duas Deusas”: Deméter e Perséfone. (Lo Porto 1970: 377-8). Para Wuilleumier (1939: 511-2), Perséfone teria um papel preponderante em Tarento, em uma situação paralela à de Locres. Neste sentido, cita, além das estatuetas de terracota onde a deusa aparece só ou associada a uma figura masculina, outros documentos arqueológicos – moedas, *pinakes*, cerâmica pintada – onde a imagem de Perséfone seria recorrente. A presença de Deméter seria bem menos importante e significativa, quase restrita ao papel de mãe de Coré-Perséfone.

O depósito conhecido como Fondo Giovinazzi, também localizado na cidade nova, abrigava cerca de 30.000 peças, sendo as mais antigas datadas do séc. VI e os exemplares mais tardios, com datações que chegam à primeira metade do séc. III a.C. Vale notar que se trata de uma produção contínua. O “Giovinazzi” foi o principal local de achado das séries de “Banqueteadores”; os arqueólogos mais antigos (Viola, Helbig, Dümmler, V. Wuilleumier 1939: 399, nota 2) pensaram estar diante de áreas de descarte de estatuetas quebradas. Hoje, a atribuição da função de *favissae* a tais depósitos é inquestionável. De acordo com Lo Porto (1970: 378), a proximidade deste depósito com a necrópole vizinha sugere uma relação com as divindades infernais e Wuilleumier (1939: 399 ss.) as identifica com Dioniso, cultuado também sob o aspecto de seu duplo infernal Hades, e Perséfone. A associação de Perséfone a Dioniso é, no entanto, contestada por Zuntz (1971: 167 e nota 5).

Um terceiro santuário, ainda na cidade nova, próximo ao Castello Saraceno e de frente à Marina Grande, destinava-se provavelmente ao culto de Apolo e das Musas. As estatuetas representando Apolo segurando a lira e as que figuram as Musas são datadas entre o final do séc. V e o

início do III a.C. (Coulson 1976: 879). Lo Porto (1970: 378) menciona também uma capela extra-muros dedicada a Apolo Hyakinthos. Localizada a cerca de 5km da cinta murada urbana, teria sido interpretada por Políbio como um *táphos* (VIII, 28).

Finalmente, na região sudoeste da cidade nova, perto da Chiesa del Carmine, foram encontradas séries de relevos dedicados aos Dióscuros, e datados dos sécs. IV e III a.C. (Coulson 1976: 879). Estes achados podem sugerir a existência, neste local, de uma área sagrada que lhes seria consagrada; a presença de cultos aos Dióscuros em Tarento é corroborada também pelas representações figuradas em moedas tarentinas, cunhadas entre 344 e 334 a.C., de acordo com a datação de Kraay (1976: 190-191).

Em síntese, os achados das representações dos “Banqueteadores” concentram-se ao longo das margens do **Mare Piccolo**, na região norte da cidade. Não há vestígios arquitetônicos relacionados aos achados mas um dado fundamental deve ser enfatizado: trata-se de uma zona **portuária**, característica que, inclusive, se mantém até hoje. Na Antiguidade esta era uma área de ancoradouro e ponto de embarque de pescadores e viajantes (Kingsley, 1981: 209 e nota 125). O “Fondo Giovinazzi” situava-se, portanto, no caminho entre o porto e uma das entradas da cidade (Wuilleumier 1939: 221-2, v. também o mapa detalhando as áreas de achado desta série de terracotas).

A presença de áreas de culto em zonas costeiras apresenta muitos paralelos com a Grécia metropolitana: “capelas portuárias” dedicadas a Poseidon são freqüentes especialmente em cidades à beiramar, no Peloponeso. Por outro lado, os colonos fundadores de Tarento tinham relações documentadas com o culto de Poseidon do Cabo **Tainaron**: Pausânias (3.25.7) relata a dedicatória de uma pequena representação de Atena em bronze feita pouco antes da partida dos imigrantes para a Itália do Sul (Kingsley, 1981: 206 e nota 87) e depositada em uma capela em Esparta.

Ainda no âmbito da análise dos locais de achado dos “Banqueteadores”, Kingsley reúne uma documentação textual e arqueológica significativa para fundamentar sua hipótese; as figurinhas reclinadas seriam oferendas votivas utilizadas em cultos e festivais dedicados a heróis tarentinos como Falantos e Taras, os quais, por sua vez, estariam genealo-

gicamente relacionados a Poseidon, comprovadamente uma divindade presente em Tarento. A autora assim resume suas conclusões: “The vast numbers of terracotta reclining heroes recovered near the Mare Piccolo become less astonishing if they are considered in terms of a venerable cult and the long life of Taras as a major landfall on the sea route between the eastern and western Mediterranean. By analogy with practice at Cape Tainaron, voyagers surely dedicated gifts upon their arrival or departure of the port of Taras” (Kingsley, 1981: 210).

Os “Banqueteadores”: origem do tipo e evolução estilística

A coroplastia, segundo Pierre Wuilleumier, o grande especialista de Tarento, atingiu nesta cidade “um desenvolvimento excepcional” devido à ausência do mármore e à qualidade de sua argila avermelhada. Datadas do séc. VII ao III a.C., computam-se dezenas de milhares de terracotas, especialmente em cinco depósitos votivos: **Pizzone**, **Giovinazzi**, **Castello Saraceno**, **Vaccarela**, **Chiesa del Carmine** e em sepulturas.

Deste formidável conjunto, destaca-se, como já foi mencionado, a série dos “Banqueteadores”. Os atributos e ornamentos na cabeça variam bastante em função da época em que as estatuetas foram fabricadas. (V.Figs. 1, 2, 3, 4 e 5).

Assim, no depósito conhecido como **Fondo Giovinazzi** onde foram recuperados os milhares de exemplares, escalonados sem rupturas do séc.VI ao III a.C., pode-se seguir a evolução estilística e as transformações iconográficas da série (Wuilleumier 1939: 399 ss.). De início, a maioria das estatuetas figura um homem – barbado ou imberbe – reclinado sobre um leito de banquete, o braço esquerdo apoiado sobre uma banqueta e a perna direita levemente levantada. A bibliografia tradicionalmente refere-se a esta imagem como o “Banqueteador”. Este tipo fundamental permanece por aproximadamente três séculos, muito embora as incorporações e substituições de atributos sejam constantes (v. Descrição a seguir) e coexistam com o tipo básico que nunca foi totalmente abando-

nado.⁹ Durante os sécs. V e IV a.C. a temática inicial se diversifica e outros figurantes são acoplados à representação básica: uma segunda figura masculina, outra feminina, uma criança se alternam compondo conjuntos variados (V. Fig. 1)



Fig. 1 - "Banqueteador" e figura feminina (?). Ashmolean Museum, Oxford, In Atti del Decimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Tarento, 1970: tav. XLIV.

⁹ V. Higgins, *Catalogue*, pr. 170, figs. 1239-41; pr. 171, figs. 1244-49; pr. 173, fig. 1261; pr. 176-177; pr. 180-181; pr. 187, fig. 1346 e Wuilleumier, prs. XXVIII, XXIX e XXX.



Fig. 2 - Cabecinha masculina fragmentada de estatueta do tipo “Banqueteador”. Ornada com tiara, *stephané* e rosetas. Prov. Tarento, séc. V a.C. Prov. Tarento. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Inv.^o. 64/ 13.12.

Possivelmente as figuras de “Banqueteadores” que têm *rhyta* como atributo teriam sido as mais antigas (Kingsley 1984: 201) mas a datação dos exemplares de época arcaica e clássica inicial não é muito confiável, tendo em vista que as escavações mais antigas não eram muito bem documentadas. Análises estilísticas comparativas apontam comumente para o início da produção dos tipos tarentinos entre 550-525. Herdejürgen, no entanto, data de aprox. 510 a.C. o advento dos “tipos masculinos reclinados” em Tarento (1971: 4-5, 36-38). Kingsley, em base a comparações estilísticas das imagens das terracotas e das moedas, que, em Tarento, começam a ser cunhadas aproximadamente na mesma época, sugere que os primeiros tipos teriam aparecido antes da primeira cunhagem: em um momento “antes de 530” (Kingsley 1981: 203).



Fig. 3 - Busto masculino fragmentado de terracota do tipo "Banqueteador". Ornado com *stephané* (?), fileira de grossas pérolas com ornamento central circular. Prov. Taranto, séc. V a.C. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Inv^o 64/10.8.

Os elementos iconográficos em associação com as figuras humanas variam, como já foi registrado, no decorrer dos séculos: ao *rhyton* sucederam-se a *phiale* e posteriormente o cântaro. Perto do início do séc. V surgem, então, tipos segurando a harpa (*chelys*), similares aos que aparecem nas cunhagens (Kingsley 1981: 203 e nota 35). A técnica de fabricação usada, por meio de moldes independentes para as diferentes partes da peça, permitiu a transformação de figuras básicas em figuras imberbes ou barbados, i.é, representações de jovens ou adultos, com atributos particulares. A cabeleira é enfeitada, de início, apenas com um pequeno barrete ou um boné pontudo (*pilos? kyné?*) ao qual se acrescenta, no final do séc. VI, um

diadema, sobreposto, por vezes, por uma fileira de frutas, um disco central e um botão de lótus; no decorrer do séc. V estes ornamentos se transformam em um “bandeau” e um turbante de lã, ao qual são fixadas três grandes rosáceas com seis pétalas e uma alta palmeta central de onde caem longas fitas por vezes decoradas com outras rosáceas (Higgins 1970: figs. 1244, 1290, 1299, 1294, 1315, 1318).



Fig. 4 - Cabecinha masculina fragmentada de estatueta do tipo “Banqueteador”. A cabeleira arranjada em rolinhos e ornada com *ampyx* e palmeta .Prov. Tarento, séc. V a.C. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Inv^o 64/10.12.

Por volta do séc. V, as duas figuras reclinadas são coroadas com uma *tainia* imitando pérolas e às vezes outros adereços também. O ar-

ranjo da cabeça finalmente se transforma em uma grinalda coroada, limitada abaixo por uma *tainia* chata presa com duas rosetas (Wuilleumier 1970: fig. 1346). As alterações na proporção e tamanhos destes arranjos se sucedem até o final do séc. IV (Herdejürgen 1971: 14, 17-18, Tipo IV).

No decorrer do séc. V, uma figura feminina aparece, sentada rigidamente ao pé da *kliné*; no século seguinte, o gestual e a vestimenta são representados de forma mais natural e suave. A mulher se aproxima do homem e segura, por vezes, uma criança. Representações de serviçais, guerreiros armados e cavaleiros podem compor novos conjuntos (Wuilleumier 1939: 402-4).

A figura feminina foi já interpretada como Perséfone ou Ariadne e a criança como Iakchos ou Dioniso criança. Zuntz¹⁰ contesta firmemente tal hipótese, apoiando-se na ausência de representações de uma dupla “Perséfone-Dioniso” na iconografia grega. Por outro lado, à figura reclinada faltam elementos iconográficos típicos de Dioniso – o tirso, folhas de hera, ramos de vinha – mas que são presentes em outras terracotas tarentinas bem como em pinturas de vasos funerários dos sécs. V e IV. Também a possível “Perséfone” não assume atributos comuns como a tocha, cista ou o porquinho.

Os “Banqueteadores”: interpretações

1. Deuses ou fiéis?

Os estudos interpretativos relativos a estas séries de estatuetas começaram a ser publicados já a partir de 1881 (Lenormant 1881-82, 1882) e foram estabelecendo as principais linhas de evolução dos tipos, datados entre os sécs. VI a III a.C. As figurinhas de “Banqueteadores” foram do-

¹⁰ Zuntz (1971: 167, nota 5), ao criticar a interpretação das estatuetas como uma representação da “sagrada família”, argumenta sobre a inexistência de evidências que assegurem tal identificação: “No marital association of Dionysos and Persephone is attested anywhere except in two late Latin sources (*Mythogr. Vat.* li. 41 and schol. *Stat. Theb.* iv. 482).

cumentadas não só em Tarento – centro produtor original – como também em Metaponto (Letta 1971: 57-110), Heracléia (Lo Porto 1961), Locres (Barra Bagnasco 1977: 147-207 e 151-169) e Medma (Orsi 1917: 37-67, Herdjürgen 1971: 73).

A identificação da figura principal representada vem sendo motivo de discussões entre os especialistas, mas, até o momento, não há uma posição consensual a respeito. Seriam representações de deuses? Heróis? Fiéis? Levando-se em conta os elementos iconográficos relativos aos arranjos da cabeleira, entendidos como atributos específicos de figuras divinas, buscaram-se associações com Dioniso, Dioniso-Pluto/Hades (Higgins 1969: 336-337); já para Herdejügen, as mais antigas seriam representações de fiéis; Mollard-Besques (1966: 61) adota posições mais cautelosas, evitando definições precisas acerca do personagem figurado. A presença do elmo cônico ou *pilos*, bem como as figuras de cavaleiros (com os mesmos atributos das figuras reclinadas) são aproximadas dos Dióscuros.

Os locais dos achados também vêm sendo utilizados como critério na identificação das estatuetas. Assim, o fato de os mais antigos exemplares estarem em depósitos localizados nas proximidades das necrópoles, direcionou a interpretação para as divindades funerárias ou ctônias. Por outro lado – em contexto tarentino – não há o registro recorrente destas figurinhas em enterramentos.

As necrópoles tarentinas apresentam algumas peculiaridades: situavam-se dentro da área murada urbana, compreendendo, nos sécs. IV e III a.C., uma grande área situada na região oriental ocupando cerca de 2/3 do total do assentamento urbano. Na verdade, esta localização que contradiz a norma grega de situar a “cidade dos mortos” fora da cinta murada, teria sido, de acordo com Lo Porto (1970: 380) uma adequação da cidade em crescimento às condições topográficas do sítio. É interessante notar que entre as sepulturas foram encontrados *bothroi* com fragmentos cerâmicos e terracotas configurando verdadeiras *favissae* funerárias dos *ex-votos* oferecidos aos mortos e provenientes das oficinas de ceramistas e coroplastas espalhados na região da necrópole. (Lo Porto 1970: 381). Os tarentinos também construam *naskoi* nos cemitérios reproduzindo uma

prática comum na Ásia Menor. Tantos cuidados com os mortos constituem um dado a mais para que os cultos funerários sejam considerados de capital importância na colônia (Wuilleumier 1939: 538 ss.).



Fig. 5 - Cabecinha masculina fragmentada de terracota do tipo “Banqueteador”. Ornamentada com **ampyx**, rosetas e fitas encimadas por palmeta. Prov. Tarento, séc. V a. C. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Inv^o 64/10.6.

A análise dos atributos figurados nas estatuetas dos “Banqueteadores” não permite concretamente a associação com as divindades apontadas pelos autores, tais como Dioniso, Hades, Perséfone. A presença de um ou outro atributo mais característico é sempre aleatória, em flagrante

contraste com a permanência dos tipos por séculos. Assim, mais do que a representação de uma figura divina, parece haver uma intenção de retratar um tipo. Um herói?



Fig. 6 - Fragmento de figura masculina reclinada do tipo "Banqueteador", tendo vestígios de uma taça junto ao torso. A cabeça é ornamentada com **stephané** e fileira de pérolas encimada por palmetas também fragmentada. Prov. Tarento, séc. IV a.C. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Inv^o 64/10.13.

2. Heróis?

Desde o começo do século pensou-se também em identificar as figuras reclinadas como representações de heróis. Peterson (1900: 60-1) iniciou uma tradição no sentido de relacionar as figurinhas com figuras de heróis documentadas pela literatura relativa a Tarento e Paribeni (1964: 112-5), meio século depois, atribuiu as terracotas a um eventual culto aos Dióscuros. Na verdade, os estudos comparativos com imagens similares aos “Banqueteadores” em placas votivas e moedas conduzem a cronologia para meados do séc. IV e, portanto, bem posterior à voga inicial das figuras reclinadas em terracota.

O herói **Hyakinthos**, originário de **Amyklai**, na Lacônia, também é constantemente mencionado diante da presença de seu *táphos* em Tarento. No entanto, iconograficamente, não há relações claras com as estatuetas em questão e as datações dos tipos efetivamente relacionados ao seu culto indicam o final do séc. IV como marco inicial desta produção (Kingsley 1981: 205-6).

Bem mais fundamentadas no que diz respeito às fontes arqueológicas e textuais são as interpretações baseadas na associação das representações com o culto de Poseidon, do *oikistès* Falantos e do herói epônimo Taras como já foi apontado. (Giannelli 1968: 15-27, Kingsley: 211 ss.).

Falantos tem uma profunda relação com a vida da colônia, atestada por ampla tradição textual (Antiochos, Diodoro, Dionísio de Halicarnasso, Pausânias). Antes mesmo de se notabilizar no papel de *oikistès*, teria sido o líder de uma revolta dos hilotas contra os lacedemônios, ainda na metrópole, rebelião esta que, malograda devido à delação de um dos integrantes, resultaria em uma das principais razões da vinda para a Itália do Sul. De acordo com Antiochos, este evento teria ocorrido durante um festival de **Hyakinthos**, em Amyklai, o que sugere a relação dos revoltosos com o herói que será posteriormente cultuado na nova polis. Outra importante informação nos chega através de um relato de Justino (3.4, citado por Kingsley 1981: 206) sobre uma petição feita pelos companheiros de Falantos, após sua morte, exilado em Breteison, para que suas cinzas pudessem ser espalhadas no mercado em Tarento: “Thus, by the co-

llaboration of the exiled leader and the help of the enemy, the Parthenii gained possession of Taras forever. In memory of his services they established divine rites to Phalanthos”. Assim, a expansão territorial tarentina também aparece como um resultado da ação de Falantos. De acordo com Carratelli (1970: 135-138), Falantos seria o epônimo de um dos mais nobres genos tarentino, os **Phalantiadai**. Tarento é chamada de “**Phalanteum**” por Horácio (Carmina, 2.6.12) e Silius Italicus (11.16).

Um dado interessante relativo ao episódio da conjura dos hilotas comandados por Falantos contra os esparciatas é a descrição do boné ou chapéu por ele usado e de seu significado, que, de acordo com Estrabão, citando Eforo (VI.279, Kingsley 1981: 208): “Joining forces with helots they plotted against the Lakedaimonians. They agreed, therefore, upon the Lakonian *pilos* as the signal in the agora for the moment when they would attack”. O detalhe do uso do *pilos* ou *kyné*, de acordo com Antiochos – os dois termos podiam ser intercambiáveis –, deve ser relacionado com as figurinhas dos “Banquetadores”, visto tratar-se de um atributo bastante frequente.

A interpretação de Kingsley em relação às figurinhas tarentinas reclinadas é bastante coerente e fundamentada. Aliando os locais de achado – áreas próximas do mar, típicas de centros de culto de Poseidon (Schumacher 1993: 820) – com tradições textuais e materiais (moedas, *dipinti*) que enfatizam a recorrência das figuras heróicas no imaginário coletivo dos tarentinos, a autora aponta também para a assimilação de traços característicos de figuras divinas locais. Conclui, então, “Phalanthos has the earmarks of an old, local deity, a hero-*daimon* whose aboriginal nature may have been that of the “...awful serpent that people say was reared at Tainaron and was called the hound of Hades”, of Silenos of Malea and Pyrrichos, of the guardians of springs, or of the lakes where fishermen might be turned into fish. Of these *daimones* of death, who came to be identified with Poseidon and Dionysos before emerging as distinct and anthropomorphized personalities, Fontenrose has observed, “A mythical figure can change and proliferate and still remain true to the original conception”. The reclining terracotta heroes of Taras, with their funerary and festive trappings, their exotic beasts, race horses and armor, illustrate the point. Though the nature of the heroes and even the function of their cult

may have expanded and altered over the centuries, their primary character is preserved in the heretofore puzzling detail of the votive figurines” (Kingsley 1981:212-3 e notas 166-8).

A concordância com uma interpretação do tipo “Banqueteador” com figuras de heróis consagrados por relatos textuais (muitos deles, inclusive, de época bastante tardia), por si só não acrescenta muito ao que já foi debatido desde o começo do século. Importa sim, tentar situar esta recorrência na figuração dos “heróis” em relação a um quadro histórico complexo e particular, o de uma colônia que se estrutura quase que ao mesmo tempo em que as *póleis* gregas metropolitanas também vão definindo suas hierarquias de valores religiosos, políticos e culturais. Os conflitos decorrentes destes momentos de profunda crise social, com certa frequência são mediados por cultos, que La Barre (1971) denomina “crisis cults” e que auxiliam os grupos sociais no entendimento e superação destas fases. Teriam os cultos heróicos nas colônias uma significação similar? Morris (1988: 758) afirma que ...“the cults (tomb cults) show the conflict of ideologies in the 8th. century, fitting into the very centre of the struggles between the old, Dark Age aristocratic structures and the emergent polis.” A análise da situação colonial com certeza favorecerá outros ângulos de observação da própria área metropolitana.

O Culto Heróico na Grécia e áreas coloniais

A interpretação dos “Banqueteadores” poderá ser melhor equacionada se inserida na debatida questão do culto heróico aos *oicistas*, frequentemente atestado em áreas coloniais (Cf. Polignac 1984: 127; 144-5; v.p. 145, nota 54).

Desde o começo do século, vem ocorrendo uma intensa discussão sobre o sentido dos cultos heróicos na Grécia¹¹) e nos últimos vinte anos

¹¹ V. a propósito de uma avaliação sintética dos estudos sobre os cultos heróicos na Grécia Ainian (1997: 349-357) e Antonaccio (1994). Ainian cita, como edição (no prelo): ed. R. Hägg, *Ancient Greek Hero Cult*. Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult. Göteborg, April 21-23, 1995.

a multiplicação dos estudos relativos à **Dark Age** – época em que tais cultos conheceram especial florescimento – favoreceu um aprofundamento do debate. Não caberia nos limites deste artigo e, não constitui o seu objetivo, detalhar as discussões ainda em andamento. Nos limitaremos, pois, a expor as linhas da discussão atual e, a partir daí, compará-las com as evidências já apontadas para o caso tarentino.

Os arqueólogos que vêm debatendo os sentidos de que se reveste o culto heróico entre os gregos podem ser, *grosso modo*, situados em duas linhas de interpretações principais: uma, enfatiza a difusão dos poemas homéricos no séc. VIII a.C. como o principal fator propulsor dos cultos heróicos; outra, os relaciona a momentos de crise – como a formação das *póleis*, por exemplo – propiciadores, segundo esta abordagem, de apropriações significativas de um passado que é reinterpretado e utilizado de diferentes formas, sendo que a mais comum é a legitimação de uma ordem social (ou política) emergente. As duas abordagens nem sempre são totalmente excludentes: a circulação dos poemas homéricos é, por vezes, levada em consideração mas apenas como **um** fator e não o mais importante (Antonaccio).

Farnell (1921), Cook (1953) e Coldstream (1976) são alguns dos autores que se inserem na primeira perspectiva, superdimensionando o papel da épica homérica na constituição das práticas culturais documentadas, em parte, pelos achados de oferendas votivas datadas do séc. VIII a.C., em tumbas de época micênica. Coldstream, por exemplo, efetuou um rigoroso mapeamento destes achados pelos sítios da Grécia, datando os artefatos ofertados, de sorte que, se comprovada a ausência desta prática antes da chamada “Era de Homero” (750-650 a.C.), estariam cronologicamente associados os dois fenômenos: a difusão da épica e dos cultos heróicos. Os seus resultados apontam para uma relação interessante entre a mudança ou não dos padrões funerários na transição do Período do Bronze para a Idade do Ferro e a presença de evidências materiais representativas do culto heróico. Assim, por exemplo, em sítios da Argólida e Messênia onde houve uma alteração radical nas formas de enterramento, atestam-se as oferendas votivas nas antigas sepulturas micênicas. Em contrapartida, em áreas como a Tessália e Creta onde as mudanças não

foram significativas e até mesmo as *thóloi* permanecem como estruturas funerárias em uso, o culto heróico não é atestado. A conclusão de Coldstream é que a “estranheza” causada pelos vestígios monumentais da arquitetura funerária de época micênica provocaria um impacto formidável naquelas populações que não mais dispunham destes aparatos construtivos, levando-as a associá-los com o passado épico glorificado pelos poemas de Homero. Daí a venerar os “heróis” sepultados em seus territórios entende-se como um procedimento natural, mesmo que a identidade deste herói não fosse conhecida. O surgimento de representações figuradas na cerâmica corresponde aproximadamente à mesma época e teria se constituído, na opinião de alguns, tanto como tributário da voga da épica quanto um fator potencializador da difusão dos cultos heróicos (G.Ahlberg – Cornell 1992).

J. Hurwit, por exemplo, observa na arte narrativa do Geométrico Tardio, cujas imagens estariam supostamente relacionadas à difusão da épica, um instrumento utilizado pela aristocracia para legitimar seu direito de manutenção no poder – justificável em termos de uma antiga ascendência heróica – diante de uma sociedade que caminhava rapidamente para integrar-se à estrutura econômica das *póleis* (Hurwit 1985: 124).

Nos recentes anos 80, os estudos relativos aos cultos heróicos voltaram-se reiteradamente para uma minimização do papel da épica buscando nas transformações históricas da chamada “Renascença Grega” e, mais especialmente nos processos responsáveis pela emergência das diferentes *póleis*, as referências sócio-políticas que estariam na raiz da proliferação dos cultos heróicos.

Esta abordagem, com algumas variações, está presente em autores como Snodgrass, Whitley, Bérard, Morris, Polignac e Antonaccio, dentre outros (V. bibliografia). A seguir, uma rápida apresentação de alguns tópicos ressaltados por estas interpretações:

Snodgrass aponta a proliferação de cultos heróicos no limiar da época arcaica, como um evento relacionado à mudança de uma economia de tipo pastoril para aquela de base agrícola que irá caracterizar a subsistência dos gregos dos períodos subseqüentes. Aos pequenos proprietários

livres seria fundamental estabelecer vínculos com ancestrais lendários para que pudessem legitimar a posse da terra.

Whitley observa, na Ática, uma competição pela posse da terra e, nesta disputa acirrada, os proprietários sentem-se ameaçados pelas reivindicações das camadas sociais menos favorecidas, mas então fortalecidas pelos ideais de isonomia das *póleis* emergentes. O culto heróico surge, então, como um componente ideológico importante nesta conjuntura de crise política e social.

Bérard, analisando o culto heróico documentado em Erétria (“West Gate”), atribui à aristocracia dirigente a sua propagação, com o intuito de minimizar o poder dos antigos “basileis” e fundamentar a instauração de uma nova ordem política.

Polignac ressalta a necessidade das *póleis* em formação no sentido de delimitar as suas fronteiras e que, para tanto, os cultos heróicos e os santuários extra-urbanos constituem-se em formas simbólicas básicas no processo de apropriação legítima de um território.

Morris, Ainian e Antonaccio também acentuam o sentido político assumido pelos cultos heróicos mas criticam as teorias gerais que buscam interpretá-los em conjunto, mesmo ocorrendo em diferentes regiões e contextos socio-econômicos particulares. A investigação de casos específicos seria a forma adequada de captar toda a complexidade deste problema.

Em síntese, o uso político do passado é um problema fundamental a ser discutido, em especial quando deparamos com momentos históricos caracterizados por crises profundas, como as que se instauram no âmbito do poder político diante da emergência eminente das *póleis*. A abordagem do passado, no entanto, varia em função do grupo que dele se apropria: “A shared past may exist (Panhellenic, say) but different groups in a community may each hold a separate past, or place a different emphasis upon some aspect of the shared past” (Antonaccio 1994: 408). Citando o importante texto de Arjun Appadurai (1981), Antonaccio analisa a questão crucial das versões conflitantes do passado afirmando que “The past is a ‘scarse resource’ not mere grist for contemporary ideological mills (whether a *genos*’s heroic genealogy or polis cult). Instead, cultures have rules that govern the past’s debatibility”. (Antonaccio 1994: 408, notas

103-6). No mesmo sentido vão as observações de Morris (1988: 750) que, questionando as interpretações “globalizantes” dos cultos às tumbas, afirma: “The same cults could simultaneously evoke the new, relatively egalitarian ideology of the polis and the older ideals of heroic aristocrats who protected the grateful and defenceless lower orders, while standing above them”.

A identificação das estatuetas dos “Banqueteadores” como figurações de heróis tarentinos – muito embora não se possa afirmar com certeza a qual deles especificamente se faça a referência – nos parece ser um caso interessante a ser aprofundado nesta linha de interpretação. Um estudo sobre os desdobramentos dos cultos heróicos em áreas periféricas com certeza fornecerá dados para que se percebam os diferentes significados que assumem para diferentes grupos, seja em uma mesma comunidade. Na situação da colônia tarentina, como analisar o comportamento dos primeiros colonos (partênios) e, por exemplo, de seus descendentes, para quem as motivações iniciais, advindas da forma como se deu o abandono da metrópole, talvez passassem a ter menos importância do que a defesa de suas fronteiras frente à ameaça das populações itálicas? Assim, o culto a Falantos é justificado, no séc. IV, em função de seu papel como consolidador da expansão territorial tarentina (Justinus 3.4, Kingsley 1981: 206) e não por sua atuação como líder e condutor na fundação da colônia.

A riqueza de perspectivas que se apresentam para o estudioso do mundo grego, ao focar o uso político do passado, nos parece sintetizada com clareza e precisão por Carla Antonaccio: “The richness and variety of the evidence for the Greeks” concern with their own past make many readings possible. No single version should be sought; ritual and text, archaeology and philology, reveal differences that should be acknowledged, not reconciled. The ambiguities and multiple stories of the Greeks are keys to understanding how the past functioned for them: a source of authority, a fertile field for the ever-shifting definitions of power, identity, and authenticity” (Antonaccio 1994: 410). Acreditamos que as figurinhas tarentinas, em suas relações com cultos heróicos de cunho colonial, são referências materiais básicas para uma investigação desta natureza.

Referências bibliográficas

- A.A.V.V. 1996 I greci in Occidente. Santuari della Magna Grecia in Calabria. Nápoles.
- ABRAMSON, H. 1979 A Hero Shrine for Phrontis at Sounion? *Californian Studies in Classical Antiquity*, 12 1-9.
- AHLBERG-CORNELL, G. 1992 *Myth and Epos in Early Greek Art*. Jonsered, (SIMA 100).
- AINIAN, A.M. 1997 From rulers' dwellings to temples. Archaeology, Religion and Society in Early Iron Age Greece. 1100-700 BC. *Studies in Mediterranean Archaeology*, vol CXXI.
- ALCOCK, S.E. 1991 Tomb Cult and the Post-Classical Polis. *AJA*, 95: 447-467.
- ANTONACCIO, C. 1995. An Archaeology of Ancestors, Tomb and Hero Cult in Early Greece. Lanham.
- _____. 1994. Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece. *AJA*, 98: 389-410.
- ASHMOLE, B. 1934 Late Archaic and Early Classical Greek Sculpture in Sicily and South Italy, *Proceedings of the British Academy*, 20: 91-122.
- BARRA BAGNASCO, M. 1977 Problemi di coroplastica locrese. *Locri Epizefiri*, I. Firenze.
- BÉRARD, C. 1982 Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité. G. Gnoli; J.P. Vernant (Eds.) *La mort: les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge: 80-105.
- CIACERI, E. 1911 Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia. Catânia.
- COLDSTREAM, J.N. 1976. Hero Cults in the Age of Homer. *JHS*, 96: 8-17.
- COOK, J.M. 1953 The cult of Agamemnon at Mycenae. *Geras A. Kera-mopoullou*. Atenas: 112-118.
- COULSON, W.D.E. 1976 Taras R. Stillwell (Ed.) *Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: 878-880.
- EVANS, A. 1989. The Horsemen of Tarentum. *Numismatic Chronicle*: 1-227.
- FARNELL, L. 1921 Greek Hero-Cult and Ideas of Immortality. Oxford.
- GIANNELLI, G. 1963 *Culti e miti della Magna Grecia*. Contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente. Florença: 15-60; 241-6.

- FONTENROSE, J. 1959 *Python, a Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley.
- HÄGG, R. (Ed.) 1995 *Ancient Greek Hero Cult*. Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult. Göteborg (Atas no prelo).
- HERDEJÜRGEN, H. 1971 Die Tarentinischen Terrakotten des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr. *Antiken Museum Basel*. Mainz.
- _____. 1978 *Katalog. Götter, Menschen und Dämonen. Terrakotten aus Unteritalien*. Sonderausstellung im Antikenmuseum Basel, 16 April-20 August 1978, Basel.
- HIGGINS, R. 1970 *Catalogue of terracottas*. British Museum. Greek 730-330 BC. Londres.
- HOLLOWAY, R.R. 1991 *The archaeology of Ancient Sicily*. Londres.
- HURWITT, J. 1985 *The Art and Culture of Early Greece*. Londres.
- KINGSLEY, B.M. 1981 The Reclining Heroes of Taras and Their Cult. *California Studies in Classical Antiquity*, 12: 201-220.
- KRAAY, C. 1976 *Archaic and Classical Greek Coins*. Berkeley.
- LACROIX, L. 1966 *Monnaies et colonisation dans l'Occident grec*. Bruxelles.
- LARSON, J. 1995 *Greek Heroine Cults*. Madison.
- LENORMANT, L. 1881-82 Notes archéologiques sur Tarente", *GazArch*, 7: 161-170.
- LETTA, C. 1971 *Piccola Coroplastica Metapontina nel Museo Archeologico Provinciale di Potenza*. Nápoles.
- LEVI, A. 1926 *Le terrecotte figurate del Museo Nazionale di Napoli*. Florença.
- LO PORTO, F.G. 1961 *Ricerche archeologiche in Heraclea di Lucania*. *Bolletino d'Arte*, 46: 136-137.
- _____. 1967 *Tombe di atleti tarentini*. *Atti e Memorie della Società Magna Grecia*. Nápoles: 31-98.
- _____. 1971 *Topografia antica di Taranto*. *Atti del Decimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*. Tarento, 1970: 343.
- MORGAN, C. 1990 *Athletes and Oracles*. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century BC. Cambridge.

- MORETTI, L. 1971 Problemi di storia Tarentina. *Atti del Decimo...* Taranto, 1970: 21-22.
- MORRIS, I. 1988 Tomb Cult and the "Greek Renaissance": The Past in the Present in the 8th. Century B.C.. *Antiquity*, 62: 750-61.
- MOLLARD-BESQUES, S. 1954 Catalogue raisonné des Figurines et Reliefs en terre-cuite grecs étrusques et romains. I. Époque Préhellénique. Paris.
- NAGY, G. 1979 The Best of the the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greece. Baltimore.
- PARIBENI, E. 1964 Eroi tarantini e Dioscuri. *Festschrift von Mercklin*. Hamburg: 112-115.
- PETERSON, E. 1900 Dioskuren in Tarent. *RömMitt*, 15: 60-61.
- POLIGNAC, F. de 1984 La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société VIIIe. VIIe. siècles avant J.C. Paris.
- PRICE, T.H. 1973 Hero cult and Homer. *Historia*, XXII: 129-144.
- PUGLIESE-CARATELLI, G. 1971 Per la Storia dei culti di Taranto. *Atti del Decimo...* Taranto, 1970: 133-145
- SCHUMACHER, R.W.M. 1993 Three related sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron N. Marinatos; R. Hägg (Eds.) *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Londres: 62-87.
- SHERRATT, E.S. 1990 "Reading the text": archaeology and the Homeric question. *Antiquity*, 64: 807-24.
- SNODGRASS, A. 1982 Les origines du culte des héros dans la Grèce antique. G. Gnoli; J.P. Vernant (Eds.) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge: 107-19.
- _____. 1979 Poet and Painter in the Eighth Century Greece *Proc-CambrPhilSoc*, 25: 118-130.
- _____. 1980 Towards the Interpretation of the Geometric Figure-Scenes. *AM*, 95: 51-58.
- WHITLEY, J. 1988 Early States and Hero Cults: A Reappraisal. *JHS*, 108: 173-82.
- WUILLEUMIER, P. 1939 Tarente des origines à la conquête romaine. Paris.
- ZUNTZ, G. 1971 *Persephone*. Three essays on religion and thought in Magna Grecia. Oxford.

CLINAMEN: O MILENAR PRESTÍGIO DE UM FALSO PROBLEMA

“...οὐ δεῖ κατηγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω...”

João Quartim de Moraes*

1. Origem do equívoco

É longa e ilustre a galeria dos autores que, desde Cícero pelo menos, até a maioria dos historiadores contemporâneos, passando por Hegel e Marx, imputaram a Epicuro a doutrina dita do *clinamen*. Há duas certezas a este respeito: (a) não se conhece texto algum de Epicuro que justifique tal atribuição; (b) ela está exposta com todas as letras no *De rerum natura* de Lucrécio. Embora não seja este nosso objetivo principal, defenderemos, no presente estudo, a tese imediatamente sugerida por aquelas duas proposições: o grande poeta romano, no afã de justificar a liberdade da consciência moral, introduziu na doutrina com que tão calorosamente se identificava um argumento duvidoso, contra o qual investiram, às vezes sarcasticamente, os críticos antigos e modernos do epicurismo. O excesso de zelo, em Filosofia como alhures, pode, com efeito, conduzir um autor, “malgré lui”, a posições heterodoxas relativamente a suas próprias convicções.

A tese central que aqui pretendemos demonstrar é que a doutrina do *desvio ou declinação dos átomos*, designada por Lucrécio pelo termo

* Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

clinamen (cujo referente grego, *παρέγκλισις*¹, não figura em nenhum dos escritos de Epicuro que até nós chegaram), longe de constituir, como pretenderam tanto os críticos como muitos epígonos antigos e modernos, um recurso indispensável (porque sem ele os átomos nunca se encontrariam, nem portanto formariam mundos) embora teoricamente oneroso (já que apela para um efeito sem causa), não somente não corresponde a nenhuma exigência do sistema de Epicuro, como também nele introduz, desnecessariamente, uma brecha teórica que fez a felicidade de seus críticos. A infidelidade, neste ponto essencial, do epicurismo de Lucrécio ao pensamento do Mestre constitui portanto um corolário de nossa tese central.

Do ponto de vista do método, a discussão deve se desenvolver portanto em dois planos. O da *História* da Filosofia, para a qual a referência aos textos é inarredável: em comum com todos os demais ramos da História, a da Filosofia se apoia em documentos. Mas o interesse filosófico de um debate não se restringe evidentemente a seu aspecto histórico. Mais do que lícito, é indispensável examinar se a doutrina do *clinamen* constitui um indispensável complemento ou um corpo estranho à lógica interna da filosofia de Epicuro. Se a resposta for positiva, será razoável supor, como de resto pensam muitos comentadores, que a noção de *παρέγκλισις* figurava naquela grande parte do *corpus* epicureano que os turbilhões da História destruíram. Se for negativa, fica fortalecida nossa hipótese de que a ausência do termo e do argumento correspondente nas *Cartas a Heródoto e a Pitocles*, em que Epicuro sintetiza seu pensa-

¹ O *Thesaurus Graecae Linguae*, volume 6, Paris, Firmin Didot, 1842-1847, refere no verbete *παρέγκλισις* os significados: “Defluxio et inclinatio in latus”, empregado por Galeno em anatomia (por exemplo, “vulvae ad latus inclinatio”) e “Declinatio”, acrescentando: “De atomis Epicuri”. Só que, como o fará também A. Bailly no mesmo verbete de seu *Dictionnaire Grec-Français*, define *παρέγκλισις* como “inclinasion de côté”, referindo dois exemplos, ambos atribuídos a Epicuro, mas tirados de dois doxógrafos que viveram respectivamente cerca de trezentos e cinqüenta e setecentos e cinqüenta anos depois do Mestre do Jardim: Plutarco (*Moralia*, 883a, etc.) e Stobeu (*Eclogarum physicarum et ethicarum libri II*, 1,346).

mento cosmológico, explica-se pela simples razão de que são estranhas a sua concepção do fundamento das coisas.

2. A injustiça de Cícero

Se não foi inventada por Lucrécio, a doutrina da declinação dos átomos deve a ele e a Cícero, seu contemporâneo e amigo (mas adversário no terreno filosófico) o impulso que a perenizou. Em síntese, a partir de Lucrécio e de Cícero, os doxógrafos, epígonos ou críticos, em sua maioria, concordaram em que se os átomos, perpendicularmente arrastados para baixo pelo próprio peso, com a mesma velocidade, descrevessem rotas paralelas no vazio infinito, não se encontrariam nunca. Ora, sem encontros e entrechoques de átomos, não se formam mundos. Para evitar esta conseqüência absurda (já que evidentemente, há mundos, o nosso em todo caso), Epicuro teria introduzido a hipótese de que ocorrem desvios na trajetória retilínea dos átomos, que os fazem chocar-se uns contra os outros e, através destes entrechoques, gerar um mundo, ou modernizando a expressão, um sistema solar ou galáxia. O desvio oblíquo dos átomos, que ocorreria em lugar e tempo indeterminados, de maneira espontânea, isto é, *sem causas*, estaria aquém do limite de nossa percepção, constituindo pois uma inferência sobre o invisível. Examinaremos inicialmente as críticas de Cícero, que fixaram por dois milênios os termos do falso problema do *clinamen*, deixando a análise da posição de Lucrécio para os tópicos finais do presente estudo, já que seu propósito principal tendo sido defender, ilustrar e difundir as idéias do Mestre, só relativamente às idéias deste as suas próprias adquirem pleno significado.

No *De finibus* (I,6,18-19), com efeito, Cícero questiona, com ênfase tão sarcástica quanto injusta, os fundamentos mesmos da Cosmologia epicureana. Segundo ele, Epicuro só não escorrega quando segue Demócrito. Ambos teriam deixado de lado a força e a causa eficiente, considerando apenas a matéria (“de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi relinquerunt”). A este vício comum o filósofo do Jardim teria acrescentado outro erro de sua própria lavra, a saber, que os átomos são arras-

tados em linha reta para baixo por seu peso (“...corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam”). Certa ou errada, esta tese demonstra ao menos ser injusto acusá-lo de não haver dissertado a respeito da causa eficiente: ela consiste exatamente no peso próprio de cada átomo. A seqüência do argumento é bem conhecida: se os átomos caem em linha reta no infinito, não se compreende como poderiam se encontrar. Para evitar tal conclusão, Epicuro, “homo acutus”², teria recorrido à declinação espontânea dos átomos. Recurso “pueril”, fulmina Cícero, além de gratuito (“ad libidinem fingitur”). “Nada mais torpe para um físico do que sustentar que algo se engendra sem causa”. Recurso inútil, enfim, porque se todos os átomos desviam, tampouco se vê como poderiam se encontrar. Se uns desviam e outros não, haveria como que esferas distintas para uns e outros (“quasi provincias atomis dare”) e o caótico entrechoque dos átomos declinantes com os de rota sempre retilínea não poderia ser causa eficiente da bela ordem do mundo (“...hunc mundi ornatum efficere non poterit”). Há pouco para salvar nestas críticas, salvo se imputarmos ao Mestre tudo que o discípulo Lucrecio escreveu.

É menos, entretanto, a esta aporia cosmogônica do que à do livre arbítrio que Cícero consagra sua crítica. No *De fato* (X,22) e no *De natura deorum* (I,25) desenvolve, contra Epicuro, o mesmo argumento apologeticamente sustentado por Lucrecio, vinculando a doutrina da declinação dos átomos à necessidade de escapar ao determinismo universal. No *De fato* declara que “Epicuro introduziu esta explicação por temer que se o átomo fosse arrastado por seu peso natural e necessário, não haveria nada livre em nós, já que o movimento da alma resultaria do movimento dos átomos”. No *De natura deorum* o argumento crítico é exposto concisa e toscamente. “Se os átomos fossem arrastados para baixo por seu próprio peso (in locum inferiorem suo pte pondere), nada estaria em nosso poder”. Seríamos submetidos, como tudo mais, à férrea necessidade do movimento atômico. Para evitar tal conseqüência, Epicuro teria atribuído

² Como fica claro na contundente crítica que vem em seguida, a qualificação, na melhor das hipóteses, é apenas condescendente. A tradução mais apropriada parece-nos “Epicuro, homem esperto”...

aos átomos a faculdade “de declinar um pouquinho (*declinare paululum*) do movimento para baixo (*deorsum*)”. Melhor teria sido calar-se do que resistir tão descaradamente (*impudenter*)! É mais torpe (*turpius*) lançar tal argumento do que reconhecer não dispor de argumento algum! Não ocorreu ao grande escritor romano a hipótese de que o filósofo do Jardim não precisava de argumento algum para resolver um problema estranho a seu pensamento! A propósito de Demócrito sim, pode-se perguntar se a tese “*πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι*” (D.L.,IX,45) deixa alguma brecha para o livre-arbítrio no inelutável encadeamento da ordem cósmica. Mas Epicuro, em nenhum de seus textos conhecidos, afirmou que tudo é regido pela Necessidade. Ao contrário, como mostraremos mais adiante, declarou exatamente o contrário.

3. Malefícios do ostracismo

A compilação dos testemunhos antigos a respeito de Epicuro empreendida por H. Usener e parcialmente reproduzida por M. Isnardi Parente³, permite reconstituir fragmentariamente a trajetória do debate em torno do *clinamen* durante os primeiros séculos de nossa era. Embora os que imputam tal doutrina a Epicuro costumem invocar, entre outros, o testemunho dos epígonos e doxógrafos da Antiguidade, estes não são unânimes. Aetio, que viveu no século I de nossa era (um século depois de Lucrecio e de Cícero, portanto), declarou que para Epicuro “os átomos se movem ora perpendicularmente, ora em direção oblíqua e que aqueles que vão para o alto assim se movem por choque e ricochete”. Disse ainda que ele admite “dois tipos de movimento, o perpendicular e o oblíquo”⁴. Esta, sem dúvida, é a doutrina do próprio Epicuro, ressaltando-se que todos os movimentos, salvo a queda perpendicular, decorrem de “choques e ricochetes” e que todos, sem exceção, são retilíneos. Dos outros

³ Usener, *Epicurea*, Lipsiae 1887, reproduzido em Stuttgart, 1966. *Epicuro, Opere* a cura di Margherita Isnardi Parente, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2ª edição, 1983.

⁴ Usener, fragmento 280; Einaudi Parente, p.323.

testemunhos doxográficos relativos à concepção epicureana do movimento e em particular do *clinamen* o mais importante nos parece o de Stobeu, em quem, como veremos mais adiante, se apoiou Marx em sua tese de doutorado.

Durante os primeiros séculos do cristianismo perdurou o interesse, polêmico embora, pelo epicurismo. Orígenes, Lactânncio, Clemente de Alexandria, Sto. Agostinho o comentaram, Lactânncio, notadamente, com mal dissimulada admiração. A Escolástica, entretanto, dele só se lembrou para execrá-lo. Como notou Howard Jones, contrariamente “à maioria dos autores antigos”, adaptados, “com maior ou menor grau de ajuste” ao “ensino cristão ortodoxo”, o abismo entre os componentes essenciais da filosofia de Epicuro e “os princípios fundamentais da fé cristã” era intransponível⁵. O adjetivo “epicurista” adquiriu o sentido corrente (para não dizer vulgar) que ainda carrega, com forte conotação pejorativa.

Com o Renascimento o epicurismo começou a sair de seu milenar ostracismo⁶. Só no século XVII, entretanto, a filosofia do Jardim voltou a se integrar no debate filosófico, por obra dos franceses Gassendi e Bayle. Ainda assim, embora dispusessem da principal fonte sobre Epicuro (o livro X das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, que Gassendi traduziu para o latim), também lhe imputaram a doutrina do *clinamen*. Bayle retoma, sem restrições, no verbete de seu *Dictionnaire historique et critique* consagrado a Epicuro, a dupla “explicação” da necessidade do desvio: para permitir “la liberté” e para explicar “la rencontre des atomes”⁷. Assim reconfortada, a tradicional atribuição do *clina-*

⁵ Howard Jones, *The Epicurean tradition*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1992, p. 136. O autor nota que as duas principais fontes do epicurismo, Diógenes Laércio e Lucrécio, foram conhecidas durante a Idade Média; Diógenes mais em Bizâncio, já que só em 1431 foi pela primeira vez traduzido para o latim por Ambrosius Traversarius Camaldulensis (ib., pp.136-137).

⁶ Jones, ib., pp. 137-138 pondera que sendo apenas o livro X das *Vidas...* de Laércio consagrado a Epicuro, o interesse pela obra daquele não significa necessariamente igual interesse pelo pensamento deste.

⁷ Citado por Marx, no original francês, in *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, in MEGA I,1, Dietz Verlag Berlin, 1975, p. 34.

men ao Mestre do Jardim sobreviveu (e em boa medida sobrevive) até o século XX.

4. De Hegel a Marx: a dialética contra o materialismo

A confiança de Hegel no auto-desenvolvimento do conceito levava-o a conferir escassíssima importância aos aspectos historiográficos e paleográficos da História da Filosofia. A propósito dos 300 escritos desaparecidos de Epicuro, comenta que não devemos lamentar tal perda. “Graças a Deus, eles não existem mais! Os filólogos teriam tido muito trabalho com eles”. Acrescenta em seguida, a propósito da descoberta em Herculanium de uma biblioteca epicurista na qual se encontraram alguns fragmentos do *Sobre a natureza*, que eles “não nos ensinam muita coisa; só podemos desejar sermos poupados de todos os outros (livros perdidos)”. Com efeito, “a filosofia de Epicuro nos é suficientemente conhecida através de Cícero, Sexto Empírico, Sêneca e Diógenes Laércio que sobre ela se estende por todo um livro; dispomos pois de exposições boas o bastante para que o escrito de Epicuro encontrado em Herculanium e reproduzido por Orellius não tenha trazido nem informações nem desenvolvimentos novos”⁸. Não deixa de ser surpreendente a omissão, nesta lista por, da fonte mais importante de todas (à exceção, claro, das três *Cartas* compiladas por Diógenes Laércio): o *De rerum natura* de Lucrecio. Sem dúvida, não se pode exigir de uma *Vorlesung* não publicada pelo próprio autor a mesma precisão e completude que a de um livro assinado. Surpreende, entretanto, que o grande poeta romano não seja cita-

⁸ Citamos as *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, editadas por Michelet, a partir da tradução francesa de Pierre Garniron: Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, tome 4, *La philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1975, pp. 690-691. A edição de Orellius a que Hegel alude intitula-se *Epicuri fragmenta libri II et XI de natura, illustr. Orellius Lipsiae, 1818*. Garniron (ib.,p.691) assinala a edição moderna dos textos de Herculanium: *Epicuri et Epicureorum scripta in herculanensibus papyris servata*, editor A.Vogliano, Berlin, 1928.

do em momento algum da relativamente longa lição hegeliana sobre a Filosofia do Jardim. Suas fontes são os quatro autores acima referidos. O desinteresse por Lucrecio, além de se explicar pela pouca importância que o filósofo da lógica imanente do conceito atribuía aos documentos historiográficos, explica seu desconhecimento da mais importante defesa, no epicurismo antigo, da doutrina do *clinamen* e sua adesão acrítica às destemperadas críticas de Cícero.

Contrariamente a Hegel, Karl Marx, em sua tese de doutorado sobre a *Diferença da filosofia da natureza em Demócrito e em Epicuro*⁹, apoia-se decididamente em Lucrecio. Mas hegelianamente desinteressado do aspecto historiográfico do pensamento filosófico e, no que concerne às diferenças filosóficas, exclusivamente interessado nas que separam Demócrito de Epicuro, mas não Epicuro de Lucrecio, trata o epicurismo do epígono como se fosse em tudo conforme ao do mestre. Mais exatamente, mesmo admitindo, já nos cadernos preparatórios de sua tese, que a doutrina do *clinamen* só está claramente atestada no poeta romano, considera “indiferente” que ele a tenha “extraído de Epicuro ou inventado”¹⁰. O amálgama entre o Mestre do Jardim e seu ilustre epígono é portanto explicitamente assumido. O que lhe importa é justificar sua interpretação do epicurismo como expressão mais conseqüente da tendência das filosofias helenísticas à afirmação da auto-consciência do sábio face ao cósmos desencantado e a conseqüente libertação dos espíritos subjugados pelo ancestral temor suscitado pela fúria das forças naturais que eles concebiam, claro, não como naturais e sim como manifestação de paixões divinas.

A conseqüência, do ponto de vista do que hoje entendemos por História da Filosofia, é que lê Epicuro com as lentes de Lucrecio. Lê-o sobretudo com as de seu tempo e da escola filosófica com a qual ainda se identificava. Por isso mesmo confere a maior importância ao tema do

⁹ As traduções de que nos servimos não são satisfatórias. Confrontamo-las sempre com o texto original referido na nota 5 (*Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*. in MEGA I,1).

¹⁰ Karl Marx, *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*, Lisboa, Presença, 1972, p.18. (A passagem citada pertence ao primeiro caderno preparatório sobre Epicuro, datado do inverno de 1839, Berlim).

clinamen, consagrando-lhe o o primeiro capítulo “Die Declination des Atoms von der geraden Linie” da segunda parte (“Über die Differenz ...im Einzelnen”) de sua tese. Sustenta, apoiado em Stobeu, haver, segundo Epicuro, três movimentos do átomo no vazio: a queda em linha reta, o desvio (“abweicht”) relativamente à linha reta e a repulsão (“Repulsion”) de muitos átomos. O primeiro e o último são também admitidos por Demócrito; o segundo, isto é, a “Declination des Atoms von der geraden Linie” somente por Epicuro¹¹. Na ausência de qualquer texto do próprio Epicuro em abono desta *interpretação* do doxógrafo Stobeu, Marx apoia-se na versão lucreciana do epicurismo. Defende-a pertinentemente quando mostra a inconsistência da crítica movida por Cícero (e retomada por Pierre Bayle), que “atribuem a Epicuro princípios de movimento que se excluem um ao outro. Ora Epicuro teria admitido a declinação dos átomos para explicar o choque (die Repulsion), ora para explicar a liberdade”¹². Escapou-lhes o essencial: a declinação só pode ser compreendida

¹¹ Remete em apoio desta afirmação à passagem de Stobeu já referida na nota 1: “Επίκουρος ... κινεῖσθαι δὲ τὰ ἅτομα μὲν κατὰ στάθμην, τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ ὑπὸ παλμόν. As referências do texto de Stobeu indicadas por Marx, I,p.40 e também I,p.33, não coincidem com as do *Thesaurus Graecae Linguae*.

¹² MEGA, I,1, p.34. Uma tradução mexicana que circula no Brasil, *Tesis doctoral, diferencia entre la filosofía de la naturaleza de demócrito e epicuro* (os dois nomes sic,em minúsculas) Mexico, Premià, 1987 (5º edição) traduz equivocadamente esta passagem: “Ambos (Cícero e Bayle) atribuyen, en efecto, a Epicuro motivos que se elimina reciprocamente. Por un lado Epicuro admitiría la desviación de los átomos para explicar el choque; por otro el choque para dar cuenta de la libertad” (p.39). O tradutor se empolgou com os contrapontos dialéticos de Marx a ponto de imputar-lhe um erro puro e simples. O choque não dá conta da liberdade, nem segundo Cícero, nem segundo Marx (nem, muito menos, segundo Epicuro). Nem seria possível conceber em qualquer sentido uma liberdade que se originasse do rebate mecânico de dois corpos. A crítica de Marx, retomada por muitos comentadores posteriores, consiste em notar que ou o desvio espontâneo explica o encontro dos átomos ou a liberdade da vontade: “...se os átomos não se encontram sem a declinação, esta é inútil enquanto fundamento da liberdade...mas se eles se encontram sem declinação, esta é inútil para explicar o choque” (grifado no original). MEGA, ib.,pp.34-35.

como determinação intrínseca do átomo, isto é, do ser, e nunca como arranjo extrínseco (o que é extrínseco ao ser não é) destinado a retificar trajetórias físicas e abrir brechas éticas.

A principal contribuição da tese de Marx para a compreensão do pensamento *de Epicuro* consiste justamente em ter mostrado que, sendo o vazio um nada, todas as determinações do átomo, inclusive o movimento, só podem ter seu princípio no próprio átomo. Quer ele se mova sempre em linha reta, quer possa dela se desviar, em qualquer hipótese, não há outra causa concebível de seu movimento senão suas intrínsecas determinações. Sustentar que ele cai em linha reta *porque* está no vazio é imputar efeitos ao não-ser. O que evidentemente não o autoriza, do ponto de vista da História da Filosofia, isto é, da reconstituição de uma filosofia “ad auctoris mentem”, a conceber tais determinações à maneira hegeliana, como engendrando-se umas das outras pela dialética da negação. É isso, entretanto, que propõe: “Os átomos são corpos puramente autônomos, melhor são o corpo concebido numa autonomia absoluta, como os corpos celestes. Portanto movem-se também, como estes, não em linha reta, mas em linhas oblíquas. *O movimento de queda é o movimento da não-autonomia.* (grifado no original). Portanto, se Epicuro representa no movimento do átomo em linha reta a materialidade desse átomo, realiza na declinação da linha reta sua determinação formal e estas determinações opostas são representadas como movimentos imediatamente opostos. Lucrécio afirma portanto, a justo título, que a declinação nega os ‘fati foedera’ e como aplica imediatamente este fato à consciência, podemos dizer do átomo que a declinação é, em seu seio, aquele algo que pode lutar e resistir”¹³.

Não há materialismo que resista a esta dialética. Epicuro sustenta que o átomo se move no vazio porque tem peso. Acrescenta que, por si só, isto é, enquanto não se choca com outro átomo, cai verticalmente. Como qualquer outra determinação do átomo, esta se explica exclusivamente pelo próprio átomo: o vazio, um não-ser, não determina nada. Embora lucidamente compenetrado deste princípio, Marx, para pôr em cena a dialética, apresenta a queda em linha reta como movimento “da não-

¹³ ib.,p.36.

autonomia” (Unselbstständigkeit), que deve ser negado (zu negiren hat) para que o átomo possa afirmar sua “pura autonomia”¹⁴. Se houvesse para Epicuro algo como a gravitação universal, então tal afirmação teria sentido: ao despençar em linha reta o átomo estaria obedecendo a um princípio extrínseco, portanto heterônomo. Mas não há. Portanto, mesmo caindo em linha reta, ele obedece apenas a suas próprias determinações. Não precisa desviar para se pôr como ser-para-si, porque seu ser consiste imediatamente em sua corporeidade. Não tem nem carece de outra “autonomia” senão a de conter em si o princípio de todas suas determinações¹⁵.

5. O debate no século XX: de Bignone a Solovine

O exemplo mais notável de imputação acrítica de uma doutrina aporética é o oferecido por Émile Bréhier no capítulo de sua *História da Filosofia* consagrado ao epicurismo. Retoma, sem maiores justificações, a crítica dos adversários de Epicuro na Antigüidade, que não pouparam

¹⁴ ib.,p.36

¹⁵ Os historiadores marxistas da filosofia antiga retomaram do século XX a posição de Paul Nizan em seu *Les matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Éditions Sociales, 1938. Consciente embora de que a declinação, “violentamente atacada na antigüidade, notadamente por Cícero”, “está omitida na *Carta a Heródoto*”, sustenta que ela constitui “no entanto de um elemento essencial da doutrina que não se encontrava na física democriteana, em que só são consideradas a queda e o choque dos átomos. A declinação é uma hipótese física destinada a dar conta do encontro dos átomos. É, de outro lado, uma lei ética: o átomo é num sentido o modelo do indivíduo autônomo. Assim como os deuses epicureanos se definem pela mais alta liberdade e o sábio se define pela liberação absoluta, assim também o átomo se definirá por sua capacidade interna de determinação...”. A nota refere em seguida, aprobativamente, a passagem decisiva de Marx a respeito da declinação, que já comentamos. Não se preocupa, entretanto, em esclarecer porque a teoria da declinação não está presente em nenhuma das *Cartas* em que Epicuro sintetizou seu pensamento. Lacuna grave, já que não parece razoável supor que o filósofo do Jardim tenha julgado desnecessário (ou se esquecido de) referir um ponto tão fundamental. Incomparavelmente mais provável é não tê-lo referido por não tê-lo concebido. Nizan, op. cit., pp.96-97, nota 1.

sarcasmos contra o pretense “peteleco” (coup de pouce) do “físico atrapalhado ao não ver os fatos se enquadrar em sua teoria”, lembrando a observação de Santo Agostinho em *Contra os Acadêmicos*, de que introduzir no cósmos um fenômeno sem causa (o desvio ou declinação dos átomos) implicava em abandonar a herança determinista de Demócrito, para o qual o movimento dos átomos e conseqüentemente, o de tudo mais, obedece a uma inexorável necessidade¹⁶. Atribuir a Epicuro uma doutrina que só está documentada em textos de epígonos posteriores de pelo menos dois séculos à sua morte configura atitude particularmente inadequada a um *historiador* da Filosofia. Sem dúvida, Bréhier se refere globalmente ao epicurismo e não individualmente a Epicuro. Mas deveria ter pelo menos concedido ao Mestre o benefício da dúvida. Porque é exatamente o amálgama de suas teses próprias com as de seus seguidores que está em questão.

Muito mais elaborada é a posição de Ettore Bignone. No estudo que consagrou à “doutrina epicúrea do *clinamen*”, reunido em apêndice ao notável *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*¹⁷, reconhece que a ausência de qualquer alusão à declinação dos átomos nos textos remanescentes do Mestre do Jardim é filosoficamente motivada, já que a *Carta a Heródoto*, que se propõe explícita e enfaticamente expor ao discípulo as “doutrinas fundamentais da física” (§ 35 e ss.) explica o movimento dos átomos sem qualquer referência à declinação. Tampouco nos fragmentos do *Sobre a natureza* encontrados em Herculano e resgatados graças à laboriosa paciência de gerações de eruditos (que a despeito da ironia de Hegel continuaram sua milimétrica pesquisa) encontrou-se qualquer vestígio de um desvio espontâneo dos átomos no vazio. Daí não infere, entretanto, que o princípio da declinação espontânea seja estranho ao pensamento de Epicuro, mas sim que se trata de uma elaboração tardia, posterior aos textos remanescentes, visando a responder às críticas

¹⁶ Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie. Tome Premier. L'Antiquité et le Moyen Age. II Période Hellénistique et Romaine*, Paris, Felix Alcan, 1934, pp. 346-347.

¹⁷ Utilizamos a 2ª edição, póstuma, Florença, La Nuova Italia, 1973. A 1ª edição é de 1936. O apêndice sobre o *clinamen* está no volume II, pp. 409-456

provenientes dos acadêmicos e dos peripatéticos. Como todas as interpretações “evolucionistas”, esta se apoia na sólida evidência de que nenhuma filosofia nasce pronta no cérebro do pensador, mas também no potencialmente falacioso recurso de resolver dificuldades hermenêuticas dissolvendo-as no fluxo do tempo. Não é o lugar aqui para reconstituí-lhe a laboriosa e longa argumentação, da qual, para nosso tema, bastará reter duas conclusões, uma indubitavelmente justa, outra, em nosso entender, injustificada.

É justo sustentar que muitas das concepções originais de Epicuro relativamente ao atomismo anterior elaboraram-se no fogo da polêmica e, em especial, que certas teses fundamentais, como as que sustentam a impossibilidade de predicar o alto e o baixo no infinito e a que compara a velocidade do movimento atômico no vazio à do pensamento¹⁸, foram muito provavelmente assimiladas levando em conta críticas dirigidas principalmente por Aristóteles ao atomismo de Leucipo e de Demócrito. Não se justifica, porém, nem no plano historiográfico, nem no filosófico, aplicar este critério à idéia da declinação espontânea dos átomos. No plano historiográfico porque, vale insistir, ela não figura em nenhum texto epicureano, notadamente nos que tratam “ex professo” do movimento dos átomos. No plano filosófico porque, como pretendemos mostrar, nem a Cosmologia, nem a Ética originais do Mestre do Jardim, carecem de tal hipótese¹⁹.

Cabe a Maurice Solovine o mérito de ter posto convincentemente em questão dois mil anos de um consenso no mínimo duvidoso. Sua *Note sur le clinamen*, publicada em 1940, retoma as certas observações de

¹⁸ A primeira destas teses, colocada em epígrafe do presente estudo, será analisada no § 5.

¹⁹ Victor Goldschmidt no estudo em muitos aspectos notável que consagrou a *La doctrine d'Épicure et le droit* pretende retomar a interpretação tradicional da “espontaneidade do *clinamen*, tanto na escala física quanto ao nível antropológico” (pp.139-140). Mais adiante, atribui a H. Cherniss a demonstração de que “o objetivo primitivo desta teoria (do *clinamen*) é responder à objeção feita por Aristóteles ao atomismo de Demócrito”(ib.,pp.207, nota 9). Algumas décadas antes de Cherniss, Bignone, como vimos, já havia sustentado tese semelhante.

Bignone a respeito dos textos remanescentes de Epicuro, mostrando que em todas as passagens onde ele teria logicamente se referido ao *clinamen*, notadamente os § 43-44 da *Carta a Heródoto*, encontramos, ao contrário, fórmulas que peremptoriamente excluem aquela doutrina. Com efeito, após ter caracterizado a natureza do vazio e dos átomos, bem como a trama de seus entrechoques, o Mestre do Jardim declara (§ 44): “Não houve começo destes, já que os átomos e o vazio existem por toda a eternidade” (αρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν, ἀιδίῳ τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενού)²⁰. Traduzimos secamente τούτων por “destes” porque a única contestação possível da interpretação que adotamos, na trilha de Solovine, gira em torno do antecedente deste genitivo plural neutro. Bignone, com efeito, o traduz por “questi movimenti”²¹, entendendo pois que Epicuro atribui eternidade aos movimentos dos átomos, e não a seus recíprocos entrechoques. Se tal interpretação fosse correta, então se colocaria a questão sobre como os átomos, despencando em linha reta no vazio com idênticas velocidades, poderiam se encontrar. Mas a frase anterior está toda consagrada ao entrechoque dos átomos. Epicuro esclarece que a solidez do átomo o faz rebater após cada colisão com outro átomo: ἢ τε στερεότης ἢ ὑπάρχουσα αὐταῖς κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ, acrescentando que o rebate ocorre mesmo quando o átomo está envolvido por outros (neste caso percorre curta distância, seu movimento tornando-se mais e mais vibratório). Segue imediatamente a acima citada frase em questão (αρχὴ δὲ τούτων...). Parece claro portanto que o antecedente de tou/twn inclui não somente o movimento mas também o entrechoque atômico. Por isso Solovine o traduz

²⁰ Cf. M.Solovine, “Note sur le clinamen”, in *Épicure. Doctrines et maximes*, Paris, Hermann, 1965. Trata-se da reedição do livro publicado em 1940, com um prefácio de Solovine datado de Paris, abril de 1938. A edição de 1965, de que nos servimos, contém uma Introdução de Jean Pierre Faye, infelizmente demasiado datada por efêmeros modismos intelectuais, em que retoma contra Solovine, mas sem qualquer argumento novo, a imputação a Epicuro da doutrina do *clinamen*.

²¹ Bignone, *ib.*, p. 416.

por “ces processus”, em conformidade com R.D.Hicks, que traduz por “of all this”²².

Pouco antes da passagem pertinentemente evocada por Solovine, há uma outra que, em nosso entender, confirma ainda mais convincentemente seu argumento. Trata-se da prova de que o número de átomos é infinito (§41-42). Se o vazio fosse infinito e os corpos limitados, estes, carecendo do apoio e dos contra-golpes proporcionados pelas colisões, dispersar-se-iam pela imensidão do ἄπειρον. Nesta hipótese, não haveria composição de átomos, nem, portanto, mundo algum. O absurdo de tal conclusão comprova a tese de que os átomos são infinitos em número. Comprova também, como queríamos demonstrar, que, segundo Epicuro, a condição suficiente para ocorrerem colisões é que a quantidade de átomos seja infinita. Ele exclui, implícita, mas inequivocamente, por absurda, a hipótese (em que se apóiam os defensores do *clinamen*) de que átomos em número infinito pudessem não se encontrar.

6. Movimento dos átomos e gênese dos mundos

A explicação mais pormenorizada de Epicuro sobre a gênese dos mundos está na *Carta a Pitocles*. Ele ali marca sua diferença relativamente a Leucipo e a Demócrito. Daquele rejeita a idéia de um espaço vazio perfeitamente homogêneo. Mais próximo da visão que atualmente temos do Universo (arquipélagos de matéria concentrada “flutuando” no espaço interestelar) admite apenas espaços *relativamente* vazios (de menor densidade de matéria, diríamos hoje). Deste diverge quanto à opinião de que os mundos se formam através de um turbilhão ou vórtice (= remoinho de átomos). A hipótese de Demócrito apela, com efeito, para explicar a origem dos mundos, a um terceiro princípio, já que o turbilhão primordial não pode ser derivado dos átomos nem, menos ainda do vazio,

²² Solovine,ib.,p.179. R.D.Hicks, *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, volume II,com o texto original e a tradução para o inglês, Loeb Classical Library, Harvard University Press,1º edição 1925,p.575.

que é um *nada*. Derivando o movimento dos átomos diretamente de seu peso, portanto de uma causa que lhes é intrínseca, Epicuro dispensa este terceiro princípio, oferecendo uma explicação coerente e completa do Universo exclusivamente através dos átomos e do vazio. Se a ambição de toda teoria é explicar o máximo de fatos com o mínimo de hipóteses, o ganho é evidente.

Claro que também para Leucipo e Demócrito os átomos têm peso. Se não tivessem, não seriam *corpos*. Como, além disso, têm formatos (portanto tamanhos) diferentes, seus pesos variarão conforme as respectivas proporções. Concebem, porém, o movimento dos átomos no vazio analogamente a grãos de poeira agitando-se num feixe de luz. A diferença de peso só adquire importância quando ocorre um turbilhão: ela explica a maneira como os átomos se aglutinam para formar um mundo. Como ocorre num vendaval, furacão ou tromba d'água, o entrecchoque dos átomos no vórtice primordial expelle os mais leves para o vazio exterior, enquanto os mais compactos se reúnem no centro, onde formam um primeiro agrupamento esférico, em torno do qual se aglutinarão os demais corpúsculos. Leucipo declara, segundo D.Laertius (IX,31), que os átomos se agregam para formar um único vórtice (ἄπερ ἄθροισθέντα δίνην ἀπεργάζεσθαι μίαν...) e Demócrito que (IX,44) ...τὰς ἀτόμους δὲ ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος, φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὄλῳ δινουμένας, καὶ οὕτω πάντα τὰ συγκρίματα γεννᾶν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. O termo “vórtice” aparece na forma de particípio (δινουμένας). Mais adiante (IX,45) encontrâmo-lo na forma de substantivo: Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἦν ἀνάγκην λέγει. Não explicam, entretanto, porque ocorrem vórtices ou turbilhões cósmicos.

A divergência decorre de uma diferença fundamental na própria concepção da natureza do átomo, que para Demócrito consiste essencialmente na extensão e na configuração ou formato, enquanto que para Epicuro o peso é a *causa* do movimento contínuo dos átomos e portanto um componente tão fundamental quanto a extensão e o formato. Na perspectiva da Física contemporânea, podemos dizer que Demócrito concebia os

átomos apenas como *massas corpóreas elementares*, ao passo que a concepção epicurista lhes atribui tanto *massa* (=extensão e formato) quanto *energia* (peso). O que lhe permite explicar a formação dos mundos exclusivamente pela agregação dos átomos. Não de todo e qualquer átomo: os que são de formato liso rebatem-se ao se entrechocarem, seguindo então direções opostas. Mas aqueles que têm formatos aptos a se engancharem uns nos outros, quando entram em contato vão se aglomerando pouco a pouco até formaram massas planetárias.

7. Aristóteles e Epicuro: a impossibilidade de predicar o “alto” e o “baixo” no infinito

Os muitos hermeneutas que inferiram da *queda* dos átomos no vazio a impossibilidade de que se encontrassem simplesmente não levaram em conta a tese tão claramente expressa na *Carta a Heródoto* (D.L., X,60): τοῦ ἀπείρου ὡς μὲν ἀνωτάτω καὶ κατώτατω οὐ δεῖ κατεγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω (não se deve predicar o alto e o baixo a respeito do vazio infinito, como se nele houvesse um ponto absolutamente mais alto e um ponto absolutamente mais baixo). A origem aristotélica desta tese é incontestável. Concluindo o capítulo III,5 da *Física*, consagrado à demonstração de que não há infinito separado dos sensíveis, nem portanto algo que seja ele próprio infinito²³, Aristóteles constata, em forma de pergunta aporética: “como uma parte do infinito poderia estar em cima, outra em baixo, outra na extremidade, outra no centro?”. E acrescenta, visando sem dúvida aos atomistas: “todo corpo sensível está num lugar e as espécies e diferenças do lugar são alto,baixo, em frente, atrás, direita e esquerda e estas se determinam não somente em relação a nós e por posição, mas também no próprio todo. Ora, é impossível que elas estejam no infinito”²⁴. Foge a nosso escopo examinar se tal suposi-

²³ Aristóteles, *Phys.* III,5, 204 a 8-9.

²⁴ *ib.*, 205 b 30-35. Note-se que a conclusão principal do argumento é de que não há corpo infinito em ato; que não há lugar infinito em ato é uma conclusão

ção pode efetivamente ser imputada a Demócrito. O importante para nossa argumentação é que Epicuro levou inteiramente a sério a crítica aristotélica (de resto antecedida, como lembrou Bignone, de um comentário do *Timeu*): no infinito não tem sentido falar em posições absolutas, nem em ἄνωτάτω, nem em κατώτατω. Por isso é sempre *relativamente* a alguma coisa (a algum corpo) que podemos κατηγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω (predicar o alto e o baixo). Ainda assim, em cada mundo particular (no nosso, por exemplo), o significado destas relações, ou de leste e oeste, não é o mesmo que em outros mundos (κόσμοι), isto é, em infinitas outras concentrações de átomos aglutinados em ilhas siderais, situadas abaixo ou acima, à direita ou à esquerda daquela em que vivemos.

Isnardi Parenti, com a autoridade que lhe confere sua estupenda edição de Epicuro, interpreta diferentemente o texto de D.L. X,60. Traduz a fórmula acima referida: “Quando si parli dell’infinito, non si devono intendere l’alto e il basso nel senso dei due valori estremi”²⁵. Tradução pouco literal, já que omite as palavras ἄνωτάτω καὶ κατώτατω, vertendo-as por “due valori estremi”. Sugere haver alto e baixo no infinito, mas não o ponto mais alto e o ponto mais baixo. Entendamos: haveria uma direção absoluta para cima e para baixo, embora não haja o ponto ou valor extremo destas duas direções. Deixemos bem claro o que separa nossa própria interpretação daquela oferecida pela erudita italiana: segundo nós, o argumento de Epicuro estabelece exclusivamente a objetividade (mas não o caráter absoluto) das *direções opostas* no espaço. Ao passo que M. Isnardi Parente assume a tese de “un universo perpendicolare in cui le particelle di materia fisica procedono dall’alto al basso”²⁶, sem maiores justificações além de remeter a um único intérprete, respeitável

secundária utilizada como premissa para a conclusão principal: Ἀπλος δ’ εἰ ἀδύνατον τόπον ἄπειρον εἶναι, ἐν τόπῳ δὲ πᾶν σῶμα, ἀδύνατον ἄπειρον τι εἶναι σῶμα. (ib.,205 b 35-206 a 2). Mais adiante, em IV, 215 a 6-9 e ss., reitera não haver no infinito nem no vazio alto, baixo, ou meio.

²⁵ Isnardi Parente, op. cit., p.167.

²⁶ ib., p.13 e nota 4.

embora²⁷, nem preocupação de compatibilizá-la com a infinitude do todo, isto é, de explicar como ela própria entende o caráter alegadamente perpendicular do infinito e, mais radicalmente, como pode o infinito ter *forma*. Até melhor prova, esta suposição apenas nos revela as torções hermenêuticas a que deve apelar a imputação a Epicuro da doutrina do *clinamen*.

Mais razoável nos parece admitir que o espaço infinito não pode ser perpendicular e que as direções para cima e para baixo caráter absoluto não têm caráter absoluto e portanto que não tem sentido caracterizar como *queda, nem mesmo como linha vertical*, o movimento originário e fundamental dos átomos dispersos pelo vazio infinito: ele é retilíneo, de velocidade infinita (igual à do pensamento, esclarece Epicuro, já que o vazio não lhes opõe nenhuma resistência) mas não "cai" já que não há um "em cima" absoluto do qual pudesse cair nem um "em baixo" absoluto para onde estivesse caindo.

Entretanto, no vazio epicureano, nem todas as posições são relativas a um ponto de vista. Os átomos mantêm entre si *relações topológicas absolutas* válidas para quaisquer pontos neste espaço que ficou conhecido pelo nome de seu ilustre compatriota o geômetra Euclides. O átomo *a* está mais perto do átomo *b* do que do átomo *c*, portanto *b* está entre *a* e *c*; suas trajetórias respectivas estão se aproximando (ou afastando) umas das outras, etc. É o que exprime Epicuro em X,60, logo após advertir que "alto" e "baixo" não têm sentido no infinito. O argumento é notável na medida em que tematiza a relação entre o finito e o infinito. Se pudessemos traçar uma linha rumo ao infinito na direção do espaço que está "acima da (nossa) cabeça" (τὸ ὑπὲρ κεφαλῆς), não poderíamos sustentar que a direção para a qual esta linha aponta esteja igualmente acima e abaixo de nosso ponto de referência; tal suposição é impossível (ἄμᾶ ἄνω τε εἶναι καὶ κάτω πρὸς τὸ αὐτό· τοῦτο γὰρ ἀδύνατον

²⁷ A saber o artigo "Epicurus. His perpendicular universe", *Classical Journal*, XLIV, 1948, pp.58-59, de Norman De Witt, conhecido principalmente pelo livro *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, p.168 ao qual ela também remete. Resenha de suas obras por O.R.Bloch in *Actes VIII Congrès Ass. Budé*, p.95. Ver também a resenha de J. Brunschwig, *R. phil*, 1957, p.386..

διανοηθῆναι). Mesmo não nos parecendo convincente a opinião de Bignone, para o qual o texto desta passagem é “oscuro e corrotto”²⁸, cumpre reconhecer que é difícil o bastante para impor a maior prudência interpretativa. Com esta ressalva, entendemos que a projeção no infinito de um ponto de vista finito (fórmula pleonástica, já que todo ponto de vista é finito) é apta a determinar uma relação absoluta. Se chamo de “alto” determinada direção, não posso também chamá-la de “baixo”. Não há portanto posições absolutas no infinito, mas há relações absolutas, como o são, no exemplo por ele escolhido, as direções opostas.

Por isso, embora não haja alto e baixo absolutos, as posições e trajetórias dos átomos ou de corpos compostos quaisquer não são meramente relativas ao observador. Aqueles que, de meu ponto de vista, estão acima de minha cabeça, podem estar abaixo dos pés de um extra-terrestre habitante de outro planeta. A atomística de Epicuro compatibiliza adequadamente o princípio subjetivo de que a sensação, embora limitada pelo ponto de vista do observador, é a fonte do conhecimento, com o princípio objetivo de que a física do infinito abole todos os pontos de vista. Não se pode, entretanto, deixar de lado o caráter relativo ao observador do alto e do baixo. Por isso o argumento de Epicuro deve ser entendido não como prova de que há direções absolutas para cima e para baixo, mas somente que há relações absolutas de oposição. O argumento funcionaria perfeitamente, em nosso entender, se tais relações em vez de visarem a oposição entre o espaço *ὑπερ κεφαλῆς* e *τὸ ὑποκάτω*, se referissem àquela que parte de nossas mãos (*δεξιὰ/ ἀριστερά*). Parece-nos com efeito evidente que a linha traçada rumo ao infinito a partir da mão direita vai no sentido absolutamente oposto à que partiria da mão esquerda. A seguir o raciocínio de Isnardi Parente, isto provaria que o espaço epicúreo é quadrado e não perpendicular... Segundo nós, sendo a cabeça e as mãos “corpos constituídos” no interior de um mundo, prova apenas que as posições absolutas no espaço relativo projetam-se como posições relativas no espaço absoluto.

²⁸ Cf. Bignone, *ib.*, p.417, nota 10.

Na *Carta a Pitocles*, Epicuro deixa aberta a questão do movimento de nosso mundo, bem como a da forma da Terra. Se ela for plana, as linhas traçadas para cima a partir da cabeça de qualquer observador rumariam todas na mesma direção. Para todos os terráqueos, seguiriam “para cima”, assim como as que da cabeça partem na direção dos pés, seguiriam todas “para baixo”. Mas se for esférica, a linha para cima da cabeça de quem está num pólo partiria no sentido oposto daquela imaginariamente traçada por alguém situado no pólo oposto.

Coerente com sua interpretação desta difícil passagem, Einaudi Parente entende que Epicuro está refutando Aristóteles e não, como nos parece, simplesmente levando em conta as objeções de Aristóteles ao infinito em ato. Insistamos: Epicuro acolhe a tese aristotélica de que no infinito não se pode predicar o alto e o baixo em sentido absoluto. Mas face à disjuntiva à qual conduz tal constatação (ou espaço infinito ou posições espaciais absolutas), Aristóteles fica com o segundo termo (um Universo finito, com centro e periferia absolutos), Epicuro com o primeiro (um Todo infinito, sem posições espaciais absolutas).

8. A direção dos átomos no vazio

Recusar a espontaneidade do desvio dos átomos implica em sustentar que se movem segundo princípios eternos e imutáveis. Ora, os princípios, no atomismo, são os próprios átomos. (O vazio não tem propriedades, salvo ser o imenso nada por onde se movem os corpos). Sabemos que a causa do movimento é o peso. Supor que ele possa propeler as partículas corpóreas para direções quaisquer seria recair na doutrina do clinamen ou, pior ainda, introduzir uma indeterminação generalizada no fundamento mesmo das coisas. É evidente, pois, que peso exerce um efeito constante, imprimindo aos átomos uma direção *determinada*. Qual? Antes de mais nada, o movimento é *retilíneo*. Esta é com efeito a característica a mais fundamental, e a única universal, do efeito exercido pelo peso sobre a trajetória dos átomos. Quer se dirijam para baixo, para cima ou para os lados, os corpos vão sempre em linha reta. Como, entretanto,

de um ponto dado podem-se traçar infinitas retas, mas a trajetória de cada átomo só pode seguir uma delas, à exclusão de todas as outras (supor o contrário seria renunciar a compreender o fundamento do *movimento das coisas*), é imperativo, para “salvar os fenômenos” e, mais ainda, para salvar os homens da superstição, explicar porque, face à infinidade de trajetórias retilíneas possíveis, os átomos seguem uma e só uma trajetória.

A questão é indiretamente evocada no § 61 da *Carta a Heródoto*, quando, após notar que a velocidade dos átomos no vazio é a mesma para os mais e os menos pesados (já que não encontram obstáculo algum que os retenha), Epicuro acrescenta: “tampouco é diverso o movimento para cima ou oblíquo provocado pelos choques do movimento para baixo causado pelo próprio peso (ἡ κᾶτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν). Em torno desta fórmula gravita não somente o (falso) problema do *clinamen*, mas também a questão da impossibilidade de predicar o alto e o baixo a propósito do infinito. Se a trajetória dos átomos não tem um “terminum ad quem”, se não há um ponto absoluto para o qual se dirijam, a direção de suas trajetórias é relativa aos próprios átomos. Um átomo rebatido para cima “cai” tanto quanto o rebatido para baixo ou para o lado, já que por “queda” só se pode entender o efeito do peso no vazio. “Cair” significa portanto seguir em frente até novo choque. O texto distingue entretanto o movimento para baixo, provocado pelo peso e as demais direções, determinadas pelos choques. O primeiro é fundamental, porque decorrente de uma característica intrínseca à essência do átomo: ele está sempre caindo. Os outros são muito prováveis, ocorrem frequentemente, mas por definição são extrínsecos. Acrescentam-se, mais exatamente, sobrepõem-se, enquanto determinantes da direção, ao fator essencial. Não é, com efeito, somente por terem peso mas, principalmente, por serem impenetráveis, inalteravelmente compactos, que os átomos, quando não se engancham uns nos outros, ricocheteiam.

Jean-François Balaudé, em recente introdução às obras de Epicuro, apontou para a questão decisiva: “...é claro que os átomos não seguem nenhuma direção absoluta: não caem para baixo do todo, como se tendessem a se depositar no fundo, mas caem relativamente a eles mesmos, devido à não-resistência do vazio”, concluindo que “os átomos, que caem

por seu próprio peso, não se dirigem entretanto para baixo”²⁹. A interpretação seria excelente se a expressão “direção absoluta” fosse unívoca e se Epicuro não tivesse, na passagem acima citada da *Carta a Heródoto* (§ 61), distinguido os átomos que se dirigem para baixo (κάτω) por força exclusiva do peso, daqueles que por efeito dos entrechoques, desviam-se para cima ou para os lados.

Balaudé só tem razão na medida em que por “direção absoluta” entendermos um ponto situado no fundo do vazio, portanto exterior ao átomo, para o qual ele se dirigiria. Este ponto não existe. Mas o átomo, absolutamente considerado (isto é, em si e sem nenhuma relação com outro átomo), segue, segundo Epicuro, uma trajetória *para baixo*, que é portanto absoluta não somente no sentido de que não obedece a nenhum princípio extrínseco de determinação, mas também, contrariamente ao que sustenta Balaudé, no de que sua direção não é qualquer, mas “para baixo”. Caem relativamente a si próprios porque não há outro princípio de determinação da queda no vazio além do próprio peso. Não caem para o “fundo” do vazio pela simples razão de que o infinito não tem fundo. Mas “caem”, isto é, não se dirigem nem para cima nem para os lados. A dificuldade está, pois, em compreender o que significa um movimento para baixo num todo universal sem alto nem baixo. Nossa hipótese é de que Epicuro chama de “para baixo” o movimento fundamental dos átomos, determinado pelo peso próprio³⁰, para distingui-lo do movimento oblíquo ou para cima, resultante do choque com outros átomos. Aquele é coextensivo ao átomo e tão absoluto quanto ele. Estes constituem efeito composto de duas forças³¹: o peso próprio, que propela para “baixo” em linha reta e a impenetrável solidez dos átomos, que os rebate, quando eles colidem sem se juntar, na direção determinada pelo ângulo do entrechoque. A segunda força se

²⁹ J.-F. Balaudé, *Épicure. Lettres, maximes, sentences*. Paris, Librairie Générale Française, 1994, p.91.

³⁰ Vale lembrar que se os átomos não tivessem peso, ou se o peso que tivessem fosse irrelevante para determinar-lhes o movimento, flutuariam no vazio, como supunham Leucipo e Demócrito, obrigados a recorrer à hipótese de turbilhões cósmicos para explicar a gênese dos mundos.

³¹ Note-se que Epicuro no § 61 se serve do termo δύναμις

sobrepõe à primeira, sem que seus efeitos se confundam. O peso próprio continua a propelir “para baixo”, mas agora esta locução adverbial justifica plenamente as aspas: como o choque dirige os átomos para cima ou para os lados, “para baixo” torna-se sinônimo de “em frente”, isto é, o átomo “cai” na direção para a qual o choque o projetou³².

Não se pode, pois, inferir da impossibilidade de predicar o baixo (e o alto) do infinito, que a “queda” dos átomos no vazio constitua mera metáfora. Não se pode, além disso, afirmar que todos os átomos tenham se chocado e portanto, sido desviados da linha de queda fundamental. É possível que, havendo infinita quantidade de átomos, alguns deles estejam desde sempre caindo isolados, com a rapidez da luz, unicamente por força de seu

³² Howard Jones, op. cit., pp. 33-34, oferece uma análise cuidadosa, mas fundamentalmente equivocada do caráter “composto” do movimento atômico provocado pelo choque. Sustenta, com efeito, que “...what happens to particular atoms after this deflection” (a saber, aquela “determined by the angle at which the two atoms meet”) “can vary. Some atoms will experience in their new trajectory no further immediate contact with other atoms. *In these cases, when the directional impulse which they have received as a result of the blow diminishes, the effect of their weight supervenes and they begin gradually to resume their former path downwards through the void*”. O raciocínio que sublinhamos é sintomático. Porque o “direction impulse” haveria de diminuir? Epicuro afirma claramente na *Carta a Heródoto*, § 61, que no vazio os átomos se movem, quer na vertical, quer na oblíqua, com a velocidade do pensamento, já que não encontram nenhuma resistência. Em si mesma a expressão “impulso direcional” induz a erro. O choque não constitui um “impulso” mas meramente um *desvio de trajetória*. A força que impulsiona é sempre o peso intrínseco do átomo, ao qual se associa, nos choques, sua absoluta insecabilidade. O choque afeta a direção da trajetória, mas não o “impulso” enquanto tal. Para que pudesse ocorrer alguma “diminuição de impulso”, seria necessário que houvesse no vazio *outra força* além do peso, por exemplo uma força gravitacional que atraísse o átomo para o “fundo” do vazio. Para Epicuro tal “força” simplesmente não existe. O único efeito do peso é a queda vertical na direção determinada pelo choque, ou, mais exatamente, como escreve o próprio Jones, pelo “ângulo de encontro” dos átomos. Adepto, também ele, da interpretação predominante, para a qual o choque é condicionado pela *παρέγκλισις*, Jones atribui ao átomo de Epicuro uma força que ele não tem (a de declinar espontaneamente) e um efeito que ele não sofre (perder velocidade na oblíqua).

próprio peso. Mas também é possível, considerando que os átomos se movem “desde” toda a eternidade, que todos já tenham sofrido choques. Como diria Epicuro, as duas hipóteses são compatíveis com as sensações. Mas é certo, e decisivo, que há átomos se propagando em todas as direções, não sendo portanto de modo algum necessário imaginar um “desvio” ou “declinação” *espontânea* para explicar como eles se encontram.

Assim pois, átomos infinitos, em movimento perpétuo, percorrem retilineamente o infinito vazio na direção em que os propeliu o último choque que receberam (já que “estatisticamente” todos ou quase todos já se chocaram alguma vez), até que um novo choque os faça mudar de direção (ou os aprisione num composto, onde seus movimentos tornar-se-ão como que vibratórios). Salvo, claro, os que se prenderam uns aos outros ao se chocar e formaram incontáveis “cósmoi”.

A maior importância desta questão não está, entretanto, na longa polêmica sobre o *clinamen* e sim em que nela se expressa a radical recusa, por parte da cosmologia epicureana, da noção aristotélica de um “lugar natural” para o qual os corpos seriam atraídos. Para Aristóteles, cada um dos quatro corpos simples tende naturalmente a ocupar seu lugar próprio na esfera sub-lunar. A terra, o mais pesado de todos, concentra-se em torno do centro do planeta; a água vem logo acima, depois o ar e enfim o fogo, corpos mais leves, que tendem a subir para a periferia do planeta. Epicuro contesta radicalmente o postulado aristotélico de que o universo tem um ponto central em torno do qual os corpos pesados se aglomeram. Como poderiam os corpos ser atraídos por um ponto abstrato? A própria distinção aristotélica entre corpos pesados (que caem para o centro do planeta) e corpos leves (que sobem para a periferia) é ilusória. Todos os corpos têm peso. Chamamos *leves* os que têm pouco peso, *pesados* os que tem muito, mas o peso, enquanto tal, é uma propriedade geral dos corpos.

Do ponto de vista do atomismo, o equívoco de Aristóteles consiste em confundir a física dos fundamentos com a dos corpos constituídos em mundos particulares. Sem dúvida, a observação confirma que o ar e mais ainda o fogo tendem a se expandir para cima, ao passo que a terra e a água despencam. Mas isso ocorre porque nosso mundo, ilha cósmica na infinita vastidão do Todo, é como uma gigantesca célula em cujo interior

os corpos mais compactos, portanto com mais peso, caem e os menos compactos, mais leves, são empurrados ou rebatidos para cima. O essencial, insistamos, é que por serem partículas corpóreas, os átomos têm peso e por terem peso, estão em perpétuo movimento. Sem cometer o anacronismo de atribuir à atomística de Epicuro o princípio da equivalência entre massa e energia, a concepção do átomo como intrínseca e perpetuamente dotado de movimento não deixa de ser uma antevisão, rude e intuitiva, das descobertas da física contemporânea.

Mesmo os átomos que correspondem a nossas sensações e idéias, duplamente encapsulados no composto humano (já que a alma está dentro do corpo e os átomos que nos transmitem as imagens e impressões do mundo estão dentro da alma), permanecem como já notamos, constantemente agitados por um movimento vibratório.

Face a esta inovadora concepção do átomo como núcleo energético, as questões relativas à sua trajetória, que, como vimos, suscitaram tanta polêmica, aparecem como secundárias. Os átomos isolados caem no vazio, mas como sempre estão se entrecrocando, há sempre uma infinidade de átomos percorrendo o vazio em todas as direções. Se um choque os enviou para cima, continuarão subindo com a velocidade da luz (já que nem para cima, nem para baixo, nem para os lados, o vazio oferece qualquer resistência), até que um novo choque os faça mudar de direção.

9. A declinação do átomo e a liberdade ética

É comparando os átomos a gotas de chuva caindo no vácuo que Lucrécio sustenta ser necessário que desviem da vertical, ainda que minimamente, para poderem se agregar. Este desvio não teria qualquer causa física, correspondendo portanto a uma espontaneidade indeterminada. Romper-se-ia assim o princípio natural do movimento retilíneo dos átomos no vazio e portanto a própria lógica da Cosmologia atomística. Graças a tal ruptura, podemos entender, prossegue Lucrécio, a liberdade da vontade, que nos permite dirigir nossos movimentos para onde quisermos.

Se não ocorreu a Epicuro perturbar a ordem cósmica imputando aos átomos a iniciativa de desviar-se do movimento retilíneo por conta própria e sem causa alguma, não foi somente porque a autonomia da vontade pode se explicar perfeitamente, em seu sistema, pela particular configuração dos átomos sutis que compõem a alma. Seja esta ou outra a fundamentação da liberdade ética, o importante é que ela não exige a derrogação das leis da matéria. Mesmo porque a idéia de que o átomo possa arbitrariamente desviar-se de sua rota instituiria um princípio de insegurança suscetível de anular o efeito de serenidade produzido pelo desencantamento do Cósmos. A liberdade poética tomada por Lucrecio em relação aos princípios que regem a ordem cósmica é portanto totalmente o dispensável. Decorre de confusão entre o movimento dos átomos no vazio (sempre retilíneo e sempre determinado pela resultante de seus entrechoques) com o movimento dos corpos compostos num mundo já formado, como o nosso, onde observamos que o fogo dirige-se para o alto e a pedra para baixo e, em geral, que os corpúsculos elementares deslocam-se em função de suas interações *no interior* de corpos ou sistemas físicos complexos.

Maurice Solovine é particularmente incisivo a propósito do pretensão condicionamento da liberdade do querer pela declinação dos átomos. Decido agir ou abster-me da ação, interromper a ação ou a inação, em função de um quadro de circunstâncias configuradoras da situação em que decido ou deixo de decidir, ou em função de uma reflexão mais madura. O que significaria em qualquer e em todas estas hipóteses, a pretensa intervenção ou ao menos condicionamento do *clinamen*? “Se é ele que desempenha papel decisivo em minha determinação, minha reflexão é inútil e não sou livre. Mas se minha conduta é determinada por motivos sérios, não vejo direito a que serve o *clinamen*”³³.

³³ Solovine, *ib.*, pp. 182-183. Acrescenta que sendo a alma, para Epicuro, composta de um gênero particular de átomos e dividida em alma irracional, espalhada pelo corpo todo e alma racional, situada no peito, “os atos instintivos e automáticos, devidos à primeira, distinguem-se nitidamente dos atos refletidos, devidos a esta” (*ib.*, p.183).

Cabe registrar aqui a ponderação de M. Isnardi Parente no sentido de que é impróprio classificar a declinação dos átomos como “causa” da vontade livre. Seria com efeito contraditório buscar a causa de um efeito sem causa, isto é, supor que a liberdade da vontade possa depender da declinação do movimento atômico. Para ser livre, uma decisão deve ser plenamente espontânea, portanto, decisão sem causa anterior que a determine. Se bem entendemos a erudita italiana, ela recusa mesmo o sentido fraco do termo “causa”, como condição externa: não é porque os átomos se desviam espontaneamente que a vontade é livre. Apenas, “assim como no movimento dos átomos existe indeterminação e espontaneidade originária, desvios sem causa contra a constante lei da queda vertical (“caduta verticale”), assim esta espontaneidade e arbitrariedade se repete...no âmbito do composto humano...”³⁴. O argumento é portanto analógico.

Parece-nos que a correção efetuada por Lucrécio na Cosmologia de Epicuro decorre da preocupação de refutar a imputação de fatalismo suscitada não por este, mas por Demócrito. Se tudo ocorre pela força cega da Necessidade, cabe, com efeito, perguntar como pode a vontade ser livre. Para Epicuro, porém, a questão não se coloca nem no plano da Física fundamental (no infinito não há alto nem baixo absolutos e os entrechoques dos átomos são eternos, como o próprio movimento), nem no da Física dos compostos, em que os átomos, aprisionados no interior de corpos compostos, assumem um movimento que se costuma designar como vibratório, na medida em que, chocando-se incessantemente contra a barreira que os envolve, descrevem uma curta, no caso da alma, curtíssima trajetória de vai e vem, sempre repetida.

Outra prova de que Epicuro não julgava necessário recorrer a uma inexplicável declinação dos átomos para justificar a liberdade da consciência moral está nas perorações finais da *Carta a Menequeu*, onde, criticando as doutrinas fatalistas (para as quais tudo está regido pelo Destino), ele distingue “aquilo que ocorre necessariamente, daquilo que resulta do acaso e enfim, do que corresponde à nossa iniciativa”. O movimento dos átomos no vazio, evidentemente, obedece à necessidade. Já as cosmogo-

³⁴ Isnardi Parente, op. cit., p.18.

nias são frutos do acaso: um mundo se forma quando átomos se engancham em número suficiente para formar o que hoje chamaríamos uma “massa crítica”. O acaso corresponde ao efeito *casual* do entrecruzamento de duas séries *causais*: encontro um tesouro ao cavar a terra para construir alicerces. Nem cavei a terra *para* encontrar um tesouro, nem o tesouro lá foi deixado *para* que eu o encontrasse... Os atos livres, enfim, são aqueles que resultam de deliberação sobre condutas opostas. Pressupõem, evidentemente, que a vida mental não seja considerada mero epifenômeno dos átomos corpóreos, isto é, para utilizar fórmula moderna, que o cérebro não produz o pensamento da mesma maneira que o pulmão oxigena o sangue. Com efeito, segundo Epicuro, a alma, composta de átomos sutilíssimos, é constituída de duas partes. Uma, correspondente às funções sensoriais e psicossomáticas elementares, é coextensiva ao invólucro corporal³⁵, percorrendo-o de modo semelhante à respiração e ao calor. A outra parte, localizada no tronco, assume as funções pensantes. Para ela afluem as sensações e emoções e dela partem as deliberações e decisões. O movimento vibratório destes sutilíssimos átomos pensantes, envolvidos na caixa torácica, opera segundo uma dinâmica própria, em que se entrecruzam sensações e estímulos recém-chegados, experiências consolidadas na forma de pré-noções, hábitos adquiridos como o de comparar os efeitos prováveis de cada ação, etc. Não é de modo algum necessário supor que neste complexo psíquico, a possibilidade de deliberar com autonomia dependa de um desvio de rota dos átomos no vazio infinito...

10. A problemática reabilitação do *clinamen*

É possível compatibilizar a doutrina lucreciana da declinação dos átomos com a restabelecida ortodoxia da Física de Epicuro? Marie Carieu sustenta que sim, apoiando-se na estrutura argumentativa do segundo livro do *De rerum natura*. Lembra que quando o poema expõe, num pri-

³⁵ Não nos esqueçamos de que também a alma é corpórea. Para distingui-la do que habitualmente chamamos corpo, servimo-nos do termo “envólucro”.

meiro tempo (a saber, em II, 80-114), as características do movimento atômico, “não invoca de modo algum a declinação”³⁶. Ao contrário, o verso 93 declara que os átomos se propagam “in cunctas undique partis”. Note-se o reforço pleonástico da expressão (retomada no verso 131): tanto o adjetivo “cunctus” quanto o advérbio “undique” denotam a totalidade das direções no vazio³⁷. Só bem mais adiante, quando estabelece “a existência, nos seres vivos, de um poder voluntário que permite escapar à fatalidade e... a correlação entre o que ocorre conosco e o que se passa no nível dos átomos” (versos 251-293)³⁸, é que Lucrécio introduz a doutrina do *clinamen*.

Em síntese, “a apresentação de Lucrécio”, “muito lógica” articular-se-ia em três nexos: “partindo de Demócrito e da multiplicidade das direções do átomo, ele considera num segundo tempo o caso particular da queda vertical, e, num terceiro, a declinação”. “O átomo é forçosamente declinante em relação ao movimento natural de queda para baixo que nossos sentidos registram num mundo de corpos compostos, já que, movendo-se no vazio não há nem baixo, nem alto, nem centro absolutos para onde se dirigir. Ele declina. Ele se irradia, fulgura”³⁹. Solovine já havia observado, no mesmo sentido, que em II, 80-99, Lucrécio descreve “o movimento original dos átomos, suas colisões, seus rebotes, seu encadeamento, de maneira inteiramente conforme à de Epicuro, mais exatamente, à de Demócrito, sem fazer menção alguma ao *clinamen*” (cf. também II, 109-132). Ora, se de fato pretendesse erigir a declinação em condição radical do encontro dos átomos, é nesta passagem que deveria evocá-la. Mas é só mais adiante (II, 216-293) “e em conexão com um problema inteiramente diverso, que Lucrécio a expõe”⁴⁰.

³⁶ Cariou, p.153.

³⁷ No *De Finibus* I,17, Cícero, referindo-se a Demócrito, salienta que no vazio “nihil nec summum nec infimum nem medium nec ultimum nec extremum sit”.

³⁸ ib.,p.153.

³⁹ ib.,p.154.

⁴⁰ Solovine, ib.,p.179.

Seria o bastante para reabilitar a ortodoxia epicureana do poeta romano? Marie Cariou pensa que sim, interpretando o *clinamen* como um desvio *relativo* à queda vertical dos corpos compostos. Os átomos por si mesmos não desviariam, isto é, não mudariam de rota, contrariamente ao que tem entendido quase todos os hermeneutas, ao longo de dois milênios. Só aparentemente abandonariam a trajetória retilínea, isto é, só *relativamente* ao movimento vertical dos corpos compostos. Desviam, melhor, desviariam, se a hipótese fosse justa, apenas relativamente a nossa percepção. Entretanto, não somente os críticos, mas também o próprio Lucrecio concebem o *clinamen* como um desvio dos próprios átomos, portanto como uma declinação *espontânea* e não apenas relativa à queda vertical dos corpos compostos. O poeta, com efeito, não poderia dizer mais com mais clareza que os átomos desviam espontaneamente, isto é, mudam de direção por conta própria:

*Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur,
Ponderibus propriis, incerto tempore ferme,
Incertisque locis, spatio decedere paulum,
Tantum quod momen mutatum dicere possis. (217-220)*

Arrastados em linha reta para baixo por seu próprio peso (“ponderibus propriis”), através do vácuo, os átomos (“corpora”) desviam um pouco a trajetória (“spatio decedere paulum”), em tempo e lugar incerto. É verdade que para atenuar o efeito perturbador de uma excessiva liberdade dos átomos, ele insistiu em que o desvio seria o mínimo possível: “tantum quod momen mutatum dicere possis” (“o bastante apenas para dizer que a direção do movimento mudou”). Com efeito, se os átomos abusassem da liberdade de declinar, provocariam um caos carregado de incertezas suscetíveis de perturbar o mais sereno dos sábios. Entretanto, mesmo um mínimo desvio introduziria no cosmos um princípio de indeterminação suscetível de afetar a serenidade que traz ao sábio o conhecimento do fundamento das coisas.

De resto, os versos seguintes (221-224), não deixam nenhuma dúvida a respeito do correlato objetivo de “corpora”. O poeta aqui designa os átomos e não os corpos compostos:

*Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum,
Imbris guttae, cadere per inane profundum,
Nec foret offensus natus, nec plaga creata
Principiis: ita nil unquam natura creasset...*

Se os átomos não “costumassem declinar”, não se entechocariam, nem criariam natureza alguma... Sem dúvida, a fórmula “*nisi declinare solerent*”, isolada de seu contexto, poderia ser interpretada como significando apenas que os átomos habitualmente desviam-se da queda vertical para descrever, em consequência das constantes colisões, trajetórias ascendentes ou oblíquas. Mas é hermeneuticamente impossível separar o verso 221 da estrofe 217-220. *Declinar* só pode aqui ser interpretado como mudar de rumo abrupta e arbitrariamente, por “vontade” própria e não por força de uma colisão. Esta declinação *espontânea* é portanto apresentada por Lucrecio como causa, ou condição no sentido forte, da gênese dos compostos. Sem ela, os átomos estariam condenados, como “gotas de chuva”, a “cair através do vazio profundo” (verso 222) e não haveria nenhum corpo composto (versos 223-224). Para Epicuro, ao contrário, a prova evidente de que os átomos são infinitos em número está em que, como vimos, se finitos fossem, aí sim, seriam arrastados e dispersos pela imensidão. O fato de serem infinitos constitui condição suficiente para que colidam (*Carta a Heródoto*, § 42).

Por isso subscrevemos, contra a opinião de Marie Cariou, a de Solovine, que considera os versos II, 217-224 como estando “em contradição flagrante” não somente com o pensamento do Mestre, mas também “com tudo o que (Lucrecio) diz alhures”⁴¹, isto é, nos versos 80-132, que descrevem o movimento dos átomos no vazio como expansão “*in cunctas undique partis*”. Particularmente significativa é a passagem em que o poeta compara o movimento dos átomos isolados no vazio à agitação dos pequenos grãos de poeira que podemos observar quando um raio de sol penetra numa zona de sombra. Este permanente combate das partículas de matéria no feixe luminoso permite formar uma imagem “da contínua

⁴¹ *ib.*, p.179.

agitação dos elementos primordiais no vazio imenso”⁴². A imagem nos parece, entretanto, adequada à física de Leucipo e Demócrito e não à de Epicuro. Sugere, com efeito, átomos inumeráveis flutuando (e não em queda livre) no vazio.

A explicação proposta por Solovine para a origem da divergência filosófica de Lucrecio relativamente a Epicuro é a mesma de que se servira Bignone para sustentar a hipótese de que a doutrina do *clinamen* foi inventada por este, numa fase tardia de sua trajetória filosófica, para replicar a críticas dos acadêmicos e peripatéticos. O poeta romano, preocupado em provar, contra os aristotélicos e os estoicos, que os corpos (constituídos) leves não tendem naturalmente para cima, argumenta, nos versos II, 184-215 (logo antes, portanto, de atribuir aos átomos a faculdade de declinar afim de formar mundos), que a chama não se ergue por si própria, e sim porque é pressionada pelo ar. Não fosse esta pressão, ela cairia para baixo, “já que todos os corpos pesados, por si próprios, dirigem-se para baixo” (verso 190). Escapou-lhe que “para baixo” só designa uma direção unívoca no interior de um mundo constituído.

Resumo

Desde Lucrecio e Cícero, pelo menos, a doutrina do *clinamen* tem sido atribuída acriticamente ao próprio Epicuro. Mesmo os intérpretes que reconhecem a ausência, nos escritos do filósofo do Jardim, do termo grego *παρέγκλισις*, correspondente ao latino *clinamen*, consideram-na essencial ao epicurismo. Após examinar criticamente a trajetória desta hermenêutica tradicional, procuraremos mostrar que não somente não corresponde a nenhuma exigência do sistema de Epicuro como também introduz, desnecessariamente, uma brecha teórica em sua Cosmologia (um efeito sem causa). Insistiremos, em especial, em que a “queda vertical” dos átomos não pode ser entendida como se dirigindo para o “fundo” do vazio, pela simples razão de que do infinito não se pode predicar nem

⁴² ib.,pp.179-180.

o ponto mais alto nem o ponto mais baixo. Enfim, examinaremos complementarmente o significado da doutrina *lucreciana* do *clinamen*, procurando avaliar em que medida seu epicurismo se afasta do pensamento do Mestre.

“RIR É O PRÓPRIO DO HOMEM”

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento**

A crônica *Gargantua* de François Rabelais começa com um pequeno poema de dez versos dirigidos “aos leitores”:

“Amis Lecteurs, qui ce livre lisez,
Despouillez vous de toute affection,
Et, le lisant, ne vous scandalisez:
Il ne contient mal ne infection.
Vray est qu’icy peu de perfection
Vous apprendrez, si non em cas de rire;
Aultre argument ne peut mon cueur elire,
Voyant le dueil qui vous mine et consomme;
Mieux est de ris que de larmes escripe,
Pour ce que rire est le propre de l’homme.”

Na tradução de Aristides Lobo, tem-se:

“Caros leitores, que este livro vedes,
Libertai-vos de toda prevenção;
E não vos melindreis, ó vós que o ledes,
Que nenhum mal contém, nem perversão.
É verdade que pouca perfeição,
Salvo no riso, aqui podeis obter:
Outra coisa não posso oferecer,
Ao ver as aflições que os consomem;
Antes risos que prantos descrever,
Sendo certo que rir é próprio do homem.”

* Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

Mesmo sem pretender discutir os detalhes desta tradução, nota-se a omissão do artigo definido antes de "próprio" no último verso. No francês tem-se "rire est le prope de l'homme" e no português, "rir é próprio do homem". Talvez seja procurar pelo em ovo ou chifre em cabeça de cavalo, mas o tradutor, quem sabe, perdeu uma nuance do original. Esta é possível que nos escape também. Dedicuemo-nos, então, à ingrata tarefa de explicar uma piada.

Quando Rabelais diz que "rir é o próprio do homem", está aludindo a uma conhecida teoria lógica e a um exemplo milenar. No século XVI, qualquer aluno de lógica elementar sabia que o "próprio" era um dos cinco predicáveis, isto é, uma das cinco classes de predicados: o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente. A origem desta classificação encontra-se em Aristóteles, "Tópicos", Livro I, caps. 5-6, ver também "Tópicos", Livro V, cap. 1 e seguintes. Aristóteles caracteriza o próprio da seguinte maneira:

"O próprio é o que, sem exprimir a essência do sujeito, só a este pertence, de maneira que é com ele convertível; por exemplo, é próprio do homem a capacidade de aprender gramática, porque, se A é homem, é capaz de aprender gramática, e se é capaz de aprender gramática, é homem."

O neoplatônico Porfírio (233-340) retomou e sistematizou as indicações de Aristóteles no pequeno livro *Introdução às categorias de Aristóteles* (Eisagoghè èis tàs kategorías) ou, como ficou conhecido no ocidente latino, simplesmente *Isagoge*. Este opúsculo mereceu vários comentários em grego (da parte de Amônio, Elias, Davi) e foi traduzido para o latim por Mário Vitorino (?-380) e Boécio (470-525), que também o comentou.

A *Isagoge*, mais duas obras de Aristóteles (as "Categorias" e o tratado "Sobre a interpretação"), além de algumas complicações de Boécio, vieram a constituir o que ficou conhecido, a partir do final do século XII, como a "lógica velha". Este conjunto de obras continuou em uso nas universidades a partir do século VIII. Constituiu-se na base do estudo da lógi-

ca ou dialética que , junto com a gramática e a retórica, formava o trívio, isto é, o conjunto dos estudos da linguagem, ou as artes sermocinales”.

Pois bem, o Capítulo 4 da *Isagoge* é dedicado ao estudo do próprio. Porfírio distingue quatro sentidos do próprio. O primeiro designa o predicado que convém a uma única espécie, mas não a toda ela; por exemplo, para o homem, exercer a medicina ou conhecer a geometria. O segundo indica o predicado que cabe a toda a espécie, embora não seja exclusivo dela; por exemplo, ser bípede para o homem. O terceiro é o predicado que convém a uma única espécie, a toda ela, mas não sempre; o exemplo dado por Porfírio é o encanecer na velhice em relação ao homem. Citemos literalmente o que Porfírio diz do próprio em quarto sentido:

“Em quarto lugar, é o concurso de todas essas condições ao mesmo tempo: ser de uma só espécie, de toda, e sempre, como, para o homem, a faculdade de rir. Com efeito, mesmo que ele não ria sempre, do homem, ao menos se diz que é capaz de rir, não porque ri sempre, mas porque pode fazê-lo naturalmente; é uma qualidade que faz sempre parte de sua natureza, como para o cavalo a faculdade de relinchar. Estas últimas qualidades são com justiça chamadas próprias, porque elas se reciprocam também com o sujeito: se há cavalo, há a faculdade de relinchar, e se há faculdade de relinchar, há cavalo.”

Eis aí, senão a origem, pelo menos a causa da difusão do famoso exemplo que se tornou um lugar-comum, embora nem sempre seja homérico, apesar do *Dicionário das idéias feitas* de Flaubert.

Como vimos, o exemplo de próprio para Aristóteles nos “Tópicos” é a capacidade de aprender gramática. Enfoca ele o riso no tratado sobre as “Partes dos Animais”(Livro III, Cap. 10, 673^a 5-10) ao deter-se no diafragma. Eis a passagem em questão:

“Que apenas os entes humanos são suscetíveis às cócegas é devido à finura de sua pele e ao fato de que os entes humanos sejam os únicos animais que riem.”

Depois de Aristóteles e antes de Porfírio, outros mencionaram a capacidade de rir como exclusiva do homem. Podem se citados Quitiliano (c. 30-c. 100), Luciano de Samósata (c. 125-c. 195) e Júlio Pollux (século II d.C). Luciano põe em cena um filósofo peripatético capaz de distinguir um homem de um asno, pois o primeiro é dotado de riso, ao contrário do segundo, que, além do mais, não constrói casas nem navega.

Num certo momento, não propriamente a capacidade de relinchar do cavalo, mas a faculdade de zurrar do burro teve sucesso. Abelardo (1079-1142) recorre a este exemplo, que devia provocar ataques de riso entre seus alunos. De fato, em latim, há uma espécie de trocadilho na substituição de *risibilis* (que tem a faculdade de rir) por *rudibilis* (que tem a faculdade de zurrar). Aliás, diga-se de passagem, a filosofia medieval está cheia de asnos: desde pelo menos o Burnellus de Abelardo (vide *O nome da rosa*, Primeiro dia, Primeira) até o asno de Buridano hesitando entre seus dois montes de capim, passando pela ponte dos asnos (*pons asinorum*) e Guilherme de Ockman, que qualifica um enunciado de “simplesmente falso e dito asinino” (*simpliciter falsum et asinine dictum*), sem esquecer os *sophismata asinina* e a tardia mula do papa de Alphonse Daudet.

Os sérios e respeitáveis “Messieurs de Port-Royal” reproduzem a classificação de Porfírio, mas sintomaticamente trocam o exemplo. Na sua “Lógica ou Arte de Pensar”, Arnault e Nicole dizem a respeito do próprio (I, VII, p. 63) o seguinte:

“Neanmoins on a quelque fois étendu plus loin ce nom de propre, et on en a fait quatre espèces.

La I. est celle que nous venons d’expliquer, *quod convenit omni soli, et semper*; comme c’est le propre de tout cercle, et du seul cercle, et toujours, que les lignes tirées du centre à la circonférence soient égales.”

Ao analisar, no periódico *Le Moyen Âge*, uma introdução ao pensamento medieval dirigida a leitores do nível mais elementar, o resenhista Jacques Paul observa que, no primeiro capítulo, o autor define e faz a história de todos os termos costumeiros do cristianismo. Este

“não hesita em explicar que o nome de Cristo vem de Jesus de Nazaré, recebido como messias, o que se traduz em grego por Cristo, que significa unguento. De acordo, com este modelo ele explica tanto o mártir como a vida de anacoreta, a criação do mundo e a salvação individual”.

Creio que a observação final do resenhista tem algo a ver com a explicação aqui apresentada:

“Estremece-se à idéia de que seja hoje preciso explicar até as noções elementares do cristianismo/. Evitar-se-á, é claro, crer que o que é feito nesta obra é inútil. É com este tema, pedagógico, pode-se dizer, que a meditação deve se ocupar.”

Talvez seja bom pedir desculpa por uma conclusão tão sisuda numa comunicação sobre o riso.

Agradeço a Vera Cecília Machline por ter chamado minha atenção para o texto de Aristóteles em “As partes dos animais”, bem como por ter posto ao meu alcance um bom número de textos referentes ao riso em Rabelais e na Idade Média.

Indicações Bibliográficas

- ADOLF, H. “On medieval laughter”, *Speculum*,22:251-253, 1947.
- ARISTÓTELES. “Parts of Animals”. In: Aristotle in *Twenty-Three* Volumes, Cambridge, Mass: Loeb Classical Libray, 1983, Vol. 12.
- _____. “Tópicos”. In: *Organon*. Lisboa: Guimarães Ed., 1987, Vol. 5.
- ARNAUD, ^a e P. NICOLE. *La logique ou art de penser*. Paris: P. U. F. 1965.
- ECO, U. *O nome da rosa*. 3^a ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1983.

- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofia*. Madri: Alianza Ed., 1981, 4 vols.
- FLAUBERT. *Dicionário das idéias feitas*. Lisboa: Estampa, 1974.
- KREZMANN, N.; A. KENNY; e J PINBORG. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Pres, 1984.
- LALANDE, A. *Vocabulaire thechnique et critique de la philosophie*. 6^a ed. Paris: P.U.F., 1951.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. "O Leilão das seitas". In: *Oeuvres complètes*. Paris: Hachette, 1912, Vol. 1.
- MACHLINE, V. C. "O riso na medicina quinhentista: alguns apontamentos". In: *SBHC, 10 anos, Anais do IV Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia*. São Paulo: FAPEMIG/Anna Blume/Nova Stella, 1993, pp. 187-193.
- MARCOS FÁBIO QUINTILIANO. *Institution oratoire*. Paris: Garnier, 1954, 4 vols.
- PAUL, J. "Resenha de B. B. PRICE, *Medieval Thought*, Na introduction", *Le Moyen Âge*, 101: 521-522, 1995.
- PEDRO ABELARDO. *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. "Lógica Nostrorum petitioni sociorum", In: Peter Abaelards philosophische Schriften, Vol. 2, *Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 2^a ed. Band XXI, Heft 4, 1973.
- PORFÍRIO, *Isagoge*. São Paulo: Ed. Matese, 1965.
- _____. *Isagoge*. Introdução às Categorias de Aristóteles. Lisboa: Guimaraes Ed., 1994.
- QUESNEL, C. Mourir de rire d'après et avec Rabelais. *Cahiers d'Etudes Médiévales*, 10. Montréal/Paris/Bellarmin, Vrin, 1991.
- RABELAIS, F. *Gargantua*. São Paulo: Editora de Humanismo, ciência e Tecnologia (Hucitec), 1986.
- _____. *Oeuvres*. Paris: Flammarion, [s.d].
- SILVA, J. C. S. P. da. "Dialética e retórica em Pedro Abelardo", *TRANS/FORMAÇÃO*, 9: 87-95, 1996.

A ARQUEOLOGIA FRANCESA E O REGIME DE VICHY (1940 – 1944)*

*Laurent Olivier***

Para onde vai a Arqueologia francesa? Muitas obras coletivas, surgidas nos últimos anos, tentaram definir as tradições intelectuais próprias a cada um dos diferentes países europeus (Hodder 1991), ou procuraram determinar a influência que estas correntes de pensamento tiveram fora da Europa (Ucko 1995). Mais recentemente, a questão das relações da Arqueologia com os nacionalismos foi objeto de uma pesquisa referente aos principais países europeus, como aqueles do ex-bloco soviético e do sudeste da Ásia (Kohl e Fawcett 1995). O desenvolvimento deste tipo de preocupações desde o início dos anos noventa mostra que os arqueólogos são cada vez mais sensíveis ao papel desempenhado pela Arqueologia na constituição das identidades coletivas, e singularmente na justificação das origens da identidade nacional.

Também, sem dúvida, não é um acaso o fato de estas interrogações sobre os últimos planos ideológicos da disciplina conhecerem um desenvolvimento particular a partir dos últimos anos, que coincidem com a passagem ao mundo do pós-guerra fria: o desmoronamento da URSS e o fim da lógica de confronto de superpotências antagonicamente opostas marcam igualmente o fim de uma certa concepção de Estado, que

* Este artigo foi publicado originalmente no *European Journal of Archaeology* Vol. 1(2): 241-264. Traduzido por Glaydson José da Silva e revisado por Pedro Paulo Abreu Funari. Publicado com autorização do autor.

** Musée des Antiquités Nationales et Institut d'Art et d'Archéologie, Université de Paris I.

encontra suas origens na filosofia das Luzes (Laïki 1994). Tanto no Oriente como no Ocidente, o Estado não tem mais, a partir daí, como função essencial “faire arriver l’histoire”; ou seja, de acompanhar a marcha natural da história na direção do progresso da humanidade. Até o fim dos anos oitenta esta missão foi concorrente com aquela da economia dirigida do coletivismo soviético, e aquela da economia desregulada das “democracias” capitalistas. Tanto uma como a outra se referem a modelos simetricamente opostos do desenvolvimento histórico das organizações sociais. Também, mais fundamentalmente, esta desagregação do estatuto do Estado apresenta implicações profundas quanto à própria concepção de história, e, mais geralmente, aquela do estudo do passado. Não estamos mais que no início de uma colocação em causa geral dos processos de fabricação da História.

Mensuramos ainda mal a amplitude destes transtornos, que colocam doravante a nu as relações estreitas mantidas entre o desenvolvimento da arqueologia e a elaboração dos nacionalismos; a prática da disciplina nestes casos contribuiu diretamente àquilo que E.J. Hobsbawm chama a “*invenção da tradição*” (Hobsbawm 1983). Pois a globalização para a qual fomos arrastados se traduz por uma fragmentação das identidades coletivas. O Estado nacional não constitui mais, a partir daí, o quadro necessário do mundo pluri cultural deste fim de século XX. Do choque, o papel desempenhado na Europa pela arqueologia na fabricação das identidades nacionais aparece como o mais evidente; enquanto as minorias de toda sorte procuram, agora, apropriar-se dos despojos desta história global.

Nesta perspectiva, o caso da França é particularmente interessante, pois sua arqueologia caracteriza-se, à semelhança daquela da Alemanha atual, por uma tradição a teórica recente, que contrasta com a agitação intelectual da pesquisa francesa antes da Primeira Guerra Mundial. A França é igualmente um dos principais países de origem da concepção contemporânea de Estado nacional, fundada sobre os ideais da Revolução Francesa. A este respeito, é um dos países da Europa onde o Estado afirma sua supremacia de maneira particularmente forte desde muitos séculos e onde a permanência de estruturas estáticas é tradicionalmente confundida com aquela da unidade da nação. Mas a França ficou igualmente mar-

cada ao longo destes dois últimos séculos por uma série de tentativas de restaurações contra-revolucionárias ou contra democráticas: a última destas datas foi, de 1940 a 1944, a instauração de um regime anti-republicano, que se engajou em uma colaboração zelosa com as autoridades nazistas e a participação ativa na deportação de judeus para os campos de exterminação do III Reich (Klarsfeld 1983).

Em um artigo precedente, publicado com Anick Coudart (Olivier e Coudart 1995), tínhamos tentado identificar a parte de herança intelectual da filosofia das Luzes na pesquisa arqueológica francesa de hoje. Nós aí tínhamos colocado em relevo a continuidade de um interesse propenso ao que poderíamos chamar de uma “história aberta” das sociedades, apreendida ao mesmo tempo em sua diversidade e em seu perpétuo devir. Eu quero agora examinar esta parte sombria da identidade francesa contemporânea, na qual se desenvolve uma outra corrente, em ruptura com a herança intelectual e política da Revolução. Esta orientação para uma história “fechada” acha uma tribuna no Regime de Vichy, que funda sua ideologia sobre um retorno reacionário aos “valores” do passado nacional. Em contrapartida, Vichy dota, pela primeira vez, a arqueologia francesa de uma estrutura administrativa e regulamentar, a qual o governo da Liberação herda em seu todo e a conserva: portanto, a organização da pesquisa e a legislação arqueológica assim entendidas pelo regime de Vichy são ainda, em seu conjunto, aquelas da arqueologia francesa atual. A permanência desta herança levanta uma série de questões inquietantes: em qual medida uma parte da pesquisa francesa é de natureza pós-petanista? E em qual sentido o Estado francês continua hoje a desempenhar um papel determinante na fabricação ideológica do passado nacional?

1. A Arqueologia Francesa sob o Regime de Vichy: uma arqueologia da colaboração

1.2 Vichy e os Gauleses: uma ideologia da derrota

Face à ofensiva relâmpago conduzida pela armada alemã, a defesa francesa se desmorona no verão de 1940. A metade da população das

regiões do norte e do leste recua sobre as rotas, fugindo da guerra em caminhões, carros, bicicletas ou a pé. Em 16 de junho, um governo formou-se em torno do Marechal Pétain, que exige o armistício a partir do dia seguinte. Como o sublinha o historiador americano Robert Paxton, o medo do caos, portador da ameaça de uma nova revolução, contribui para que se confie o país a um governo reacionário, do qual se espera que ele reconduza a situação à calma e sobretudo à normalidade (Paxton 1973). O novo regime, que se instala sob Vichy, se engaja então na via da colaboração com os vencedores e na elaboração de uma nova ideologia nacional, rompendo com a herança da República: o petanismo, que se encarna no projeto da “Revolução Nacional”.

O passado, e em particular aquele das origens nacionais, constitui uma aposta essencial para o regime de Vichy. O petanismo, com efeito, procura fundar sua legitimidade em um retorno aos valores ancestrais ao mesmo tempo que se lança a uma reescrita completa da história nacional: segundo ele, se a França perdeu a guerra, é porque ela foi enfraquecida, traída por inimigos internos; é porque ela abandonou o caminho moral que é naturalmente o seu. Nesta perspectiva, a glorificação do passado gaulês ocupa um lugar preponderante, e o petanismo, na verdade, o seu símbolo. Portanto, a “Francisque gallique”, criada em setembro de 1940 para simbolizar a nova ideologia nacional, ou seja, “a unidade francesa às ordens de seu chefe”, faz diretamente apelo à imagem gaulesa. Esta insígnia, que deveria ser remetida na origem aos partidários do Marechal prestando juramento, unindo dois símbolos: o bastão de Marechal de Pétain, e “a arma de dois fios que portavam os gauleses e seu chefe Vercingétorix, na época da primeira competição de onde deveria sair nosso país”, (Gaspard et Grunberg 1972:72). Da mesma maneira, a fivela da cintura em bronze dourado que o gravador Bazor confeccionou em 1940 para a apresentação oficial do Marechal associada à “Francisque gallique”, símbolo do regime de Vichy, a um friso de guerreiros gauleses e de cozinheiros, símbolos do povo gaulês.

Os lugares simbólicos do passado gaulês são igualmente explorados, para produzir uma imagem do novo regime ancoradas no passado fundador da identidade francesa. É o caso, em particular, do sítio de

Gergorvie, em Auvergne, onde, segundo César, as tropas da coalizão de Vercingétorix infligiram uma esmagadora derrota às legiões romanas. Em agosto de 1942, uma cerimônia celebrando o segundo aniversário da Legião tem lugar sobre o sítio de Gergovie: os chefes locais desta organização de antigos combatentes criada por Vichy – que se tornara mais tarde a Milícia de Darnand – foram encarregados de retirar uma parcela de terra de cada lugar da França e do Império, a fim de que esta fosse remetida a Gergovie. Todas estas “Terras” são reunidas em 30 de agosto de 1942 em um cenotáfio de mármore, que cimenta o Marechal Pétain em pessoa. Um texto sobre pergaminho ilustrado por René Giscard d’Estaing os acompanha, e coloca em paralelo o heróico passado gaulês e a promessa de renascença do povo francês representada pela Revolução nacional de Vichy (Pomain 1992:43-4). Giscard d’Estaing declara em seu discurso:

Vinte séculos depois, vivente encarnação de todos nossos heroísmos, o chefe da França dolorosa de 1942 rodeia as mesmas inclinações; ele também confundiu seu destino com aquele da pátria, e sua voz faz um eco grandioso àquela de Vercingétorix: “je fais à la France le don de ma personne.”
(citado em Simon 1989:116)

A propaganda de Vichy utilizou, assim, o passado gaulês contemporâneo da guerra dos gauleses sob dois aspectos, contraditórios somente na aparência: ela glorifica de um lado esta imagem do passado gaulês, para aí fazer um símbolo eminentemente nacional, aquele da França e dos franceses. Mas ressaltando o heroísmo e as qualidades do coração dos galo franceses, o regime de Vichy estabelece, por outro lado, um paralelo entre a derrota de 1940 diante dos alemães e aquela de 52 a.C. diante dos romanos: como a conquista romana, que deveria dar nascimento à civilização galo romana, a vitória nazista deve ser a ocasião de uma renascença do povo francês, enfim desembaraçado da herança nefasta da Revolução e do socialismo, e integrada a uma nova Europa. Como o explica P. Guizot, Ministro da Agricultura, em seu discurso de 19 de janeiro de 1941:

(a Gália) aceita sua derrota: Júlio César traz a paz romana; vencedores e vencidos se entenderam e deste grande choque

nasce a civilização galo-romana que nos fez o que nós somos. Nós nos reencontramos depois de dois milênios na mesma posição que os gauleses nossos pais, e desejamos de todo coração que, do acordo entre vencedores e vencidos nasça enfim a paz europeia que só pode salvar o mundo¹.

Segundo esta ideologia da derrota, o fracasso militar e a invasão do país são ao mesmo tempo o castigo de uma nação que se deixou desviar do caminho certo, como a ocasião de sua redenção para o retorno aos valores morais fundadores que defendem o regime. Neste contexto, a escola, como local de educação da juventude, e a história, como releitura dos fatos do presente à luz de um passado reinterpretado, ocupam um lugar crucial na propaganda petanista. O projeto político de Vichy se funda, com efeito, sobre um verdadeiro programa de reformulação da escola e da educação nacional, pois, como o confia Pétain ao embaixador dos Estados Unidos que ele recebe em julho de 1940: *“A França perdeu a guerra porque os oficiais da reserva tinham tido mestres socialistas.”* Como os outros regimes totalitários do século XX, o regime de Vichy procura produzir um “homem novo”: a escola permite lhe tocar ao mesmo tempo as crianças, que são educadas na perspectiva de alimentar as futuras elites do regime, mas também os parentes e a família; ou seja, a opinião pública, de quem pesquisamos a adesão nos princípios da Revolução nacional. Pétain o lembra, aliás, em sua locução radiofônica de 25 de março de 1942. *“Existe um domínio onde o Estado exerce normalmente sobre a juventude uma influência mais direta: é aquele da escola.”*

O petanismo se apoiou por outro lado sobre a história. No novo programa de educação nacional, o ensino de História conheceu como a ilustração do passado glorioso da França, as origens da qual o país vencido deve se ressurgir. A história da França reduzida a uma seqüência de grandes figuras nacionais, propostas às crianças como exemplos morais e políticos. Vercingétorix, herói fundador do povo gaulês, Clóvis, primeiro rei germânico da nação francesa, Santa Genoveva, Carlos Martel e Joana D’Arc, corajosos defensores do país... sem esquecer o próprio Marechal

¹ Citado por K. Pomian (Pomian 1942:44).

Pétain, duas vezes salvador da Pátria, sobre a frente de Verdun a partir da Primeira Guerra Mundial e em 1940. O regime de Vichy aspirou então se inscrever no destino histórico da França, e a fazer da figura de seu chefe o herdeiro natural de uma França imutável, enraizada em suas origens gaulesas. Assim, os dois heróis nacionais que são os mais solicitados pelo imaginário do regime são Vercingétorix e Joana d'Arc: ambos são os salvadores morais de um país ocupado pelo estrangeiro; em se sacrificando, eles se inclinam diante da superioridade militar dos vencedores, mas eles sabem honrar a nação. Tal é, para a propaganda de Vichy, o destino do Marechal Pétain.

Na escola e na rua, uma profusão de imagens destinadas à juventude, que são cuidadosamente controladas ou produzidas pelo regime, exaltam os lugares e as figuras do passado nacional. Os gauleses aí tinham um lugar privilegiado. Paluel-Marmont, autor de uma *Histoire de la France* para uso das escolas, prefaciada pelo próprio Marechal Pétain, publica um “*Vercingétorix*” ilustrado, na coleção “*La Belle Histoire de la France*”, “*para ensinar a nossas crianças a augusta história da França*” (Handourtzel 1990). Um cartaz de Eric para os Canteiros da Juventude representa um “Jovem dos Canteiros”, de sentido em seu uniforme; enquanto que em segundo plano a silhueta gigantesca de um guerreiro gaules, apoiado sobre o famoso machado em dois fios, coloca-lhe paternalmente a mão sobre o ombro. Um cartaz de 1942 o proclama: “*O passado da França (é a) esperança do amanhã*”.

1.2 O Regime de Vichy e o desenvolvimento da Arqueologia Nacional

A Arqueologia é destinada a desempenhar um papel importante neste dispositivo de reeducação da juventude e de reinterpretação da história: é ela, com efeito, que ajunta e dá a ver os testemunhos materiais deste passado das origens nacionais ao qual o petanismo faz apelo. Portanto, o Regime de Vichy dota, pela primeira vez, a arqueologia francesa de uma regulamentação e de uma organização profissional, que colocam

a disciplina sob o controle direto do Estado. Jérôme Carcopino, Ministro da Educação nacional, e Professor de História romana na Sorbonne, faz votar a Lei de 27 de setembro de 1941, que regulamenta as escavações arqueológicas. A “Lei Carcopino” prevê que as pesquisas arqueológicas serão a partir de então decididas pelo Estado e/ou submetidas a sua autorização. Da mesma maneira, as descobertas fortuitas deveriam sistematicamente ser indicadas às autoridades do Estado; reservando-se o mesmo a possibilidade de continuar as escavações em seu próprio nome, segundo o interesse dos vestígios colocados em jogo. É importante sublinhar que estas disposições só são previstas para se aplicar ao patrimônio nacional propriamente dito: as antigüidades das possessões francesas situadas fora do território metropolitano são excluídas. Em contrapartida, a lei de 23 de junho de 1941 protege os objetos que apresentam um “*interesse nacional*” de ordem histórica ou artística, como os objetos de escavação ou as obras de arte, cuja exportação é, a partir de então, submetida à autorização do Estado. No mesmo espírito de proteção do patrimônio nacional e notadamente dos monumentos que testemunham a história da França, a Lei de 31 de dezembro de 1913 sobre os monumentos históricos é reatualizada e reforçada em 1943²

O regime de Vichy instituiu além disso uma administração separada da Pré-história e da História. As Circunscrições de Antigüidades Nacionais tem cada uma a sua frente um diretor nomeado pelo Estado, mas as Circunscrições de *Antigüidades Históricas* - ou seja, aquelas das culturas “*célticas, gregas, e galo-romanas*” - de um lado, e as Circunscrições de *Antigüidades Pré-históricas*, de outro lado, constituem duas administrações independentes, que possuem cada uma seu próprio recorte territorial. É interessante notar que a Lei de 21 de janeiro de 1942 coloca as antigüidades nacionais da França metropolitana sob a autoridade do Secretário de Estado da Educação nacional e da Juventude³. A Arqueologia

² Lei n. 92 de 25 de fevereiro de 1943.

³ No ministério criado em 7 de setembro de 1941, a Educação nacional é confiada a Jérôme Carcopino, que está no pioneirismo da Lei de 27 de setembro de 1941, relativa à organização das escavações arqueológicas. Neste ministério, a Educação nacional é colocada, em razão de sua importância política para o

nacional é então parte integrante de um projeto ideológico mais vasto, que visa, como temos lembrado, mais particularmente a juventude. Paralelamente, a administração dos Museus é reformada⁴, e somente os funcionários do Estado podem a partir de então exercer o trabalho de Conservadores⁵. Uma circular de 1942 lembra aos funcionários do regime que sua carreira “*depende de sua devoção à ordem nova e à pessoa do chefe do Estado*” (Paxton 1973:317).

A Arqueologia beneficiou-se de um orçamento para as escavações a partir de 1942. O engajamento do Estado se acompanhou do lançamento de grandes programas de escavações sobre a maioria dos sítios urbanos do período galo romano. Escavações importantes, ligadas a um programa de expropriações em proveito do Estado, são desenvolvidas sobre o sítio de Gergovie em 1941-1942 (G. A. et al. 1943). Por outro lado, desimpedimentos importantes são empreendidos a partir de 1941 sobre a colina de Fouvière, em Lyon, onde são descobertas as ruínas de dois edifícios de espetáculo, assim como a localização dos teatros de Alésia e de Autun, em Borgonha (Lantier 1944). A escolha destes sítios não é indiferente: Lyon é a capital dos galo-romanos, a aglomeração urbana de Alésia se implanta na localização do célebre *oppidum* da guerra das Gálias; quanto a Autun, ela constitui a cidade galo romana que sucede à Bibracte na narrativa de César.

Na seqüência do conjunto destas novas disposições em matéria de arqueologia, a revista nacional *Gallia* é criada em 1943. Previu, com efeito, como no nível central, a XV Comissão Consultiva do Centro Nacional da Pesquisa Científica⁶ – que reunia especialistas reconhecidos pelo Estado - examina e orienta a partir de então os grandes programas de escavações ou de pesquisas a serem desenvolvidas no seio da arqueologia nacional. A revista *Gallia*, editada pelo CNRS, é conhecida por assegurar a publicação rápida dos dados provenientes das escavações autorizadas

regime, sob a direção do Ministério do Interior, com a administração da Família e da Saúde assim como aquela da polícia.

⁴ Lei e decreto de 10 de agosto de 1941.

⁵ Lei de 29 de novembro de 1941 relativa ao Museu de Belas Artes.

⁶ O CNRS tinha sido criado sob o governo Daladier, em 1939.

pelo Estado, como aquelas das pesquisas maiores em curso sobre as antiguidades nacionais. Aí, ainda, a Arqueologia pré-histórica fora objeto de um tratamento particular, pois ela é de fato excluída desta revista; *Gallia* se concentra sobre a publicação de descobertas relativas a antiguidades históricas.

Estas reformas da Arqueologia inscrevem-se no quadro de uma reorganização profunda da ação do Estado sobre o território nacional. A partir de 1941, os departamentos cessam de constituir a unidade administrativa elementar do Estado. Esta medida coloca fim a uma organização herdada da Revolução, que tinha sido posta em cena no ano VIII da República. É doravante a região que se substitui no departamento: de novos “super prefeitos”, aos meio entendidos, beneficiam de poderes especiais, em particular em matéria de polícia e de abastecimento de munições. É importante lembrar que esta nova organização permite ao regime responder mais eficazmente ao desenvolvimento de ações “terroristas” organizadas pelos comunistas a partir do verão de 1941, quando a entrada das tropas alemãs na Rússia os conduz a passar à resistência ativa. Portanto, a organização administrativa de 1941 fez-se acompanhar da criação das “seções especiais” no seio das cortes marciais departamentais, que permitem punições excepcionais aos “comunistas e anarquistas”. Paralelamente, o Tribunal de Estado, instituí em setembro de 1941, acordo no regime de medidas de repressão extraordinárias, que lhe dão a possibilidade de “*reprimir, onde sejam empregados, os atos que ameaçam sua unidade e segurança*”.

Do ponto de vista ideológico, a criação dos serviços regionais de arqueologia e a organização da gestão de “antiguidades nacionais” se inscrevem além disso, em uma concepção regionalista própria à política cultural de Vichy. Do sustento aos regionalismos, o regime atende, com efeito, a impulsão de uma “regeneração” da França, preconizada pelo projeto da “Revolução Nacional”. Uma circular de 16 de abril de 1942, assinada por Piere Pucheu, Ministro do Interior, e por Jérôme Carcopino, Secretário de Estado para a Educação nacional e para a Juventude, e destinada aos novos Prefeitos regionais, precisa as expectativas políticas que o regime coloca nestas reformas:

Convém sublinhar que os trabalhos confiados aos Diretores de Antigüidades ou a seus delegados, ao mesmo tempo que competem eficazmente para o enriquecimento do patrimônio histórico e artístico nacional, não deixam de ter igualmente o efeito o mais feliz lá onde eles serão empreendidos e desenvolvidos. A elite intelectual de nossas cidades - fator essencial da vida regional - deverá, com efeito, melhor conhecer a origem profunda, a história e a cultura das gerações que deram seu caráter próprio à vida das províncias francesas e ela daí poderá retirar os elementos de uma vitalidade aumentada e de uma atividade nova. A marcha local do trabalho será, de um e de outro lado, a primeira beneficiária da multiplicação dos canteiros de escavação e de restaurações de monumentos históricos⁷.

A exclusão da arqueologia pré-histórica das “humanidades”, da qual participa do contrário a arqueologia das antigüidades históricas, constitui a segunda grande característica destas reformas. Uma estrutura análoga é introduzida na mesma época pelos regimes fascistas de Franco, na Espanha, ou de Mussolini, na Itália. Nestes dois países, como na França, a arqueologia do passado romano é largamente privilegiada, e diretamente utilizada como um instrumento de propaganda do Estado. Em Roma, a criação da Via dell’Impero, e a destruição extensiva das ruínas dos Fóruns imperiais, engajou-se na colaboração com o Instituto Arqueológico Alemão, resultou a destruição massiva do tecido urbano medieval e da Renascença. Resgatando as ruínas do passado romano, o regime fascista italiano procura estabelecer sua legitimidade mostrando a permanência do “espírito” romano. Escavações de grande amplitude são iniciadas paralelamente à localização da antiga Ostia a fim de exhibir as ruínas espetaculares do passado romano no momento da Exposição universal de 1942, que nunca ocorreu (d’Agostino 1991:54-5). Na Espanha, a pré-história é da mesma forma a parente pobre de uma arqueologia concentrada sobre as antigüidades romanas. Como o sublinha Margarita Diaz-Andreu, o passado romano é utilizado então para sublinhar a unidade precoce do país, e colocar em valor sua vocação “natural” em se consti-

⁷ Citado por Pinon 1991:137.

tuir em um império. Paralelamente, escavações são conduzidas em colaboração com arqueólogos alemães nas necrópoles do período visigótico, onde são pesquisados os testemunhos de um povoamento “ariano” da Espanha na Alta Idade Média (Díaz Andreu 1995:46)⁸.

Assim, na Espanha, na Itália e na França, a aposta no afastamento da arqueologia pré-histórica em proveito do resgate espetacular das “antigüidades nacionais” não responde somente ao desenvolvimento de novas prioridades em matéria de programas de escavações: essa rejeição marca igualmente uma vontade de ruptura com a tradição naturalista e evolucionista herdada das Luzes, em proveito de uma interpretação historicista do passado. Neste contexto onde a arqueologia e a história antiga são utilizadas pelos diferentes regimes fortes da Europa como uma ferramenta de propaganda política destinada a agir prioritariamente sobre a juventude, é interessante observar que os criadores da revista *Gallia* reivindicam a existência de uma arqueologia nacional objetiva e neutra. Esta nova prática da disciplina isola-se na pura apresentação dos “fatos brutos” retirados das escavações, afastando de sua prática documentária toda tentativa teórica ou interpretativa:

uma só coisa conserva seu interesse; o fato, a observação do que tinha sido colocado em jogo, e as circunstâncias da descoberta, dos níveis e de todo o ambiente. O resto, desenvolvimentos teóricos, considerações históricas ou outros, é depressa proscrito.

(*Gallia* 1943, I<1>:1)

⁸ Estes trabalhos fazem eco às pesquisas que empreende paralelamente R. Lantier, Conservador diretor do Museu de Antigüidades Nacionais de Saint-Germain-en-Laye, na necrópole visigótica de Estagel, nos Pirineus franceses: Lantier sublinha a relação do mobiliário e das práticas funerárias de um lado de outro dos Pirineus, e lembra sua dependência às populações germânicas (Lantier 1943 a).

1.3 Arqueologia nazista, arqueologia vichista

A ocupação alemã introduz um recorte novo do território nacional, que é consequência do fracasso francês. As regiões da Alsácia e de Lorena, destinadas a ser regermanizadas são anexadas de fato ao Reich: sua organização administrativa é remodelada segundo o recorte territorial em *Kreiser* dos países alemães. Como os outros territórios do Reich, a Alsácia e a Lorena, novamente anexadas, são administradas por um *Gauleiter*⁹. Nestas regiões, as autoridades nazistas entendem a organização da arqueologia tal qual é praticada na Alemanha: uma estrutura de correspondentes muito ramificada penetrou em profundidade no território graças a uma rede de informadores recrutados no local. Esta organização fortemente hierarquizada permite estabelecer de maneira sistemática uma catalogação dos sítios e uma seqüência de descobertas; ela contribui igualmente para levar o recenseamento a um nível de qualidade documental jamais atingido anteriormente. Nestas regiões, que o terceiro Reich considerou como originalmente de cultura germânica, as informações concernentes às descobertas arqueológicas que se relacionam às origens germânicas são centralizadas pelos responsáveis do NSDAP nomeados para ficarem à frente de cada *Kreis* (ou *Kreisgeschäftsführer*), que as transmitem às direções regionais (ou *Gauleitung*) do partido.

Em zona ocupada, a Arqueologia beneficia-se de Encarregados de Missão nomeados perto da armada de ocupação alemã: estes são encarregados de assegurar, para as autoridades do Reich, o registro e a documentação das descobertas ocasionais para os trabalhos militares: é o caso, notadamente, para a construção do “*Muro do Atlântico*”.¹⁰ Muitos arqueó-

⁹ As regiões do nordeste da França são declaradas Sperrzone, e são interditas aos refugiados franceses que a elas desejam retornar como autoridades francesas. Paralelamente, um programa de recolonização germânica é posto em prática pela organização *Ostland*, e consiste em distribuir a agricultores alemães as fazendas evacuadas em Lorena, como no Franco Condado, Campanha, Picardia e Nord Pas-de-Calais.

¹⁰ Um Encarregado de Missão para a Arqueologia, M. Moebius, ocupa-se na seqüência de trabalhos de construção do “*Muro do Atlântico*”. As observações

logos alemães, mandados para Wehrmacht, têm além disso por missão documentar sobre o lugar os achados franceses que se relacionam às vagas invasões germânicas supostas: portanto, W. Kimmig tem a incumbência de estudar a extensão da “*Cultura dos campos de urnas*” na França, principalmente nas regiões do leste¹¹. J. Werner trabalha no recenseamento das instalações de Letos germânicos do fim do período romano sobre o território da Gália. H. Zeiss estabelece um inventário de cemitérios germânicos da Alta Idade Média, nas regiões situadas entre o Sena e o Loire.

A revista *Gallia* forneceu, em 1943, a lista de assuntos de pesquisa preconizados pelas autoridades alemãs na Europa ocupada, e cujo conteúdo interessava à arqueologia da França (Grenier 1943): para proto-história, os pesquisadores franceses são encorajados a documentar “*o povo e a civilização dos Campos de urnas da Alemanha Meridional no leste da França aproximadamente por volta do ano 1.000 antes de nossa era,*” ou ainda colocar à luz “*a primeira engrenagem de posseção do solo pelos germanos desde o Reno até a Pas-de-Calais por volta do ano 700 a.C.*” Estas datas de 1000 ou de 700 a.C. são mais que simples referências cronológicas: elas correspondem a seqüências de rupturas estilísticas observadas na cultura material, e atribuídas pelos arqueólogos alemães ao movimento dos povos, em presença da origem germânica. Neste programa, a importância é dada, para os períodos históricos, aos fenômenos de continuidade cultural ligando a proto-história à Idade Média: portanto, o desenvolvimento urbano do período romano é relegado a um plano secundário, em proveito de um estudo da evolução dos sítios à escala de longo termo, desde os *oppida* do fim da idade do Ferro até as cidades da alta Idade Média. Este colocar entre parênteses da antigüidade

arqueológicas realizadas por Wehrmacht e por E. Eblé, seriam publicadas em 1948 na *Gallia* (Eblé 1948). Dos trabalhos de aterro realizados pela armada alemã de ocupação trazem, por outro lado, a descoberta, em 1943 da estatuária do santuário proto-histórico de Entremont (Lantier 1943b:328).

¹¹ Os resultados de seus trabalhos seriam publicados nos anos de 1950 na *Revue Archéologique de l'Est e du Centre-Est*, editada com o concurso do CNRS (Kimmig 1951-1954).

romana permite, na verdade, colocar em relevo uma suposta continuidade cultural de característica germânica. A antigüidade tardia e os inícios da alta Idade Média, enfim, constituem, com a proto-história, um outro polo de pesquisa importante, centrado sobre a questão dos francos. As autoridades alemães recomendam empreender uma pesquisa conjunta sobre “*o sistema de fortificação do Baixo Império romano considerado como um elemento importante permitindo dar conta da ocupação franca*”. Os arqueólogos são além disso convidados a documentar sistematicamente, na França e na Bélgica, as descobertas que testemunhassem a expansão destas populações de origem germânica.

É necessário precisar, aqui, que o estatuto da Arqueologia, e notadamente o lugar ocupado pela Pré-História, revelam lógicas ideológicas diferentes, trata-se somente da exploração pelo III Reich dos territórios recentemente conquistados, ou da administração pelo Regime de Vichy do território nacional francês mantido sob seu controle. Estas apostas dessemelhantes podem dar a pensar que teria existido dois tipos de arqueologia. Segundo uma tradição bem estabelecida, a arqueologia - como a sociedade francesa em seu conjunto - teria sido essencialmente vítima do diktat nazista: caberia assim distinguir uma arqueologia nacional de tradição cartesiana, e sobretudo politicamente neutra, de uma arqueologia nazista agressivamente ideológica, e procurando justificar pelo passado a política dominadora do III Reich.

Esta hipótese, que reconhece a tese segundo a qual o Regime de Vichy teria praticado uma política do mal menor, permitindo preservar uma certa autonomia nacional face às exigências da Alemanha nazista, é infundada. Na verdade, na França como nos outros países da Europa ocidental submetidos à dominação do Reich, o regime nazista se desinteressa pela arqueologia nacional das regiões de cultura não germânica. Nestes países, a preocupação primeira das autoridades de ocupação é mais pragmática: é erradicar os focos de resistência, notadamente nos centros intelectuais que constituem a Universidade ou os Museus nacionais.¹² Em

¹² Assim, na Noruega, o presidente da Universidade de Oslo é detido e aprisionado, como muitos professores conhecidos por suas posições anti nazistas,

revanche, as autoridades do III Reich controlam diretamente o estudo das antigüidades atribuídas às culturas germânicas. A arqueologia destes períodos é, em efeito, diretamente utilizada como um instrumento de propaganda nazista: para o III Reich, a pesquisa arqueológica é destinada a legitimar a superioridade racial “ariana” fornecendo o testemunho da permanência de lacunas de expansão territorial atribuídas à raça ou à cultura germânica (Reinerth 1936; Wahle 1941). O programa encontra seus fundamentos metodológicos na pré-história racial de Gustav Kossina (Kossina 1911). Ele beneficia-se, graças ao impulso do movimento nazista, de um extraordinário desenvolvimento, fazendo da pré-história pan-germânica um programa que vem a se confundir com a própria arqueologia alemã. Assim, Heinrich Härke e Ulrich Veit lembram que, em 1939, a arqueologia pré-histórica é ensinada em mais de 25 universidades na Alemanha, enquanto que o número de professores em pré-história tem mais que o dobro em 1941 (Härke 1991:206; Veit 1984:333). Duas estruturas, diretamente controladas pelo partido nazista, tem além disso por missão ancorar a arqueologia pré-histórica germânica em uma metodologia e uma demonstração “científicas”: a organização Rosenberg, e o programa *Ahmenerbe* (“A herança dos ancestrais”) dirigido por Himmler. Estas duas organizações, rapidamente concorrentes, tem então por objeto a escavação e o estudo sistemático dos sítios maiores atestando a expansão germânica na Europa. Em breve, para as autoridades nazistas, a arqueologia dos vestígios tocante às origens da identidade germânica constitui um domínio eminentemente político, que não pôde ser esquecido pelos vencidos.

A situação é bem diferente na França, onde a pré-história não ocupa, ao contrário da Alemanha nazista, mais que uma posição bem marginal nas disposições do Regime de Vichy sobre a arqueologia nacional. É em razão da vantagem sobre a arqueologia histórica, e principalmente sobre os testemunhos da romanização, que a política do regime concentra seus esforços. Como nós o sublinhamos, a “civilização” galo romana constitui, para o petanismo, o exemplo de uma integração bem sucedida da Gá-

como A.W. Brogger, Diretor do Museu de Antigüidades de Oslo (Arnold et Hassmann 1995).

lia vencida ao Império de Roma; ela fornece a imagem de uma velha cultura rural, que ao mesmo tempo mantêm seu apego a seus valores tradicionais e se acha regenerada por sua incorporação a um império novo. É uma mutação deste tipo que vê acompanhar a Revolução nacional proposta pelo regime de Vichy. Além do mais, a fusão da cultura gaulesa na ordem romana fornece o modelo de uma nova civilização européia desenvolvida na simbiose com um vencedor que, a partir de então, garante a paz mundial: é o “grande final” ao qual aspiram os ideólogos da colaboração com a Alemanha nazista, que deve abrir uma “era nova” na Europa.

Mas mais ainda, a prioridade acordada a esta arqueologia histórica se inscreve em um programa global de mudança completa da educação nacional e de “limpeza” do ensino. A ação de Jérôme Carcopino e do novo Ministro da Educação nacional visa, com efeito, desmantelar a escola da tradição republicana, e a depurar o corpo de professores de escolas primárias, do espírito tradicionalmente laico e progressista, de seus elementos “socialistas”. Este programa retoma as teses do Círculo Fustel de Coulanges, fundado em 1928, e saído da Ação francesa. Este conjunto de personalidades se interessa pelos problemas da educação, e sua influência era importante durante os anos 30 por terem como objetivo lutar contra a “decadência” dos estudos clássicos, suprimir a gratuidade dos estudos secundários, e enfim combater “a estatização da educação francesa”. O programa do Círculo Fustel de Coulange é resumido assim por seu presidente, L. Dunoyer, Professor de Ciências na Sorbone, que assim exclama em um de seus discursos:

*No Círculo Fustel de Coulange, nós dizemos: a democracia,
eis aí a inimiga!*
(Weber 1985:297)

A instauração de um regime separado das antigüidades históricas participa desta preocupação de restauração da preeminência dos estudos clássicos; mas estas medidas se inscrevem, igualmente, em uma política de separação da educação nacional. Assim, desde outubro de 1940, os franco maçons são excluídos da função pública, enquanto que os judeus não são mais autorizados a ensinar. Na Universidade, os estudantes ju-

deus são submetidos a um *numerus clausus*, por iniciativa do próprio Jérôme Carcopino (Singer 1992:96). As escolas normais, que formavam, até então, os professores do ensino primário da República, e que P. Pucheu, Ministro do Interior, qualifica então de “*seminários nocivos de democracia*”, são suprimidas em 20 de setembro de 1941. Sob o Ministério Carcopino, a educação é reaproximada da igreja, e o ensino religioso é restabelecido na escola. Enfim, e sobretudo, um ensino separado, que repousa sobre dois programas distintos para os meninos e meninas, ou para as crianças das cidades e aquelas dos campos, é instituído¹³. Estas reformas restabelecem um ensino elitista, que visa manter os cortes sociais tradicionais e a restringir o acesso das mulheres ao trabalho e às responsabilidades sociais. A arqueologia como o ensino, alimentam um programa de “educação nacional”, que, segundo Carcopino, deve, a partir de então, substituir a “instrução pública” de tradição republicana. Para a pesquisa do passado, para a exaltação da continuidade nacional, para o retorno aos supostos valores imemoriais - Trabalho, Família, Pátria - a política do regime de Vichy visa um objetivo essencial: erradicar um século e meio de herança da revolução francesa.

2. A Arqueologia Francesa e a Herança de Vichy

2.1 A Atitude das Autoridades pós-guerra face a Vichy

Não houve, depois de 1945, “despetanização” verdadeira das instituições e do pessoal administrativo do Regime de Vichy. Como lembra a historiadora americana Sarah Farmer, não restava mais na prisão, quando da primeira lei de anistia de 1951, mais que 4000 pessoas das 40.000

¹³ As mulheres, em particular, são encorajadas a ficar em casa e a isolar-se no papel de mãe. Desde outubro de 1940, as mulheres casadas são excluídas do serviço público; enquanto que as mães de menos de três filhos são postas em férias sem salário. Estas medidas são destinadas a combater a baixa taxa de natalidade, que o petanismo considera como uma das causas essenciais da derrota, assim como o “Socialismo” (Muel-Dreyfus 1995)

detidas em 1945 pela colaboração. Na seqüência desta anistia, somente um pequeno grupo de aproximadamente 1500 pessoas foi mantido no cárcere. A atitude das autoridades para com os autores do massacre de Oradour-sur-Glane¹⁴, expressas diante do Tribunal militar de Bordeaux, é igualmente muito reveladora desta vontade política de reconciliação nacional. Entre os 66 sobreviventes da SS envolvida no massacre d'Oradour, 14 eram franceses de Alsácia-Lorena. Estes “*Contra a vontade*”, alistados da força nas tropas nazistas, não foram condenados mais que a penas de cinco a doze anos de prisão, e sozinhos um alemão e um alsaciano, que se engajaram voluntariamente entre os SS, foram condenados à morte. Na seqüência destas condenações, uma agitação se desenvolve em Alsácia: este movimento faz ver como os autores do massacre de Oradour tinham sido julgados antes de tudo porque eles eram alsacianos, e como isso não tinha inquietado os “Franceses do interior” culpados de crimes comparáveis. Neste momento, o governo e a classe política desejavam salvar antes de tudo a unidade nacional e não reabrir as feridas provocadas pelo Regime de Vichy: convinha não levantar franceses contra outros franceses, ou, talvez mais grave ainda, opor uma região da França a outra. A Alsácia, recentemente reintegrada ao território nacional e sobretudo industrialmente rica, pesava seguramente mais do ponto de vista econômico e político que o Limousin rural e relativamente pobre. Além do mais, uma semana depois do processo de Bordeaux, a Assembléia Nacional votava em fevereiro de 1953 a anistia dos “*Contra nossa vontade*” que tinham sido condenados a penas de prisão. Os dois condenados à morte acabaram por ter suas penas comutadas pelo Presidente da República, algum tempo depois (Farmer 1994).

Esta vontade de anistia, ou de anistia geral, passou para todos os governos que se sucederam na França desde a Liberação: ela procede da inquietação de não comprometer a unidade da nação, da qual uma parte

¹⁴ Esta pequena cidade da Limousin foi cercada em 10 de junho de 1944 por um batalhão SS da divisão “*Das Reich*”, que massacra sistematicamente os habitantes. A população da cidade foi praticamente aniquilada: cerca de 650 pessoas foram exterminadas enquanto que 28 pessoas conseguiram foragir, e 36 outras, ausentes d'Oradour neste dia, escaparam do massacre (Farmer 1994).

se engajou contra a outra no serviço de um regime antidemocrático e anti-republicano. Assim, Paul Touvier, que tinha exercido importantes responsabilidades na Milícia do Reno e que estava envolvido em uma série de assassinatos cometidos em 1944, beneficiara em 1971 de uma comutação presidencial acordada por Georges Pompidou. René Bousquet, antigo secretário geral da Polícia de Vichy, de 1942 a 1943, e organizador da Rafle du Vel'd'Hiv' de julho de 1942¹⁵ terminara sua vida sem ter sido julgado por sua colaboração na "Solução final": ele seria assassinado em 1993 em seu domicílio parisiense por um desequilibrado, Christian Didier, que tinha projetado matar Klaus Barbie seis anos mais tarde, em seu processo de Lyon. Maurice Papon, antigo secretário geral da prefeitura de Gironde, não será incriminado por crime contra a humanidade senão em março de 1991, e só será julgado em 1998. Enfim, até 1993, o Presidente François Mitterand fará depositar todos os anos, em 11 novembro, uma coroa de flores sobre a tumba de Philippe Pétain, na ilha de Yeu, até que este gesto acabe por suscitar uma grande emoção na opinião francesa. Um livro recente, publicado por volta do segundo mandato de François Mitterand, fará largamente conhecer seu engajamento de juventude nos movimentos de extrema direita, sua adesão ao governo de Vichy, e sua amizade com René Bousquet (Péan 1994).

Eric Conan e Henry Rousso lembram que a atitude da França do pós-guerra face ao Regime de Vichy tem sensivelmente evoluído no curso destes cinquenta últimos anos, e que ela conheceu na verdade três fases sucessivas. Até na metade dos anos cinquenta, prevaleceu um discurso oficial visando privilegiar a unidade nacional, na qual a especificidade do Regime de Vichy tinha ocultado em proveito de uma colocação em valor da Resistência. É neste contexto que os processos da Depuração julgaram os "colaboradores" de benefício tanto de traidores como de cúmplices de um regime de colaboração com o III Reich. Uma segunda fase desta "síndrome de Vichy" (Rousso 1990) vai até o início dos anos 70, e corresponde a um período de negligência jurídica, inaugurado pelas

¹⁵ Em 16 e 17 de julho de 1942, mais de 13.000 pessoas foram presas em Paris pela Polícia francesa e deportadas para os campos de exterminação nazistas.

leis de anistia de 1951 e 1952. É neste momento que antigos vichistas reaparecem sobre a cena política (como Jean-Louis Tixier-Vignancour que se apresenta à eleição presidencial de 1965 e obtém 1.200.000 votos): estes contribuem para reconstruir a ala reacionária da direita, desacreditada pela Liberação por sua adesão ao Petanismo. Uma terceira fase, na qual nós estamos ainda, começa depois dos acontecimentos de maio de 1968, após a morte do General de Gaulle. Uma série de revelações sobre os crimes do regime de Vichy e sobre as sustentações cujo seus autores beneficiaram depois da Liberação aciona uma vaga de fundamento na opinião pública, que reclama que a verdade seja feita e que os culpados sejam julgados: é neste contexto que ele faz situar o retorno à justiça de antigos vichistas, incriminados pela primeira vez de crimes contra a humanidade (Conan e Tousso 1994). Este último período corresponde igualmente a uma mudança de geração, no curso da qual os indivíduos em idade de exercer responsabilidades durante os anos 40 atingem a idade de aposentadoria, e são progressivamente substituídos pela geração de mais jovens: esta não conheceu o período do Regime de Vichy, mas ela procura, às vezes abusivamente, sobre ele construir uma interpretação historicamente “verdadeira”, que tenha conta da natureza real do petanismo.

2.2 A Arqueologia Francesa e o Regime de Vichy: uma dívida imensa

Faz-se necessário então levar em conta o contexto histórico particular quando se aborda a questão da herança do petanismo na França contemporânea. A dívida, entretanto, da arqueologia francesa a respeito do Regime de Vichy é considerável, como o é aquela da arqueologia alemã a respeito do III Reich: o essencial das instituições como dos fundamentos regulamentares da arqueologia francesa atual é, com efeito, o produto das leis de Vichy. A maior parte dos textos adotados pelo Regime de Vichy foram mantidos tal qual antes da Liberação. Como o sublinha Paxton, a ordenação do 9 de agosto de 1944 declara nulo o conjunto

das disposições regulamentárias editadas por Vichy, mas esta decisão não concerne mais que a alguns textos mencionados em anexo do documento (Paxton 1973:325). Assim, o governo provisório da Liberação reconduz sem as modificar a “lei Carcopino” sobre escavações arqueológicas, assim como a lei de janeiro de 1942, criando as Circunscrições de Antigüidades Nacionais.¹⁶ A legislação dos museus é da mesma maneira reconduzida em seu conjunto pela ordenação de 13 de setembro de 1945 e pelo o decreto de 31 de agosto de 1945. Um decreto de 13 de setembro de 1945 confirma as atribuições do CNRS sobre o patrimônio da França metropolitana e o encargo de continuar, “*de assegurar e de dirigir a publicação das pesquisas e dos resultados das escavações arqueológicas*”.¹⁷ Assim, a revista *Gallia* continua a aparecer depois da Liberação, atrelada, como indica seu subtítulo, à publicação de “*escavações e monumentos arqueológicos na França metropolitana*”. Ela não cessou de aparecer até hoje. A organização regional da França de Vichy, que condiciona o recorte das Circunscrições de Antigüidades Nacionais, é também conservada pela Liberação. A partir de 1944 o Comitê Francês da Liberação Nacional (CFLN) retoma o recorte das super prefeituras iniciado por Vichy, prevendo, em sua ordenação de 10 de janeiro, que os Comissários da República controlarão as regiões que tinham sido liberadas (Paxton 1973:327).

As estruturas administrativas e regulamentares colocadas em cena pelo Regime de Vichy só evoluíram muito lentamente: só em 1965, por exemplo, como a regulamentação arqueológica francesa, tida por Vichy como um instrumento de proteção e de valoração das *antigüidades nacionais*, seria estendida aos departamentos de ultramar¹⁸. Da mesma forma, as Circunscrições de antigüidades pré-históricas por um lado, e de antigüidades históricas por outro, desejadas pelo Regime de Vichy como duas entidades separadas, só começaram a ser reunidas em serviços únicos no curso dos anos 80. Ainda cabe precisar como a fusão dos serviços

¹⁶ A lei de 27 de setembro de 1941, regulamentação das escavações arqueológicas, e a lei de 21 de janeiro de 1942 são validadas pela ordenação nº 45-2092 e pelo decreto nº 45-2098 de 13 de setembro de 1945.

¹⁷ Decreto nº 45-2098 de 13 de setembro de 1945, art. 8

¹⁸ Lei nº 65-947 de 10 de novembro de 1965.

de arqueologia pré-históricas e históricas só seriam, entretanto, oficialmente pronunciadas em 1991, com a criação dos serviços regionais de arqueologia, substituindo as antigas Direções de Antigüidades Pré-históricas e Históricas.¹⁹ Da mesma forma, o inventário dos sítios pré-históricos enquanto patrimônio nacional, assim como as antigüidades dos períodos históricos, é uma preocupação tardia: quando em 1964, o Estado lança oficialmente o *Inventário Geral dos Monumentos e Riquezas artísticas da França*, as antigüidades pré-históricas serão ainda excluídas deste projeto, pois os sítios e os vestígios anteriores a 400 a.C. não serão considerados pelo recenseamento nacional.

Durante muito tempo, os departamentos e territórios de ultramar não se beneficiaram de serviços de arqueologia próprios: esta situação só começou a se modificar de maneira significativa a partir de 1987 e principalmente desde os últimos cinco anos. Será necessário, da mesma maneira, aguardar o início dos anos 90 para que a Martinica e a Guiana sejam objeto de um início de recenseamento sistemático dos sítios arqueológicos, sustentando a Carta Arqueológica Nacional.

No que concerne às publicações, é só a partir de 1958 que a arqueologia pré-histórica francesa começará a beneficiar-se de uma revista nacional análoga à *Gallia*, com a criação da *Gallia Préhistorique*. Ainda aí, aguardará muito mais tempo para que a arqueologia dos departamentos e territórios de ultramar seja objeto de um tratamento comparável àquele das “antigüidades nacionais” do território metropolitano: é só a partir de 1991 que a arqueologia das Antilhas e da Guiana começará a beneficiar-se de um relatório nacional, com o lançamento da publicação dos Balanços Científicos dos Serviços Regionais de Arqueologia.

É então na permanência das estruturas da administração e no espírito das disposições regulamentarias relativas à arqueologia que a herança do Regime de Vichy aparece com maior continuidade. Como o sublinha Paxton:

É na administração pública, na modernização e planificação econômica que as medidas - e o pessoal - de Vichy se perpetuam

¹⁹ Decreto nº 91-786 de 14 de agosto de 1991

com maior evidência. A filiação não é direta, bem entendido, mas a evolução que nós temos constatado de 1940 a 1944 - abandona concepções tradicionalistas em proveito de uma gestão de especialistas e de uma modernização planificada - corresponde às tendências de um longo fim da política e da economia.

(Paxton 1973:325-6)

A originalidade do Regime de Vichy é de ter introduzido pela primeira vez de maneira sistemática, especialistas no comando do Estado: é doravante a *experts*, e não mais a políticos, que é confiada a condução de cada um dos grandes setores de ação política do Estado. Da mesma maneira Vichy nomeia técnicos para a gestão de negócios públicos: com Carcopino, um universitário especialista em história antiga para a educação nacional e para a arqueologia, mas também médicos para a saúde, cultivadores para a agricultura, engenheiros para os Trabalhos Públicos, etc... (Paxton 1973:247-54). Tais disposições desempenham um papel decisivo na transmissão da herança petanista pós-guerra: elas aumentam consideravelmente o peso da administração, ao mesmo tempo, que acreditam na idéia que seu funcionamento é neutro e a-político; O Estado se enreda a uma gestão puramente prática dos domínios dos quais ele tem responsabilidade. Aí está, sem dúvida, a genialidade do petanismo, que consiste em alcançar, em insuflar na estrutura do funcionamento do Estado sua ideologia totalitária: se a administração do Estado é neutra, se cada um dos domínios, dos negócios públicos gerou no meio de seus interesses setoriais, então a ação do Estado é necessária e indiscutível. Em seu processo Pétain dirá:

A França pode mudar as palavras e os vocábulos. Ela constrói, mas ela só pôde construir utilmente sobre as bases que eu lancei.

(Noguères 1955:9)

3. Vichy e o Estado: a Arqueologia como justificação da identidade nacional

Ao final deste rápido exame da arqueologia francesa sob o Regime de Vichy, a pesquisa francesa do pós-guerra evidencia-se muito largamente herdada, em suas estruturas e em seu funcionamento, das instituições e da política cultural postas em cena pelo petanismo. A arqueologia francesa resulta, em seu conjunto, um produto de Vichy: o controle das “antigüidades nacionais” se inscreve, originalmente, em um dispositivo conhecido por promover uma reescritura do passado nacional desacreditando a herança republicana, e por justificar uma política de colaboração com a Alemanha nazista. Neste sentido, a organização da arqueologia francesa, tal qual foi transmitida pelas autoridades do pós-guerra, constitui uma peça essencial da estrutura de controle e de manipulação ideológica da população, instituída pelo Regime de Vichy.

Todas estas observações fazem-nos voltar ao Estado, e para a relação que liga o Estado à arqueologia. Desde suas origens, a arqueologia teve por objeto expor as manifestações de origens nacionais. Seu desenvolvimento na Europa, aproximadamente a partir da metade do século XIX, coincide com a emergência política da questão das identidades nacionais, como em particular nos países escandinavos, na Alemanha e na França. Na França, o Estado ligou-se muito cedo à questão das origens nacionais: o Movimento das Luzes, depois a Revolução francesa procuraram fundar a legitimidade da República e do Estado Nação na demonstração de uma continuidade étnica dos franceses com seus mais antigos ancestrais, os gauleses. A nobreza reivindica então a aristocracia franca por origem; ela justifica a manutenção de seus privilégios e a dominação que exerce sobre o resto da sociedade por herança deste “direito de conquista” fundador. Em contrapartida, a apropriação das origens gaulesas pelo terceiro estado permite se opor à nobreza e à monarquia de direito divino, uma legitimidade democrática, que repousa sobre o direito da maioria e dos primeiros ocupantes; ou seja, da nação.

Em se confundindo com a expressão do direito da nação, o Estado republicano torna-se, de alguma sorte, o instrumento da realização do

destino histórico da nação: na concepção ideológica do Estado que se coloca no prolongamento do Movimento das Luzes, a república é a estrutura política que corresponde organicamente ao desabrochamento da nação. Esta concepção particular do Estado e da nação explica em parte porque a Revolução francesa não levantou a ambigüidade que a transferência de fundos do antigo regime introduziu na noção de nação: como o sublinha Hobsbawm (Hobsbawm 1990:18-21), a Revolução não decide, com efeito, entre uma definição política de nação (segundo a qual reconhece cidadão da república qualquer um que, sem distinção de raça, de sexo ou de posição social, adere aos princípios republicanos) e uma definição étnica da comunidade nacional, segundo a qual são reconhecidos como franceses os grupos de populações que vivem tradicionalmente no interior das fronteiras nacionais. É esta contradição que exploram as diversas tentativas de restauração anti-republicana que se sucedem na França desde estes dois últimos séculos, e cujas mais recentes são a Revolução nacional de Vichy e a Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen: estes movimentos propugnam que, segundo eles, a república exprime um duplo discurso se exercendo em detrimento dos “verdadeiros” franceses, e favorecendo uma dissolução das especificidades culturais francesas em proveito de uma internacionalização da sociedade.

O período do Regime de Vichy apresenta o extraordinário interesse de entrega aparente do jogo das tensões, o qual, no interior da sociedade francesa contemporânea, continua a se contradizer desde a Revolução de 1789 na definição da identidade nacional. O Regime de Vichy coloca a nu, igualmente, a aposta ideológica que representa, para a identidade da França enquanto nação, a mitologia das origens gaulesas. Assim, tanto na perspectiva do Movimento das Luzes como no projeto anti-republicano da Revolução Nacional, a arqueologia das “antigüidades nacionais” destinou-se a desempenhar um papel essencial: seu papel é crucial para o estabelecimento da legitimidade do Estado, pois ela restitui a imagem de uma continuidade material da nação desde suas mais distantes origens. Os primeiros museus de antigüidades nacionais criados na segunda metade do século XIX, como aqueles de Mayence ou de Saint-Germain-en-Laye, têm, aliás, explicitamente por objeto primeiro estabelecer uma demons-

tração da continuidade da genialidade nacional, pela união e exposição permanente dos vestígios materiais produzidos pela nação desde suas origens.

Esta relação necessária do Estado nacional contemporâneo com a continuidade histórica da comunidade nacional permite compreender porque, quando o Estado procurou desenvolver uma política em ruptura com aquela dos regimes que o tinham precedido, este deve igualmente dar corpo a uma interpretação das origens nacionais: se a ação do Estado deve conduzir a uma nova definição de identidade nacional, então torna-se necessário mostrar que o passado das origens traz já, em si, os germes da transformação política que o novo regime deseja introduzir. Assim, Napoleão III, criando o Museu das Antigüidades Nacionais de Saint-Germain e lançando o programa de escavações dos sítios da Guerra das Gálias, contribui a construir a imagem de uma unidade nacional se enraizando no passado gaulês e se realizando no Império francês. Da mesma maneira, criando uma administração da arqueologia das “antigüidades nacionais”, o Regime de Vichy contribuiu não somente a associar a legitimidade do regime à conservação de vestígios testemunhos da história nacional, mas ele procura igualmente promover a idéia da integração da França em uma nova Europa dominada pela Alemanha. Mais próximo de nós, François Mitterand atua de igual modo quando pronuncia em Mont-Beauvray, sobre os lugares da antiga Bibracte onde Vercingétorix foi nomeado general chefe as armas gaulesas, um discurso a favor integração da França na comunidade européia: promovendo Mont-Beuvenay como “*sítio nacional, alto local de história da França*”, o Presidente da República lembra o dever da memória dos franceses a propósito de seus longínquos ancestrais gauleses; sobretudo, ele coloca em relação a influência de Bibracte na “civilização dos oppida célticos” com o lugar que a França seria destinada a ocupar na Comunidade Econômica Européia (Mitterand 1985).

Assim, na nova relação que ele procura instituir com o passado, o Regime de Vichy tenta destruir a legitimidade da herança republicana originária da Revolução francesa, para ele substituir outras figuras da “França Eterna” como São Luiz ou Joana D’Arc. Portanto, o petanismo

não pôde recolocar em causa o conjunto do aparelho republicano; em particular, lhe é difícil denunciar o princípio segundo o qual o Estado representa a unidade da nação: foi necessário, portanto, compor com a imagem tradicional dos gauleses, ancestrais dos franceses. Alésia e Gergovie permanecem os sítios simbólicos das origens da unidade nacional, mas o Regime de Vichy dá uma interpretação que permite justificar a colaboração com a Alemanha nazista. A arqueologia francesa atual é oriunda desta estratificação de interpretações das origens nacionais. Ela integra aspectos inteiros da legislação e das orientações de Vichy: estes foram aumentos de outras partes no curso destes cinquenta últimos anos, ao mesmo tempo que eles foram progressivamente reinterpretados à medida que ocorre uma lenta transformação das mentalidades. Podemos dizer que a página de Vichy só começou a ser verdadeiramente virada na arqueologia e na sociedade francesa com o fim dos anos 80 e sobretudo no início dos anos 90. Outras reformas, mais estruturais, como aquelas que tocaram a organização da administração, puderam ter, parece, um impacto mais profundo e um efeito mais durável: elas têm diretamente associado a arqueologia das “antigüidades nacionais” à ação do Estado no plano nacional, notadamente em matéria de organização do território. Assim fazendo, as leis de Vichy têm diretamente subordinado a arqueologia nacional ao discurso ideológico do Estado sobre a nação. Estas medidas, que ajudaram o regime em sua ação de polícia e propaganda, eram de inspiração especificamente vichistas, mas elas se inscrevem também em um momento mais largo da modernização do Estado engajado alguns anos antes. Também, hoje nos é difícil delimitar estritamente a parte das medidas de inspiração fascista e a parte daquelas que marcam o desenvolvimento da empresa do Estado: como nós o temos sublinhado, a originalidade e a força de Vichy consistem precisamente na introdução nos negócios do Estado de um sistema de gestão tecnocrática, cujo o conceito tinha sido retomado e confortado pelos diferentes governos que se sucederam depois da Liberação. A arqueologia das “antigüidades nacionais” francesa é uma das peças deste dispositivo, no qual o exercício da disciplina se confunde com aquele da autoridade do Estado: ela produz uma visão do passado que visa a objetividade, mas ela mascara na verdade um

discurso do Estado sobre as origens e a continuidade da nação não admitindo nenhuma outra interpretação dos “fatos” arqueológicos.

4. Perspectivas : crise da identidade nacional – crise da Arqueologia?

Os quatro anos de existência do Regime de Vichy não constituem um simples parêntese na história da França contemporânea. Eles são, ao contrário, inseparáveis e continuam a condicionar a identidade da França de hoje. Portanto, novas evoluções colocam, a partir de então, em crise esta concepção nacional de identidade francesa: o processo de globalização econômica no qual nós estamos engajados, com seu corolário, a expansão do desemprego e a fragmentação cultural, torna ultrapassado o modelo do Estado nacional. O crescimento das desigualdades sociais, o número crescente de “excluídos” de toda sorte, assim como o desenvolvimento de guetos urbanos colocam em questão a afirmação da unidade e da continuidade histórica da nação, que legitima o Estado. Face a este estrondo e a esta ruptura do laço social, a tentação autoritária e o espectro de Vichy martelam de novo as inquietudes da comunidade nacional²⁰ (Le Bras 1995).

²⁰ A Frente Nacional de J. M. Le Pen tem também entre seus membros Victor Barthélémy, que foi secretário geral do movimento de 1975 a 1979: Barthélémy tinha sido secretário geral do Partido Popular Francês (PPF) de Jacques Doriot, e membro da Legião dos Voluntários Franceses contra o Bolchevismo (LVF), que combateu ao lado dos nazistas sobre a frente russa. Paul Malaguti, Conselheiro Regional do Centro e membro da Frente Nacional, é também um antigo membro do PPF e tinha sido implicado na execução pela Gestapo de resistentes em Cannes, em 1944. Um outro antigo membro da LVF, André Dufraisse, ocupou durante doze anos uma cadeira de membro do escritório político da Frente Nacional (Konopnicki 1996). Indagado sobre estes fatos, M. Le Pen lembrou que “*A Frente Nacional acolhe todos os franceses, todos aqueles que acreditam servir seu país de boa fé, que tinham estado na Resistência ou em Vichy, em Londres ou na África do Norte.*” (Le Monde, 20 de junho de 1996) Uma pesquisa reali-

Esta crise é particularmente profunda na França, onde o reconhecimento da identidade da nação se confunde, desde o fim do século XVIII, com aquela da autoridade do Estado. Neste contexto, não é duvidoso que novas reivindicações regionalistas ou “minoritárias” não vão tardar a surgir: elas reclamarão o reconhecimento de histórias locais ou seriais, fazendo ver que a especificidade de sua identidade tinha sido apagada por uma história do Estado procurando sublinhar, ao contrário, uma doravante problemática unidade cultural da nação. A arqueologia das antiguidades nacionais é destinada a ser diretamente implicada neste jogo da história a favor deste processo de fragmentação: a disciplina tem, com efeito, alimentado, desde o século XVIII, a construção dos Estados nacionais, fornecendo a matéria de um discurso sobre as origens da nação. A situação do regime de Vichy por meio da analogia com o mito das origens nacionais gaulesa, ou ainda a evolução pós-guerra das arqueologias nacionais francesa e alemã mostra bem como a manipulação ideológica do passado não é fato exclusivo do III Reich ou do Regime de Vichy: o desmoronamento do regime nazista ou a liquidação do petanismo não colocam em causa uma aproximação historicista do passado, que serve, a partir de então, de suporte a uma outra visão do presente. Também, longe de constituir um “desvio” da disciplina, estas interpretações étnicas ou culturais do passado são, ao contrário, fundamentalmente ligadas à função ideológica da arqueologia, cujo objetivo é afirmar a unidade e a continuidade da identidade nacional.

A crise que ameaça doravante a própria sobrevivência das arqueologias nacionais herdadas do século XIX pode ser a ocasião de sua metamorfose: já aqui, o passado tem sobretudo sido explorado como uma arma, que permite excluir um passado mítico partilhado por uma mesma comunidade ideal a outra, a estrangeira. A oposição da França e da Alemanha é construída, toda ao longo do último terço do século XIX, sobre esta invenção de origens étnicas e culturais inconciliáveis. Do ponto de vista metodológico, estas arqueologias da exclusão são fundadas sobre

zada em março de 1996 creditava as teses xenófobas e racistas da Frente Nacional de sustentação de 28% dos franceses (*Libération*, 3 de abril de 1996).

esta hipótese da unicidade das manifestações culturais que formalizou Kossina, mas que partilham, em torno deste século, as diferentes arqueologias nacionais européias. Talvez o processo de fragmentação em curso lucrará até seus últimos limites o discurso que explora o passado com fins de exclusão, isolando-as umas das outras as comunidades com status de minoridade. Mas talvez, também, ver-se-á se desenvolver uma outra arqueologia, mais atenta à natureza pluricultural dos conjuntos arqueológicos que, ao invés de excluir, integrará as diferenças, e sublinhará a diversidade fundamental dos homens e das culturas que eles produzem. A experiência de Vichy lembra que o discurso preconizando a preservação dos “valores” do passado é inseparável de uma atitude que reclama, enfim, a separação com “a outra”, em seguida sua segregação e em breve sua eliminação.

Agradecimentos

Agradeço ao professor I. Hodder (Departamento de Arqueologia, Universidade de Cambridge) que encorajou a publicação deste artigo. Agradecimentos particulares vão, por outro lado, ao professor A. Coudart (Era 12 do CNRS, Paris), assim como ao professor T. Murray (Escola de Arqueologia, La Trobe University), que me tem feito beneficiar de suas críticas e de suas idéias, e a dois colegas anônimos.

Referências

- ARNOLD, B. et H. HASSMANN, (1995). Archaeology in Nazi Germany: the legacy of the Faustian bargain. In P.L. Kohl et C. Fawcett (eds), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*: 70-81. Cambridge University Press.
- CONAN, E. et H. ROUSSO, (1994). *Vichy, un passé qui ne passe pas..* Fayard.

- D'AGOSTINO, B., (1991). The Italian perspective on theoretical archaeology. In I. Hodder (ed.), *Archaeological Theory in Europe: The Last Three Decades*: 52-64. London et New York: Routledge.
- DIAZ-ANDREU, M., (1995). Archaeology and nationalism in Sapin. In P.L. Kohl et C. Fawcett (eds), *Nationalism, Politics, and Practice of Archaeology*: 39-56. Cambridge: Cambridge University Press.
- EBLÉ, E., (1948). Découvertes à Sain-Aubin-sur Mer (Calvados). *Gallia* VI(2):365-83.
- FARMEER, S., (1994). *Oradour: arrête sur mémoire*. Paris: Calmann-Lévy.
- G. A., LASSUS et J.J. HATT, (1943). Les fouilles de Geogovie. *Gallia* I(2)71-124.
- GASPARD, F. et C. GRUNBERG, (1972). Les titulaires de la francisque gallique. In Coll (Ed.), *Le gouvernement de Vichy. 1940-1942. Institutions et politiques*: 71-85. Paris: Armand Colin.
- GRENIER, A., 1943. Programme d'études. *Gallia* I(2):285-7.
- HANDOURTZEL., R. (1990). L'école. In L. Gervereau et D. Peschanski (eds), *La propagande sous Vichy. 1940:1944*:32-9. Paris: Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine.
- HARKE, H. G. H., (1991). All Quiet on the Western Front? Paradigms, methods and approaches in West German archaeology. In I. Hodder (ed), *Archaeological Theory in Europe: The Last Three Decades*: 187-222. London: Routledge.
- HOBSBAWM, E. J., (1983). Introduction: inventing tradition. In E.J. Hobsbawm et T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*: 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1990). *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HODDER, I., (1991). *Archaeological Theory in Europe: The Last Three Decades*. London, New York: Routledge.
- KIMMIG, W., (1951-1954). Où en est l'étude de la civilisation des Champs d'Urnes en France, principalement dans l'Est de la France? *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* II(2):1-81; III(1):7-19; III(3):137-72; V(1):7-28; V(2):209-29.

- KLARSFELD, S., (1982). *Vichy-Auschwitz. Le rôle de Vichy dans la solution finale de la question juive en France. 1942.* Paris: Fayard.
- KOHL., P. L. et C. FAWCETT, (1995). *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology.* Cambridge: Cambridge University Press.
- KONOPNICKI, G., (1996). *Les filières noires.* Paris: Denoël.
- KOSSINNA, G., (1991). *Der Herkunft der germanen: zur Method der Siedlungsarchäologie.* Manus-Bibliothek, 6. Würzburg, Kabitzsch.
- LAÏKI, Z., (1994). *Un monde privé de sens.* Paris: Fayard.
- LANTIER, R., (1943 a) Le cimetière wisigothique d'Estagel (Pyrénées orientales). *Gallia*(1):153-88.
- LANTIER, R., (1943b). Recherches archéologiques en Gaule. III: 1943. *Gallia* IV:320-53.
- LANTIER, R., (1944). Recherches archéologiques en Gaule. II: 1940, 1941, 1942 (suite et fin). *Gallia* II: 263-92.
- LE BRAS, H., (1995). *Les trois France,* Nouvelle édition. Paris: éditions Odile Jacob.
- MITTERAND, F., (1985). Allocution pronocée par M. François Mitterand, Président de la République, au Mont-Beuvray, mardi 17 septembre 1985. *Les Nouvelles de l'Archéologie* 21:51-5.
- MUEL-DREYFUS, F., (1995). *Vichy et l'éternel féminin.* Paris: Le Seuil.
- NOGUÈRES, I., (1955). *Le véritable procès du Maréchal Pétain.* Paris: Fayard.
- OLIVIER, L. et A. COUDART, (1995). French tradition and the central place of history in the human sciences. Preamble to a dialogue between Robinson Crusoe and his Man Fryday. In P. J. Ucko (ed.), *Theory in Archaeology. A World Perspective:*363-81. (Theoretical Archaeology Group Series) London, New York: Routledge.
- PAXTON, R. O., (1973). *La France de Vichy. 1940-1944.* Paris: Le Seuil.
- PÉAN, P., (1994). *Une jeunesse française. François Mitterand, 1934-1947.* Paris: Fayard.

- PINON P., (1991). *La Gaule retrouvée*. Collection Découvertes. Paris: Gallimard.
- POMIAN, K., (1992). Francs et Gaulois. In P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire. III. Les Francses. 1. conflits et partages: 40-105*. Paris: Gallimard.
- REINERTH, H., (1936). Das politische Bild Alteuropas: Aus der Arbeit der National-socialistischen Vorgeschichtsforschung. *Germanerbe*: 66-75.
- ROUSSO, H., (1990). *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nous jours*. Paris: Le Seuil.
- SIMON, A., (1989). *Vercingétorix et l'idéologie française*. Paris: éditions Imago.
- SINGER, C., (1992). *Vichy l'Université et les Juifs. Les silences et la mémoire*. Paris: Les Belles Lettres.
- UCKO, P.J. (ED.), (1995). *Theory in Archaeology. A World Perspective*. (Theoretical Archaeology Group Series). London, New York: Routledge.
- VEIT, U., (1984). Gustav Kossinna und V.G. Childe. Ansätze zu einer theoretischen Grundlegung der Vorgeschichte. *Saeculum* 35(3-4):326-64.
- WAHLE, E., (1941). Zur ethnischen Deutung frühgeschichtlicher Kulturprovinzen. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist.* Kl. Jg. 1940-1941 (2). Heidelberg: Winter.
- WEBER, E., (1985). *L'Action Française*. Paris: Fayard.

PODER POLÍTICO, VISIBILIDAD SOCIAL Y HONORES EN LA ROMA DEL SIGLO I d.C.

*Victor Revilla**

1. Política, libertos imperiales y tradición historiográfica

La correspondencia de Plinio el Joven es una fuente de valor inestimable para conocer la sociedad romana del siglo I d.C., solo comparable a las posibilidades que brinda el corpus epistolar de Cicerón en relación al periodo final de la República (SHERWIN-WHITE, 1996; AUBRIAN, 1989). En esta correspondencia se recoge una información muy diversa relacionada con los valores y comportamientos de la aristocracia senatorial, sus relaciones sociales o su patrimonio, que son esenciales para una análisis sistemático de este grupo social en el primer siglo del principado. Igualmente, se describen en ella un gran número de situaciones concretas que muestran las relaciones de este orden con el *princeps* y con otros grupos privilegiados a través de las carreras individuales, amistad, patronato, etc.); así como con los niveles inferiores de la sociedad.

Esta correspondencia también incluye frecuentes referencias a acontecimientos concretos contemporáneos y antiguos; desde la descripción de carreras políticas individuales hasta lo que podría denominarse “ecos de sociedad” (relaciones sociales, enemistades, procesos judiciales, simples rumores, etc). Todos ellos son importantes porque ilustran sobre los valores ético-políticos de la nobleza y,

* Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología, Universidad de Barcelona.

especialmente, sobre su valoración de ciertos periodos históricos. A través de ellos puede seguirse el rastro de una tradición que aparece en la producción historiográfica de autores tan importantes como Tácito o Suetonio y que el propio Plinio comparte, como se aprecia en el resto de su producción literaria.

Entre estos episodios, son especialmente interesantes aquellas situaciones que se sitúan en el gobierno de ciertos *principes*, calificados por la tradición senatorial de forma negativa. En este apartado concreto, un tipo de situaciones que adquiere particular relieve como *exemplum* es la descripción de la naturaleza y consecuencias de un gobierno débil, controlado por personas indignas e impropias, por educación, moral y status social, de la posición de poder que ocupan. Se trata, ni más ni menos, que del grupo formado por los grandes libertos imperiales próximos al *princeps*.

Un episodio bien conocido al respecto es el de la concesión de *ornamenta praetoria* a Palas, uno de los más poderosos libertos de Claudio. El hecho es descrito por Plinio en dos cartas, una de cierta extensión, dirigida al mismo interlocutor, *Montanus*, y también es objeto de la atención de Tácito. El relativo detalle con que se analiza la situación creada por parte de ambos escritores, junto al análisis global poder de los libertos imperiales que ofrece un párrafo de Suetonio (*Claud.* 28), convierten este caso en buen ejemplo de un cierto tipo de tradición política e historiográfica.

En la primera de las epístolas y como desencadenante de todas sus reflexiones, Plinio menciona la lectura de la inscripción honorífica que formaba parte del monumento funerario de Palas (*Ep.*, VII.29):

Ridebis, deinde indignaberis, deinde ridebis, si legeris, quod nisi legeris non potes credere. Est via Tiburtina intra primum lapidem (proxime adnotavi) monumentum Pallantis ita inscriptum: "Huic senatus ob fidem pietatemque erga patronos ornamenta praetoria deconvit et sestertium centies quinquages, cuius honore contentus fuit". Equidem nunquam sum miratus quae saepius a fortuna quam a iudicio proficiscerentur; maxime tamen hic me titulus admonuit, quam essent mimica et

inepta, quae interdum in hoc caelum, in has sordes abicerentur, quae denique ille furcifer et recipere ausus et recusare, atque etiam ut moderationis exemplum posteriores prodere. Sed quis indignior? Ridere satius, ne se magnum aliquid adeptos putent, Qui huc felicitate perveniunt ut rideantur. Vale.

La siguiente epístola (VIII.6) menciona como la curiosidad le había llevado a consultar los archivos del senado y en ella reproduce algunos elementos del debate a través del cual Palas recibió sus *ornamenta praetoria*. Sin embargo, los motivos de la concesión de los honores y el desarrollo de los hechos, que se sitúan en el año 52, sólo son descritos con cierto detalle en Tácito (*Ann.*, XII.53):

Inter quae refert ad patres de poena feminarum, quae servis coniungeretur; statuiturque, ut ignaro domino ad id prolapsae in servitute, sin consensisset, pro libertis haberentur. Pallanti, quem repertorem eius relationis ediderat Caesar, praetoria insignia et centiens quinquagens sestertium censuit consul designatus Barea Soranus. Additum a Scipione Cornelio gratis publice agendas, quod regibus Arcadiae ortus veterrimam nobilitatem usui publico postponeret seque inter ministros principis haberi sineret. Adseveravit Claudius contentum honore Pallantem intra priorem paupertatem subsistere. Et fixum est aere publico senatus consultum, quo libertinus sestertii Ter miliens possessor antiquae parsimoniae laudibus cumulabatur.

El episodio encierra un gran interés y há sido recogido por numerosos autores que lo han analizado de forma muy diversa. En general, se ha utilizado como ejemplo del poder político excepcional ejercido por ciertos libertos imperiales bajo la dinastía julio-claudia, así como de las tensiones sociales e institucionales que provocó la promoción política de individuos de rango inferior (MILLAR, 1992, 75; GARNSEY & SALLER, 1987; GOODMAN, 1997, 89-90). Pero tampoco han faltado valoraciones morales (así M. P. CHARLESWORTH, en el volumen X de la Cambridge Ancient history, especialmente pág. 700; SCRAMUZZA, 1971, 22s., lo analiza como

muestra de tendenciosidad de la tradición representada por Suetonio o Tácito).

Sin embargo, el doble elogio público y la situación de poder disfrutada por Palas no parecen una base suficiente para explicar la indignación de Plinio y la insistencia de la historiografía del siglo I d.C. en mostrar este episodio y la situación general del gobierno de Claudio. Este y otros acontecimientos, como toda la vida de los libertos imperiales en general, deben entenderse en el contexto global de los problemas políticos del periodo y, más concretamente, de la propia época de Plinio, a caballo entre los principados de Domiciano y Trajano. En particular, hay que atender a la relación entre *princeps* y senado y a las funciones del *ordo* senatorial en el estado romano. Los personajes y situaciones muestran, además, algunos de los elementos del debate y algunas claves del funcionamiento del ordenamiento político romano; en particular, la relación entre ejercicio del poder político, status social y control de los honores, en una situación en que tanto el poder como los honores pueden ser concedidos por el *principis* fuera del *cursus honorum* tradicional y a individuos de su entera confianza.

Las fuentes y composición de los diversos relatos presentan un interés adicional. Como señala el propio Plinio y como muestra la fórmula contenida en la primera epístola, el punto de partida es un texto epigráfico. Se trata, por tanto, de uno de los escasos ejemplos de transmisión literaria de una inscripción, especialmente interesante por hablar de un problema social y político (*vid* al respecto: STEIN, 1930; CHEVALLIER, 1971). Además, la curiosidad e indignación llevan a Plinio a consultar una fuente primaria, el decreto del senado relativo a la situación, que se menciona aunque sea forma fragmentaria y manipulada.

El procedimiento y los medios el éxito de personajes como Palas se exhibe utilizando los símbolos, el lenguaje y los medios (epigrafía y monumentos funerarios de gran entidad) que habían sido el monopolio de la antigua nobleza republicana. Se trata de un buen ejemplo de autorepresentación por parte de un grupo de individuos que han alcanzado una posición de privilegio en condiciones excepcionales y podría considerarse, en este sentido, como una situación aislada. Pero

puede explicarse también el contexto general de la promoción de los libertos enriquecidos que aparecen como figuras ejemplares en la literatura de época julio-claudia y flavia (VEYNE, 1961). Es una afirmación de éxito y capacidad individual que se realiza mediante la apropiación del lenguaje tradicional de otro grupo social. Esta apropiación puede provocar confusión de límites tradicionales, con resultados sociales y políticos muy concretos.

II. Ornamenta praetoria y status social

El punto de partida del debate es la inscripción honorífica de la tumba de Palas. En ella se menciona la concensión de *ornamenta praetoria* y de 15 millones de sextercios por el senado. Esta situación no fue excepcional, ya que otros libertos de Claudio recibieron diversos honores y las fuentes insisten en ello. Narciso, *insignia quaestoria* (Suet., *Claud.* 28; Tácito, *Ann.* XI.38) y otros, como Polibio, Calixto, Pósidés, etc., privilegios y responsabilidades civiles y militares (para el poder de Palas bajo Nerón: Tac., *Ann.* XIII.2). Las diversas recompensas, materiales o no, son el resultado directo del poder detentado por estos individuos, y les sitúan en primer plano en la estructura social. Esta visibilidad se traduce, igualmente, en efectos más generales, como circular acompañados por los cónsules (Suet. *Claud.* 28) o asistir sentados junto a Claudio en las sesiones del senado (Dio LX.16.3; significativamente, el párrafo siguiente menciona la intervención activa de estos libertos en estas mismas sesiones). Son estas situaciones las que chocan fuertemente con la mentalidad y los privilegios senatoriales.

También se menciona la riqueza excepcional de todos ellos. La fortuna de Narciso es evaluada en 400 millones de sextercios (Plin., *Nat.* XXXIII.135; Juv. XIV.329-331; Dio LXI.34.4), mientras que la del propio Palas se define como *immensam pecuniam* (Tac., *Ann.*XIV) o se sitúa, de forma más concreta, entre los 300 y 400 millones (*Ann.*XII.53; Dio, LXII.14.3; una alusión más genérica en Suet., *Claud.*28). Sin embargo, las anomalías o los problemas que insisten en mostrar los

historiadores del periodo no son provocados tanto por esta riqueza como el poder y la visibilidad social excepcionales de estos individuos.

Esta visibilidad es asegurada por el disfrute de los honores concedidos por el *princeps* que dependen de su proximidad a este y de la confianza recibida; lo que Plinio considera, y descalifica, como resultado del azar y la fortuna (*Ep.* VIII.6). Estos honores son tradicionalmente un monopolio de la nobleza romana y su concesión a los libertos fuera del *cursus* tradicional sólo podía ser visto como una usurpación. Por otro lado, Palas, por iniciativa propia o del *princeps*, habría rechazado modestamente la recompensa material ofrecida; tanto Plinio como Tácito aluden a ello. El primero con indignación y señalando el protagonismo del liberto en el asunto. El segundo de un modo irónico, destacando la *antiqua parsimonia* de alguien que ya posee una fortuna de 300 millones y cuyo hermano Felix acumulaba importantes cantidades a través de la corrupción. La insistencia de ambos autores en destacar y rechazar la actuación de Palas en este particular es importante. Sin duda, Palas está intentando adoptar los ideales de comportamiento propios de la antigua nobleza, como sus representantes modernos (Plinio y Tácito) gustan de imaginar, que se basan en la austeridad, la actuación política desinteresada y la competencia por los honores y el prestigio (MILLAR, 1992). Plinio señala explícitamente el peligro creado por esta situación en su segunda epístola: la actuación de Palas intenta emular el comportamiento de la nobleza y por ello se presenta de modo irónico o con ribetes de ridículo (*parsimonia*, en Tácito; *moderatio*, en Plinio).

La esencia de esta situación en que el comportamiento de Palas se presenta como ejemplo para la posteridad, precisamente el ejemplo que era la esencia de actuación política de la vieja *nobilitas* republicana, basada en la emulación de los antepasados y la competencia en el terreno de la política. Es importante señalar el porqué puede ser considerada indigna la moderación de un liberto: es, simplemente, una usurpación de valores (como los honores) impropios de un determinado grupo social. La conclusión evidente es que modelos, ideales y honores son un privilegio de un grupo social privilegiado, la nobleza y que cualquier confusión supone una subversión del orden social (GOODMAN, 1997, 89-90).

La descripción del episodio está totalmente deformada a fin de mostrar la indignidad de los protagonistas, evidenciada en la situación de corrupción e ineficacia en el gobierno. En relación con ello, tiene una gran importancia el lenguaje utilizado que insiste continuamente en recordar el status de Palas. Tácito lo llama *libertinus*, mientras que Plinio es claramente ofensivo: lo describe abiertamente como malvado o indigno o, de forma tendenciosa, lo califica de esclavo (de forma directa *–servus o fastidiosissimi mancipi–*, o a través de la alusión a sus cadenas). Calificación social y moral van unidas y sirven para establecer la relación entre status y honores adecuados; en este caso inadecuados. Este lenguaje intenta mostrar, también, la vinculación entre cualidades morales y actuación política: sólo los individuos dotados de estas cualidades, resultado del nacimiento, la educación y la posición, pueden desempeñar correctamente funciones en el gobierno. Todo ello refleja un ideal que establece una relación estructural entre honores, condición social y aptitud para el gobierno.

Los ideales de Plinio el Joven, al respecto, son claramente visibles en su Panegírico de Trajano. Concretamente, uno de los motivos de elogio del *princeps* es su control absoluto de sus libertos. Estos forman parte del personal administrativo, pero como elementos subordinados. La situación de otros principados ha visto al *princeps* como esclavo de sus servidores y a estos como detentores del poder, significativamente controlando las magistraturas:

Plerique principes, cum essent civium domini, libertorum erant servi. Per hos audiebant, per hos loquebantur, per hos praeturae etiam et sacerdatia et consulatus, immo ab his patebantur (Pan. 1-2).

En esta descripción genérica se pueden incluir tanto *principes* del pasado como el reciente gobierno de Domiciano, en el cual también ocuparon una posición destacada personajes indignos. Trajano cambia la situación, no sólo expulsando o ejecutando a ciertos individuos o controlando el comportamiento de otros. La transformación se expresa en los mismos honores que reciben los libertos, que son los adecuados

precisamente a su categoría y que no les proporcionan relieve político o social alguno: *Tu libertis tuis summum quidem honorem, sed tamquam libertis habes abundeque sufficere his credis, si probi et frugi existimentur* (Pan. 88.2; cf. Suet. Aug. 74).

Significativamente, en este contexto se incluye una referencia a las cualidades del buen liberto en tanto que buen servidor: *probus, frugi*. Esta referencia a la subordinación se refuerza más adelante cuando se señala que la única posibilidad de emulación y promoción de un liberto está y debe estar dentro del respeto a su patrono y en su aceptación de su lugar en un segundo término. Se trata, en resumen, de situarlo en su justa posición en la sociedad, de acuerdo a su rango y condición; dicho en otras palabras, de reafirmar su dependencia social y jurídica.

III. Ornamenta, rango y política

A pesar de la importancia central que elementos como los honores parecen asumir en el discurso de Plinio (como en Suetonio o en Tácito), no podemos limitar el significado del episodio a rivalidades o envidias personales. El debate sobre la propiedad o impropiedad de los honores concedidos a un liberto (y hay que recordar que este no es un caso aislado) se relaciona con problemas políticos fundamentales. Además, la importancia concedida al episodio no puede considerarse como simple interés anticuario explicable por el exotismo de una época pasada. Por el contrario, existe una intención instrumental de utilizar este pasado que creemos debe relacionarse con una situación contemporánea, concretamente con los problemas políticos de finales del siglo I d.C.

El episodio y los protagonistas no han escogidos al azar. En él coinciden los principales elementos de la situación política del siglo I d. C.: el *princeps*, el senado, el *ordo senatorius* y ciertos miembros de la *familia caesaris* ocupando posiciones políticas de relieve (MILLAR, 1992, 69-83; JACQUES&SCHEID, 1990, 63ss.); todo ello en el contexto del desarrollo de los poderes del *princeps* y de un aparato administrativo nuevo, paralelos al mantenimiento del antiguo *cursus honorum*. Las

tensiones que se derivan de una situación tan compleja se expresaron de formas diversas (Tácito muestra claramente estos problemas en sus obras). Una de ellas fue la discusión en torno a los honores, un elemento esencial del ejercicio de la política.

La sesión del año 52 muestra un debate y una asamblea dirigidos y mediatizados en sus posibilidades de actuación. Como muestran la segunda epístola de Plinio y el texto de Tácito, el debate es dirigido por el *princeps* y es él quien tiene la última palabra. Es una situación que aparece frecuentemente en los relatos de Tácito sobre otros principados y constituye un elemento central de su reflexión personal política en tanto que miembro del orden senatorial: ¿es posible el libre ejercicio de la palabra y la libre actuación política bajo la tutela de los emperadores? La respuesta parece bastante pesimista (*Ann.* III.7.14, IV.1.4 y IV.32).

Paralelamente, hay una afirmación explícita de una actuación, por no decir una iniciativa, pública de un elemento central para su calificación por la historiografía latina. Los puestos administrativos más próximos al emperador corresponden a libertos y algunos de ellos llegan a dirigir unidades militares y asumir el mando en provincias (Suet., *Claud.* 28).

Es, por tanto, un poder político y administrativo efectivo, paralelo a la visibilidad que otorgan los honores. En esta situación, los libertos pueden aparecer como un peligro para el *ordo senatorius*; no tanto por el desempeño de ciertas funciones, que un senador posiblemente no aceptaría, como por su presencia en los ámbitos propios del senado, su proximidad al *princeps* y por su usurpación del lenguaje, comportamiento y méritos del *ordo*; lo que es lo mismo que intentar usurpar su tradicional monopolio de la actividad política.

Nuevamente, el Panegírico de Trajano ofrece una noción de los valores defendidos por Plinio. Una parte muy importante del texto se dedica a insistir en aquellas virtudes políticas del *princeps* que facilitan la colaboración con el senado en la dirección del estado y aseguran a los senadores su status y posición política. La propuesta de Plinio es la de la colaboración entre *princeps* y senado en el marco de una concordia general. La colaboración toma diversos aspectos: promoción de hombres

honestos (*Pan.* 45 y 69.5-6) uniendo honores y servicio; respeto a la labor del senado y al sistema electoral (*Pan.* 64 y 66); proximidad y colaboración con el *princeps* (*Pan.* 61); expresión libre de opiniones y capacidad de actuación (*Pan.* 66); sometimiento del *princeps* a las leyes (*Pan.* 65).

La concordia es asegurada por la lealtad del senado, por el respeto a los miembros de la nobleza y por las cualidades morales del *princeps*. Se insiste con particular relieve en su afabilidad, accesibilidad (obviamente, respecto a la élite y no mediatizada por liberto alguno) y su moderación: *Pan.* 23-3; 24; 47.5-6; 48.1-2 (el tema de su modestia aparece de modo general en *Pan.* 20, 21, 45, 54-60 y 83-84).

Con todo, no puede excluirse en Plinio un cierto tono pesimista que recuerda a Tácito, cuando alude a la vida política de la época, al comportamiento de ciertos nobles y la propia actuación del emperador (*vid. Ep.* III.20; IV.25; V.13; VI.19; IX.2).

IV. Conclusión

El episodio descrito por Tácito y por Plinio es buen ejemplo de tratamiento tendencioso que forma parte de una tradición historiográfica y literaria, progresivamente desarrollada, sobre determinados hechos y personajes de la primera época del principado.

En esta tradición se integran un lenguaje y unas figuras morales (debilidad, ineficacia e inconsciencia en Claudio; crueldad y tiranía, en Domiciano) y la defensa de unos ideales, monopolio de la nobleza, como signo de identidad que deben ser vistos en el contexto de unos intereses contemporáneos e instrumentales respecto a Plinio (el ideal de la colaboración entre élite y *princeps* defendido en el Panegírico de Trajano). En esta situación histórica y cultural, el lenguaje de los honores y el uso de los símbolos no responde a simples cuestiones de protocolo o exclusivismo social, desprecio frente arrivistas, etc. Los honores son una de las formas en las que se muestra y hace efectivo el control social y el poder político. El monopolio de unos acompaña al control de los otros y

su apropiación por otros grupos sociales provoca confusiones peligrosas y puede amenazar el dominio de una élite concreta.

El episodio tal como lo muestran las dos epístolas es, por ello un buen ejemplo de las formas que adopta la reflexión política en un cierto contexto histórico y en género literario concreto.

Bibliografía

- AUBRIAN, 1989: E. AUBRIAN, "La correspondance de Pline le Jeune: Problèmes et orientations actuelles de la recherche", *ANRW* II, 33.1 (Berlín-Nueva York, 1989) 304-374.
- CHEVALLIER, 1972: R. CHEVALLIER, *Epigraphie et littérature à Rome* (Faenza, 1972).
- GARNSEY&SALLER, 1987: P. GARNSEY & R. SALLER, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (Londres, 1987).
- GOODMAN, 1997: M. GOODMAN, *The Roman World 44 BC-AD 180* (Londres-Nueva York, 1997).
- JACQUES&SCHEID, 1990: F. JACQUES & J. SCHEID, *Rome et l'Empire 44 av. J.-C., 1, Les structures de l'empire romain* (Paris, 1990).
- MILLAR, 1992: F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World* (Londres, 1992).
- SCRAMUZA, 1971: V. SCRAMUZA, *The Emperador Claudius* (Roma, 1971; reimpresión de la edición de 1947).
- SCHERWIN&WHITE, 1966: A. N. SCHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny: A Historical and Social Commentary* (Oxford, 1966).
- STEIN, 1930: A. STEIN, *Inschriften in der antiken Literatur* (Praga, 1930).
- VEYNE, 1961: P. VEYNE, "Vie de Trimalcion", *Annales ESC* XVI (1961) 213-247.

DIFERENÇA DE GÊNERO E TEORIA POLÍTICA EM PLATÃO

*Thomas M. Robinson**

Concorda-se, geralmente, que a *República* e as *Leis* são as duas principais fontes (embora, claro, não as únicas) a serem investigadas por alguém que procure descobrir as opiniões de Platão sobre o papel e o estatuto da diferença de gênero, numa sociedade ideal. Neste texto, estou de acordo, parcialmente, com esta visão, mas também, procuro desenvolver aquela que, me parece, em última análise, uma via muito mais produtiva: o diálogo *Timeu*. Como veremos, alguns resultados surpreendentes, para não dizer até assustadores, podem então surgir.

Começemos com uma rápida revisão do já bem conhecido. A *República* é a obra que, geralmente, se aceita como descrevendo a cidade que se assemelharia a uma sociedade verdadeiramente justa, tanto hoje como sempre. Assim, ali é efetivamente afirmado por Sócrates que, sob duas estritas condições, um pequeno número de mulheres seria considerado qualificado, de maneira igual, a um pequeno número de homens para administrar tal sociedade. As condições são 1) uma apropriada herança genética e 2) uma educação correta. Fora dessa situação hipotética, as mulheres parecem ser vistas por Sócrates, através do diálogo, aproximadamente, da maneira típica àquela da época. Seu papel na sociedade ideal, como na Atenas contemporânea, para a maior parte delas, será apenas aquele de reprodutoras e o de cumprir afazeres domésticos, em alguns

* University of Toronto, ex-presidente da *International Plato Society*.

casos, ainda produzindo para pequenos comércios externos, tais como o de alimentos e similares. Permanecerão, portanto, tal como na Atenas da época, deseducadas, com a diferença de que, graças à pré-censura planejada (para a nova cidade), uma grande parte das passagens artísticas e culturais familiares aos Atenienses – incluindo muito de Homero e de grandes autores dramáticos – será excluída de sua educação, para ser substituída quase completamente por uma série de músicas militares e outras formas de arte consideradas úteis para a emulação e fortalecimento da fibra moral.

Em poucas palavras, mesmo no interior do sistema de uma sociedade hipoteticamente justa, a vasta maioria das mulheres é considerada por Sócrates como inapta para se engajar na vida política, e as razões dadas para isso emergem com clareza em vários lugares. Como exemplo, pode-se mencionar o comprometimento de Sócrates, não duvidando da opinião mantida na época, com a afirmação de que as mulheres são naturalmente inclinadas para a covardia e para atos pequenos, como é evidenciado por afirmações sobre o caráter “afeminado e os pequenos pensamentos” (469d7) daqueles que esperam até que a batalha tenha terminado, para então saquear o campo de batalha, roubando os corpos dos vencidos.

Nas *Leis*, apesar de ainda aderindo à *República* como paradigma, Platão tenta descrever de maneira mais realista a sociedade de fato possível; então, é abandonada qualquer noção de que as mulheres, mesmo em pequeno número, possam ser capazes de administrar a cidade. A justificativa dessa argumentação é desenvolvida lembrando as atitudes contemporâneas então padronizadas em relação às mulheres. No livro VI, por exemplo (781a-b), nos conta o Ateniense que “metade da raça humana – o sexo feminino – é geralmente mais predisposta, por sua fraqueza, à dissimulação e ao artifício”; e que “a mulher – deixada sem legislação – não é, como se poderia imaginar, meramente metade do problema, ela é de fato mais que o dobro do problema, em proporção com sua disposição natural inferior à dos homens.” Devo retornar mais adiante a isto, mostrando como tais atitudes envolvem algo, em grande parte, mais desenvolvido.

No momento, de qualquer forma, devo abandonar o terreno já tão conhecido da *República* e *Leis*, e voltar minha atenção para algumas meta-questões (e, espero, algumas meta-respostas) extraídas da leitura daqueles diálogos. Em particular, gostaria de investigar se Platão (Sócrates?) alguma vez elaborou uma teoria da diferença de gênero, e o papel e estatuto de tais diferenças no funcionamento social. Esta investigação explicaria e possivelmente iluminaria o que lemos até agora, mas em terreno um pouco mais sutil que os simples preconceitos daquela época. Para isto, devo voltar-me para uma fonte um pouco menos lida, o *Timeu*.

Em face destes problemas, o *Timeu* pode parecer uma fonte um pouco estranha, particularmente, para investigar alguma coisa a respeito de teoria política. Comumente, recordamos dele somente como a primeira parte de uma projetada trilogia, que teria sido terminada em um diálogo chamado *Hermócrates*, com um relato das instituições culturais e políticas da pré-história e história da Grécia. O *Timeu* é também repleto de metáforas políticas e analogias, especialmente na sua descrição das duas partes inferiores da alma humana (69d-70b), onde uma descrição análoga da *República* surge imediatamente à nossa memória. Mas essas são apenas as menores pistas do que está para vir, sobretudo quando o lemos e começamos a refletir sobre as implicações do que o *Timeu* tem a nos dizer sobre as nossas origens diferenciadas enquanto humanos.

As passagens às quais me refiro são encontradas, particularmente, em duas seções do diálogo, as analisaremos uma de cada vez. Peço a vossa paciência para recordar rapidamente estas passagens. Espero que, logo adiante, mostrar-se-á evidente a relevância destas citações.

Em 41e lemos como o Demiurgo, no tempo da formação das almas dos humanos, logo depois de criar o mundo, apontou-lhes a natureza do universo e as leis do destino: “o primeiro nascimento seria idêntico para todos os seres, de forma que ninguém sofresse desvantagens da parte dele; as almas, semeadas nos instrumentos do tempo, cada uma naquele que lhe convinha, deveriam dar nascimento àquela natureza que, entre os vivos, mais honra o divino [ou seja, a natureza humana]”. Mas, continua o texto: “a natureza humana seria dupla e, entre os dois gêneros, o mais vigoroso seria aquele que receberia posteriormente o nome de masculi-

no¹“. Em 42b, *Timeu* acrescenta: “Aquele (isto é, “o que fora feito homem”) que, durante o tempo conveniente, tivesse vivido de maneira correta, retornaria novamente à morada do astro com o qual possui vínculo e teria uma vida feliz e similar àquela do próprio astro. No entanto, ao contrário, se falhasse neste percurso inicial, deveria se transformar em mulher em um segundo nascimento; e se, nesta condição, persistisse na perversidade, de acordo com o caráter de sua depravação, deveria ser transformado constantemente em algum animal, cuja natureza seria similar àquela do seu vício” etc.

O quadro traçado, em certo sentido, é ao mesmo tempo familiar e estranho. É familiar enquanto um relato da teoria da transmigração das almas, não muito diferente do encontrado em outros diálogos, algo que talvez o próprio Platão possa possivelmente ter aceito (a julgar pela frequência de menções a respeito e pelo papel que parece exercer na sua concepção das coisas). Não são familiares, no entanto, e parecem estranhas, as seguintes noções ali descritas: a) a primeira geração de almas humanas foi criada como exclusivamente masculina; b) as almas em mulheres vieram a existir somente na segunda geração; c) de alguma maneira, os corpos daquelas mulheres serviram como receptáculos para almas de homens que não foram corretas em sua primeira encarnação como seres masculinos; e d) a punição por uma vida má, enquanto mulher, é a reencarnação em um animal, que manifeste características, de alguma maneira, análogas à natureza da transgressão cometida. É também teoricamente importante observar que a alma, da qual descendem as encarnações, para *Timeu*, é a alma do humano-masculino (cf. o gênero do particípio *παυόμενός*, 42c1). Retornarei, mais adiante, a essas afirmações e às suas implicações possíveis. No momento, tomemos a segunda série de reflexões sobre o assunto que aparecem no *Timeu*.

Em 90e, *Timeu* retorna ao tópico da diferença de gênero, com um relato que, em muitos sentidos, é similar ao primeiro, mas, em certos aspectos, diferencia-se daquele e, possivelmente, de maneira bastante significativa. Escutemos o que diz.

¹ Em grego ἀνήρ (nota do tradutor).

“Aqueles entre os homens que foram covardes e passaram a vida se conduzindo mal, conforme certo relato, transformaram-se no segundo nascimento em mulheres; por essa razão, foi naquele tempo que os deuses criaram a união erótica, formando um animal animado em nós (isto é, nos homens²) e um outro nas mulheres.”

Após uma prolongada descrição da natureza e função do aparelho genital do macho e da fêmea humanos, Timeu passa a descrever o reino animal e a forma pela qual as várias espécies servem como receptáculos de punição para os humanos, assim como, para quais transgressões específicas.

“Os pássaros surgiram da seguinte mutação; neles, cresceram penas ao invés de pelos. Surgiram de homens inocentes mas superficiais, que estudaram os céus, mas imaginaram, na sua simplicidade, que os mais firmes conhecimentos neste tema são atingidos através da visão.”(91d)

“Os animais terrestres vieram daqueles que não utilizaram a filosofia e jamais consideraram a natureza dos objetos celestes(...) seguiram somente as partes da alma que residem no peito.”(91e)

A espécie mais baixa de todas, conclui Timeu³, aquela que habita nas águas, “surge dos mais ignorantes e idiotas. Os deuses remodelaram as suas formas através dessa maneira indigna e impura de respirar, porque suas almas estavam poluídas com todo tipo de transgressões (...) Como castigo para a extrema ignorância (ἀμαθίας ἔσχάτης) foram situados nas últimas e mais baixas moradas.” Conclui então Timeu, de maneira muito significativa: “Esses são os princípios sobre os quais, agora como anteriormente, todas as criaturas vivas transformam-se umas nas outras, mudando seu postos conforme perdem ou ganham em compreensão (VOÛ) ou em ignorância (ἄνοίαις)”.

² Observação de T. Robinson.

³ Ibidem, 92b.

Se, *argumenti causa*, começamos de alguma maneira a considerar essa descrição, fomos agora informados pelo *Timeu* que a primeira criação humana do Demiurgo era masculina enquanto alma, mas não equipada corporalmente com o aparato sexual masculino. Aqueles que viveram corretamente retornaram à vida como homens, desta vez, no entanto, com gênero, e suas companheiras foram a espécie dos que, outrora machos, tiveram como punição ser enviadas de volta como fêmeas (em gênero). Tivemos, além disso, o que parece ser uma crucial clarificação sobre a diferenciação de gênero e os diferentes tipos de punição. Apesar que, de um modo geral, a primeira passagem esboçada tinha talvez levado o leitor a acreditar que o descenso era estritamente linear, do macho humano à fêmea humana e ao animal (e possivelmente fazendo a mesma rota no sentido contrário), o quadro das páginas 91-92 parece sugerir uma bifurcação na rota que é única, que eu saiba, no pensamento platônico. Se esta passagem diz o que penso que está dizendo, *Timeu* está nos contando que o corpo humano feminino é a punição apropriada como receptáculo para a alma de um humano macho que teve uma vida prévia marcada por “covardia e injustiça” (90e7). E a ramificação, parece, estanca aqui. Uma espécie totalmente diferente de ramificação, que estende-se até atingir o mais baixo do reino animal, é reservada para os machos que manifestaram várias formas de ignorância! Seguindo a teoria da tripartição, tão cuidadosamente construída na *República*, *Timeu* diz que aqueles que mostraram ignorância na instância espiritual foram reencarnados como pássaros; aqueles que foram grosseiros na instância do seu *thymos* transformam-se em animais terrestres; aqueles que foram grosseiros na instância da alma desiderativa (*epithymetikon*) transformam-se em peixes e crustáceos.

Como o Mikado, que sempre realizava a punição de acordo com o crime, *Timeu* encontrou, parece, na fêmea humana, um apropriado receptáculo de punição para os machos humanos que cometeram erros morais tais como injustiça e covardia, assim como encontrou em várias formas animais o apropriado receptáculo de punição para os homens que manifestaram vários graus de ignorância. Ora, assim, em certa medida, eu próprio argumentaria, visando esclarecer a afirmação em 91d7 que os

pássaros foram formados a partir de homens (*andres*) superficiais; o uso ali da palavra *aner*, não *anthropos*, parece-me essencial no argumento.

Podemos talvez ser tentados a afirmar neste momento que, segundo a exposição de Timeu, está sendo relatado aqui meramente o que aconteceu somente no começo dos tempos; não existiria razão assim de pensar que isso descreveria o processo de transmigração que teria se preservado desde o início. Timeu, no entanto, como vimos, continuou a fazer exatamente uma generalização; esses princípios operam, ele diz claramente, “agora como então” (92c1). Em vista disso, penso que podemos completar nossa teoria genealógica com o seguinte adendo. Enquanto no começo parece ter ocorrido claramente uma bifurcação, as duas ramificações podem indubitavelmente vincular-se novamente na próxima geração, embora em certos aspectos isso pode não ajudar mas até parecer estranho. Segundo o que Timeu está sugerindo, uma alma humana masculina à qual aconteceu, por prévios atos morais incorretos, ter sofrido a punição de ser aprisionada no interior de um corpo humano feminino, pode descer mais ainda na escala das encarnações somente caso manifeste alguma espécie de ignorância; assim, mais delinqüências morais o conservam confinado no nível mais baixo que, do ponto de vista moral, pode atingir, isto é, aquele de ser uma fêmea humana. Ora, para colocar isto de maneira ainda mais provocativa, ser uma fêmea humana é, em termos de vida moral, de certa maneira, sua própria pior punição.

Acrescentemos alguns pontos, antes de avançarmos para a questão da teoria política. Segundo o quadro que Timeu esboçou, o estágio original e contínuo de todas as almas humanas é masculino, com as fêmeas humanas e os vários animais servindo como receptáculos apropriados de punição para tais almas. Embora não discutido por Timeu, mas fascinante em suas implicações, é o grau pelo qual a natureza da casa-prisão afeta as possibilidades do prisioneiro. As quatro paredes de uma prisão física, pode-se argumentar, possuem nelas próprias pouco ou nenhum efeito sobre as possibilidades de libertação do prisioneiro ali contido. Mas se a prisão é de tal natureza que possui seus próprios traços estruturais militando ativamente contra a boa conduta, o que poderia qualificar, no devido tempo, o prisioneiro para a libertação? Esta é uma

questão à qual pretendo voltar, mas, no momento, podemos retornar à *República* e às *Leis*.

Nestes dois diálogos, como vimos anteriormente, Platão parece firmemente comprometido com a visão de que as mulheres são por natureza inclinadas a faltas morais de várias espécies, e a covardia foi selecionada como uma dessas faltas. Em vista do que vimos no *Timeu*, isso parece ser embasado, de alguma forma, sobre uma teoria cuidadosamente articulada, muito mais do que apenas a aceitação de preconceito popular da época. E suas implicações são extraordinárias se avançarmos para as suas conclusões lógicas. Como os críticos do que podemos chamar a teoria da transmigração “padrão” ressaltam, a descida de humano para animal em termos de punição por vários tipos de faltas morais ou intelectuais pode ser compreensível, mas que espécie de virtude moral/intelectual da parte de um animal pode ser imaginada de forma que o animal “A” mereceria re-ascender ao estatuto de humano enquanto o animal “B” não mereceria? O ponto negado aqui, claro, é que muitas características que fazem tal ou tal forma animal apropriada como um receptáculo de punição para almas humanas que agiram de maneira inapropriada em algum sentido – digamos, um abuso de alguém em superficialidade conduziu à sua encarnação como uma criatura que, para os Gregos como para nós próprios, parece encarnar a superficialidade, um pássaro – são altamente aptas para reforçar aquela alma em tais características menos que para ajudar no sentido de sua cura, desde que elas são parte da essência natural da criatura em questão. Diante disso, esta forma de punição parece-nos angustiante e não produtiva, para não dizer, uma forma vingativa.

Aplicando o mesmo critério para o que *Timeu* disse sobre a morada-prisão que é a mulher, temos a fundamentação de uma teoria a respeito das mulheres, que é difícil de aceitar, eu penso, tanto em termos da ação em si mesma como em relação a um grupo da sociedade.

Seria natural objetar neste momento que o *Timeu* é apenas um mito, e assim não deve ser tomado seriamente. No entanto, isto seria falso enquanto leitura do *Timeu* (embora este problema seria outra história, que não pode ser discutida aqui), mas muito mais importante, seria falso também como leitura das opiniões gerais de Platão sobre o assunto, desde

que ele retorna ao mesmo tópico nas *Leis*, e num contexto onde ninguém pode, de forma alguma, argumentar que o contexto é mitológico.

No livro doze daquele diálogo, o Estrangeiro Ateniense está discutindo a punição apropriada para o covarde que foge da batalha e que, para isto, arremessa seu escudo. O mais apropriado seria, diz ele, se fosse possível, a transformação de tal homem numa mulher!⁴

Poderíamos ser complacentes pensando que, com tal afirmação, escrita muito possivelmente no seu octuagésimo e final ano de vida, Platão manifestou uma opinião sobre a diferença de gênero que, embora combine perfeitamente com a teoria sobre a qual tenho falado, o tornará para sempre inimigo dos modernos que consideram, no esquema político, como básica a reivindicação da igualdade entre mulheres e homens .

Mas com Platão as coisas quase nunca são totalmente o que parecem na primeira leitura. Dado o que até agora vimos de maneira detalhada, seria natural esperar que nas *Leis* o papel e o estatuto das mulheres permaneceria, na melhor das hipóteses, aquilo que tinha sido, desde tempos imemoriais, na sociedade grega. Mas Platão nos surpreende com uma extraordinária afirmação, indo mais longe que tudo que fora afirmado na *República*, que uma sociedade ideal, tanto quanto possível, educará todo homem e mulher no interior da igualdade, e fazer de outra forma neste assunto seria um grave erro cometido pela sociedade na administração da totalidade dos seus recursos humanos (804d-805b), e que “é pura insensatez que homens e mulheres não se unam para seguir os mesmos objetivos com todas as suas energias” (805^a). O assunto é de tal importância para ele, na verdade, que ele fala de pagamento para professores de um tal sistema, para assegurar seu sério funcionamento. Qualquer que seja a tendência de sua teoria sobre a diferença dos gêneros enquanto peça de raciocínio abstrato, Platão, como político prático das *Leis*, está preparado a retroceder nessas posições, quando pressionado por exigências mais realistas da política cotidiana.

Encontramos neste como em outros aspectos do pensamento de Platão, com satisfação, que o bom senso frequentemente o faz parar na

⁴ 944d.

extremidade de suas posições radicais. Por exemplo, após sua discussão da circunstância atenuante, em passagem inicial do *Timeu*, quando todo mal parece ser atribuível ou à natureza ou à educação ou a ambos, e que surge, como ele diz, em todos os casos, contra a nossa vontade, Platão não deduz disso o que pareceria ser a conclusão natural, embora extravagante – que seria abandonar o sistema judicial e penal como os conhecemos, trocando-os por alguma outra coisa, qualquer que possa ser. Ao invés disso, com grande convicção, mas não pelo caminho indicado anteriormente, conta-nos que, apesar do que foi dito, “precisamos, apesar de tudo, esforçarmo-nos, tanto quanto possível, para procurar e encontrar pelos meios da educação a maneira de escapar da maldade e atingir a posse do seu contrário”(87b). Ora, novamente no Mito de Er, na *República*, após uma descrição da reencarnação que parece colocar a inteira responsabilidade pelo nosso caráter presente numa decisão tomada durante vida anterior, freqüentemente, sem informação suficiente, a conclusão de alguma forma de determinismo que pareceria natural, na verdade, é rejeitada; nenhuma dúvida restando igualmente sobre os fundamentos práticos da nossa vida em comum como seres políticos. Prevalece assim a visão de que a opção das vidas é uma escolha livre, como lemos, em suas próprias palavras, “não se pode culpar a Deus”(617e4-5).

Portanto, quaisquer que sejam as virtudes observadas em uma teoria particular, quaisquer que sejam as verdades que uma teoria incorpora, Platão tem o hábito de recusá-las para sustentar sempre a via do intento prático de viver juntos numa *polis*. No caso da diferença de gênero e da desencorajante teoria que a sustentava, vimos que há boa razão para acreditar que ele aderiu a estas posições já na amargura do fim de sua vida. Mas, afortunadamente, também no fim, ele foi aquele capaz de relutar em seguir a teoria, embora antes preciosa e fortemente defendida, seguindo o bom senso na questão de construir um estado justo. Esta posição, em grande medida, pode ser considerada a sua maior e mais autêntica declaração de grandeza.

HOΣ EN KEΦΑΛΑΙΟ
SOBRE O ENVOLVIMENTO HISTÓRICO
DO LIVRO I DA *REPUBLICA* DE PLATÃO

*Lygia Watanabe**

Uma questão de estilo

Se tivermos de escolher hoje um estilo para a exposição de teses filosóficas, dificilmente optaríamos pelo estilo dos diálogos socráticos, que costumamos atribuir com errônea exclusividade a Platão. O pensamento ocidental tem privilegiado o discurso monologado e auto-argumentativo da prosa científica, em detrimento do diálogo, com suas interferências dramáticas – ou melodramáticas – e toda a ganga de sentimentos e intenções que a nosso ver podem muito bem compor uma peça teatral, mas escapam totalmente ao âmbito probatório da racionalidade pura.

Isso faz com que os leitores de Platão no Ocidente separem irremediavelmente de um lado o filósofo, e de outro – bem distante, o dramaturgo, o autor dos Diálogos.

No capítulo das *Preleções sobre a História da Filosofia* dedicado a Platão, Hegel ressalta como dado histórico o fato de que é com Platão que “tem início a ciência filosófica enquanto ciência”¹. Situado pelo hegelianismo na esteira do socratismo, Platão teria apreendido que o pensamento

* Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tomo I, Cap. 3: “A Filosofia de Platão”, Suhrkamp Verlag, 1982, tomo 19.

é a essência do universo, e uma vez apreendida essa essência, Platão a teria levado até sua hegeliana verdade: “o absoluto está no pensamento, toda a realidade é pensamento”². Segundo Hegel, Platão não se teria limitado à apreensão do princípio, e teria mesmo chegado a “lhe conferir sua extensão e seu modo de construção e dedução”. Mas o estilo não convinha: “muito embora (*wenn*) sua exposição não seja científica”³.

Cioso do papel histórico dos Diálogos de Platão na cultura ocidental, Hegel reconhece: “A obra platônica é sem dúvida uma das mais belas dádivas que o destino preservou da Antigüidade para nós”⁴. Ficamos até mesmo tentados a permanecer no interior desse pensamento, mas Hegel nos adverte que Platão é uma etapa, necessária, porém não final, e que a razão teria fins mais elevados. A leitura hegeliana condensa e repete a leitura realizada pelos chamados estudos platônicos, bem como nossa posição inicial diante da obra que nos legou o pensamento de Platão: a exposição dos Diálogos é bela, deixa transparecer a apreensão do princípio do universo, ou seja, é verdadeira, mas não é científica. Hegel supõe então que devemos buscar nos textos aquilo que houver neles de especificamente filosófico, que devemos separar o joio do trigo, pois, “nos diálogos, o filosofar propriamente dito, sobre a essência absoluta, mistura-se à *representação* da essência absoluta”⁵.

O que ocorre é um empobrecimento filosófico no momento ou no modo da exposição, no momento ou no modo do ato literário. O que está sendo suposto é o fato bem conhecido de que filosofia não é literatura, que o literário dos diálogos de Platão pode trazer à tona um filosofar legítimo, *mas, em termos da marcha da filosofia*, o aspecto literário é, como quer Hegel, supérfluo.

É bem certo que devemos também supor aqui que essa oposição superficial entre a filosofia e a literatura traduz uma oposição ainda mais profunda, entre o discurso da cientificidade e o da literatura, entre as ciências e as letras, muito mais do que entre a marcha da razão, e sua exposi-

² Id., p. 11.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Id., p. 10.

ção discursiva, pois de alguma forma, a fim de se marcar algum tipo de diferença, o discurso deveria distanciar-se de todo compromisso com a razão.

Resta a saber se Platão, pensador originário de uma cultura cuja língua utiliza a mesma palavra – *lógos* – para designar tanto a *razão* quanto a *exposição discursiva*, tanto a *ilustração* das proporções geométricas, quanto a raiz – *ratio* – de toda proporção, teria dado lugar em seus escritos a esse tipo de trechos descompromissados com a filosofia. Não é difícil hesitar diante do fato de que o mesmo Platão das acerbas críticas contra o ato de escrever e contra o surdo destino da escritura, como as da *Carta Z*, ou as do *Fedro*,⁶ e de outros de seus Diálogos, tenha ele próprio escrito trechos “supérfluos”, ou ornamentais, prólogos, *intermezzi*, narrativas míticas e ilustrações de puro efeito dramático que deveriam ser deixados de lado para o bem da filosofia.

Se examinarmos mais de perto os trechos considerados “marginais” ou “supérfluos” nos textos filosóficos de Platão, torna-se mais fácil justificar e até legitimar nossa hesitação. pois os diálogos parecem teimar em extravasar o *logos*, se tomado no sentido estrito de uma busca de definições, ou ainda mesmo no sentido daquilo que V. Goldschmidt⁷ denominou “encaminhamento dialético”, ascendente ou descendente, ou até mesmo daquilo que Hegel denominara “apreensão do princípio universal”.

Aliás, é preciso ressaltar *a contrario*, autores como René Schaerer e como Eric Havelock⁸, que parecem ser exceção na série interminável de comentadores de Platão, pois contam entre os poucos a constatar o fato de que é o próprio Platão quem exige que se abram as comportas limítrofes da definição (ou da dialética ascendente-descendente) para um *antes* e

⁶ Em geral, essas críticas giram em torno do fato de os escritos não poderem responder às questões nem às dúvidas do leitor. Cf. *Carta Z*, 341b e ss.; *Fedro*, 275d, 278a; etc.

⁷ Cf. a Introdução de *Les Dialogues de Platon*, “As etapas do encaminhamento dialético”, PUF, 1971.

⁸ V. principalmente, R. Schaerer, *La Question Platonicienne*, ed. Vrin, 1938; e E. Havelock, *Preface to Plato*, ed. Harvard U.P., 1929.

um *depois*, que superam a mera ginástica de pensamento: “Por mais elevadamente que o empreendimento dialético regrida, ou por mais profundamente que progrida, ele se abre aquém e além de si mesmo, para um domínio que o transcende”⁹. É também fato que esse “espaço” aquém e além foi aliás responsável por toda a mistificação religiosa, pagã ou cristã, que ainda se encontra no platonismo, e que, sem penetrarmos nessa espessa discussão, podemos adiantar que nos textos se limita a ser definido como “ideal”, ou “ontológico”.

Uma intromissão passageira

A busca de exemplos de textos subestimados, que parecem ficar “aquém” do pensamento do fundador da Academia, e marginalizados pela tradição, não é difícil. Detenhâmo-nos em um deles, logo no início daquele que sem dúvida é o diálogo mais lido e comentado no Ocidente: a *Republica* de Platão. O livro I da *Republica* causou tamanha estranheza entre os comentadores que desde muito cedo despertou desconfianças quanto à sua condição de proêmio, a que a personagem Sócrates se refere explicitamente na abertura do livro II, ao dar início ao diálogo “definitivo”, com os dois irmãos de Platão, Glauco e Adimanto. Já se supôs que o primeiro livro poderia ter constituído um diálogo à parte, o *Trasímaco*¹⁰, agregado posteriormente aos demais livros da *Republica*. No entanto, a se comparar com a leitura quase excessiva que a *Republica* mereceu durante séculos, muito pouca atenção foi dada a esse trecho relativamente longo para uma introdução¹¹, e que paradoxalmente pareceu não apresentar maior interesse do ponto de vista da *filosofia pura*.

Trata-se de uma seqüência dramatizada, onde Sócrates irá primeiramente manter um rápido diálogo com o velho Céfalo, em seguida, com

⁹ R. Schaerer, *Philosophie et Fiction*, ed. l'Age d'Homme, 1978, p. 53.

¹⁰ Cf. C. Rudberg, *Zum platonischen Thrasymachos*, Simbolae Osloenses n.23, 1944.

¹¹ São 46 páginas na tradução francesa de E. Chambry, Col. Budé-Les Belles Lettres, Paris, 1970.

o filho deste, o filósofo Polemarco, e finalmente, com o sofista Trasímaco, desde logo e sempre, em torno das definições da noção de justiça, ora expressada como *diké*, a justiça mitológica, tradicional e coletiva, ora como *dikaíosíne*, a prática da justiça pelos homens.

Para a presente exposição, queremos ressaltar o trecho dedicado a Céfalo, que talvez seja a mais periférica de todas as personagens do livro I, em se tratando de filosofia pura. No entanto, deve-se notar o fato de que não será a conversa com o jovem filósofo da casa, Polemarco, e sim com seu pai, o velho Céfalo, que trará a primeira definição de justiça, válida para toda a discussão que se seguirá. A conversa com Céfalo¹², que mereceria uma análise detalhada, palavra por palavra, no grego, pode ser resumida grosseiramente como segue:

Céfalo recebe o visitante Sócrates dizendo-se velho, impossibilitado de ir freqüentar Sócrates na *astú*, isto é, na Atenas propriamente dita, mas ainda interessado em discursos(*lógoi*). Por sua vez, Sócrates se diz interessado pela sabedoria dos mais velhos, daqueles que já percorreram a estrada que jovens como ele ainda terão de percorrer. Fazendo figura de filósofo, e mais do que isto, de filósofo socrático, Céfalo declara que a velhice o havia libertado da pressão exercida pelos prazeres do corpo, liberando-o para os prazeres do discurso, do *logos*. Mas Sócrates parece não se deixar enganar por essa bela imagem de Céfalo, e afirma que se a velhice de Céfalo é fácil de ser suportada, é fácil de levar, isso se deve ao fato de Céfalo ser rico. Citando uma tirada de Temístocles, Céfalo parafraseia-a: ao homem digno, conveniente, talvez fosse difícil suportar a velhice na pobreza; mas ao homem indigno, inconveniente, a riqueza não traria qualquer lenitivo.

Admirado com o desprendimento de Céfalo, no que diz respeito à fortuna, Sócrates quer saber se se trata de uma herança ou se o próprio Céfalo a havia construído, pois aqueles que constroem a própria fortuna parecem mais apegados a ela do que aqueles que herdaram. E, uma vez mais, Céfalo quebra a expectativa de Sócrates: a herança que recebera do seu pai fora bem menor do que aquela que seu pai recebera de seu avô, de

¹² Cf. *Rep.*I, de 328c6 até 331d7.

tal modo que Céfalo conseguira aumentá-la até igualá-la ao do avô, mantendo-se assim no centro (*mésos*): tanto recebera, quanto acrescentara.

E Sócrates insiste: mas qual é o maior bem de se ter amealhado¹³, grande patrimônio – *ousía*, “bens essenciais”? Segundo Céfalo, é um bem que convenceria a bem poucos: ao envelhecer, os homens passam a temer aquilo de que se riam na juventude: os mitos sobre o Hades, o mundo subterrâneo dos mortos, segundo os quais, todo aquele que for injusto nesta vida deverão quando lá chegados prestar contas – *didónai díken* – ao pé da letra, “brindar justiça” por seus atos. Se tais mitos forem verdadeiros ou não, fazem estremecer a alma do idoso, seja para cumprir seus conselhos, seja para permanecer na incerteza da veracidade deles. O que diz o poeta Píndaro o consola: aqueles que levaram uma vida justa e pia terão merecido a companhia da doce esperança face à morte, – *elpís* – aquela que “mais governa as decisões flutuantes dos mortais”. Para Céfalo, o fato de ter amealhado coisas de valor – *khremata* – tem grande importância para o homem digno e justo, que não engana nem mente, mesmo sem intenção, e que diante da morte nada fica devendo, nem sacrifícios aos deuses, nem posses a homens, e esta ação justa é, em grande parte, proporcionada pela posse de bens. Esta é, aliás, a condição daquilo que os cristãos traduziram por “felicidade”, em grego: *eudamonia*, isto é, a certeza de se poder contar com um bom *daimon* – *eudaimon*, um bom condutor da alma após a morte.

Mas Sócrates redimensiona a questão: a prática da justiça – *dikaiosúne* – poderia ser reduzida simplesmente a isso – dizer a verdade, e devolver aquilo que se recebeu de alguém, – ou será que tais práticas poderiam ser ora justas ora injustas? E Sócrates aventa um exemplo: se alguém tomou emprestado armas de um amigo lúcido (*sophronountos*), que tendo ficado louco, passou a reclamá-las de volta, como devolvê-las a ele, ou mesmo, ao menos, dizer-lhe a verdade? Aquele que o fizesse não estaria sendo justo, nem tampouco aquele que quiser dizer a verdade a uma pessoa em tais condições. Pela primeira vez, Céfalo se vê obrigado

¹³ Sobre *kektesthai*, cf. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce Archaique*, p. 409.

a aceitar a restrição feita por Sócrates: também para nosso espanto, *nem sempre* devolver o que é devido e dizer a verdade é justo, esta não é a definição – *horos* – do agir com justiça.

Assim se encerra a rápida participação de Céfalo no diálogo, pois é então que Polemarco interfere, invocando o poeta Simônides, e que Céfalo se retira para oferecer seu sacrifício à deusa, deixando seu filho como herdeiro do *logos*. E o diálogo então parece tomar rapidamente outra direção.

No âmbito tradicional da Justiça

Diferentemente do que se poderia esperar, é num contexto mais religioso do que propriamente jurídico que Platão nos apresenta o primeiro questionamento do tema central da *Republica*. De início, como *diké*, a justiça surge no contexto do temor próprio aos velhos diante daquilo que advirá após a morte, como exigência a ser cumprida, e, por outro lado, facilitada pela posse de riquezas.

O sentido arcaico de *diké* é aparentado ao do latim *ritus*, regra, uso ritualizado. Este é o sentido primeiro de *dike* no dicionário etimológico de P. Chantraine¹⁴. Segundo Céfalo, a riqueza permite que se cumpra o rito, numa alusão evidente ao patrocínio meteco da festa à deusa Bêndis, durante a qual se desenrola toda a conversa da *Republica*. De origem trácia, o culto à nova deusa é o que atraíra Sócrates ao porto do Pireu, reduto dos metecos mais ricos. Tão ricos que lhes é permitido “importar” um culto trácio e estabelecê-lo em solo ateniense¹⁵. Ainda que não tenhamos nos detido no início do Livro I, o retrato de Céfalo, apresentado

¹⁴ Chantraine, P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, ed. Klinksieck, 1968-1980.

¹⁵ Ateniense, porque o Pireu ainda faz parte da *pólis* ateniense, cujo território parece curiosamente se subdividir entre a *astu* - o centro de Atenas, reduto da nobreza oligárquica, - e o seu porto, - reduto do partido democrata, distando oito quilômetros dela, - e ao qual ela está ligada pelos Longos Muros, as muralhas temistocleas demolidas por ordem da vitoriosa Esparta. No final do século V, a estrada do Pireu é um cenário histórico dos mais densos.

paramentado para o sacrifício, reconstitui para o leitor a unidade espaciotemporal do diálogo: o dia – e a noite – do primeiro festival em honra da deusa trácia Bêndis, no Pireu. Situado em meio à festa dessa Ártemis trácia, o preâmbulo da *Republica* parece desse modo recorrer à conhecida e corrente técnica da invocação – a deuses ou a musas, – para a futura conversação de Sócrates. A poesia épica, a lírica, o drama, a comédia, a retórica, a história, e em grande parte também a filosofia, por seu constante uso de invocações introdutórias, confessam-se artes que relevam da inspiração pelas Musas. São *mousikai*, *músicas*, no sentido adjetivo da palavra. Invocando as musas, os deuses, os heróis, ou outras forças, o autor solicita e se submete a sua proteção. Mas Platão, em geral, não faz invocações desse gênero ao iniciar seus Diálogos¹⁶. A ocorrência que nos interessa tampouco tem qualquer função “invocativa”: seria impensável colocarmos a discussão platônica sobre a *bela pólis* – *kallipolis* – sob a proteção, ainda que “musical”, de uma deusa “estrangeira”...

No trecho que resumimos, Céfalo e Sócrates discutem o que é a justiça. de certo modo repetindo a questão inicial de Sócrates e Glauco, esses dois atenienses “genuínos”, que descem do centro de Atenas até o porto para participarem da nova festa, aliás, muito mais por curiosidade do que por dever religioso: “Queríamos ver de que modo eles a celebravam, visto que era a primeira vez que o faziam”¹⁷.

Neste ponto, tampouco podemos perder de vista o fato de que a discussão central da *Republica* girará em torno da constituição de uma nova sociedade, uma nova *pólis*, daquilo que nela deverá ser reverenciado e salvaguardado, e de como formar seus zeladores. *Tudo aquilo que diz respeito à pólis*, aliás, é como se poderia sem dificuldade traduzir o termo *politeia*, que dá título à obra como um todo, e que nossa tradução inspira-

¹⁶ Nos dois diálogos que se passam durante uma festa religiosa, o *Fédão* e a *Republica*, (no *Timeu*, as Panatenéias já se passaram) alude-se à comemoração do feito de Teseu, o *Instituidor*, no primeiro, e ao primeiro culto - *dike* - a Bêndis, no segundo.

¹⁷ *Republica* I, 327a.

da no Iluminismo francês, e cujo recuo histórico não ultrapassa o republicanismo romano, pode até certo ponto mascarar¹⁸.

É fato notável que a discussão que constitui uma sociedade por inteiro começa por nos colocar diante de uma situação limite no mínimo inesperada: o que significa o deslocamento, a importação de um culto, de uma *diké*? Quando um estrangeiro chega a Atenas é-lhe devida a hospitalidade pela regra – pela *diké* – da *xenia*. Pelo ritual estrito da *xenia*, da recepção devida ao estranho, diz E. Benveniste¹⁹, o que está em jogo é antes a afirmação da autoctonia. E por autoctonia, na *pólis* ateniense do século IV a.C. deve-se entender: a *cidadania*, – que enquanto direito de cidade está restrita ao filho de pai e mãe também nascidos em Atenas, – outra tradução possível para *politeía*.

A curiosidade dos atenienses Glauco e Sócrates se justifica: afinal, o que acontece quando é uma divindade que é estrangeira? Em qual tradição, ou uso, fundamentar o seu rito? Sob que justiça ele será realizado? Ora, a esse respeito, nada está previsto na sociedade ateniense.

Caso se tratasse de algum tipo de invocação feita por Platão à deusa Bêndis, seria interessante questionarmos se teria ela guardado as características artemisianas de deusa dos limites e das fronteiras²⁰, atributos necessários à constituição de uma *pólis*. Mas ressalvemos também o fato de que, quase em oposição a uma invocação de proteção à deusa, é antes a sua condição de deusa dos trácios e dos outros metecos do Pireu, ela própria uma deusa meteca, que está em relevo no início de nosso texto. Como nos espantarmos, a partir do livro II e nos livros subsequentes da *Republica*, diante da construção discursiva – *en lógois* – de uma sociedade inteiramente nova, se historicamente – *en érgois* – Platão já nos mostrara no livro I que atenienses legítimos foram levados a receber um

¹⁸ Caso a *res publica* iluminista não possa ser identificada, como historicamente não pode, a essas preocupações da chamada *Republica* de Platão.

¹⁹ Benveniste, E., *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Ed. Minuit, 1960, vol. I, pp. 335 e ss.

²⁰ Neste sentido, recorreremos às observações de J.-P. Vernant, a respeito da deusa Ártemis, deusa das fronteiras entre o civilizado e o selvagem, no Curso no Collège de France, Paris, 1982-83, “Os Deuses da Máscara”.

culto – uma jus – inteiramente novo? Escapa ao objetivo destas linhas, que é o de apontar apenas tais questões, o cotejo entre a novidade que advém *en tois logois* e aquela que adveio *en ergois*...

Uma eventualidade demasiado real

Quanto às definições propriamente ditas do agir com justiça, ainda é a rápida passagem que nos fornece o retrato de Céfalo, que pode nos esclarecer. Céfalo é nada menos do que o mais rico de todos os metecos, segundo o verdadeiro recenseamento histórico realizado por J. K. Davies²¹.

Céfalo, proprietário de uma grande indústria e de diversas propriedades, fornece a primeira determinação do agir com justiça: manter no centro *es méson* sua herança, seu *kléros*. Não dissipou sua riqueza, como fizera seu próprio pai, e até compensara os erros deste último. Em lugar do rico ambicioso, desconfiado, difícil de suportar, como o próprio Céfalo descreve os ricos seus iguais, ele é um homem comedido, que não se apega demasiado em seus discursos, como fazem os outros, às coisas que produzem – *tà érga*. Para ele, basta o fato de que ter adquirido posses permite aos homens agir como homem justo e não ficar devendo justiça de nenhuma espécie.

Evidentemente, não será a personagem Céfalo que irá alardear seus produtos durante a discussão com Sócrates. De onde provém o *kleros*, qual é a *ousía* de Céfalo? Platão não o diz com todas as letras. Mas será que teria sido necessário apresentar aos leitores atenienses do século IV a.C. a grande oficina do velho pai do orador Lísias e dos filósofos Eutidemo e Polemarco? Para que maiores apresentações para o velho chefe da mais rica família de metecos que sustentou os democratas por ocasião dos sangrentos conflitos – que se estendem desde a instalação da Tirania dos Trinta, de tipo lacedemônio e a Restauração Democrática, cronologicamente de 411 a 403 a.C., – entre os trinta tiranos e os democratas do Pireu, – conflitos que culminarão, aliás, com a execução de nosso anfitrião

²¹ *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Clarendon Press, 1971.

Polemarco, pelos partidários da tirania?²². E Platão poderia, por outro lado, tê-lo omitido totalmente, pois nada disto escapava ao conhecimento público²³.

Ainda assim, Platão alude à produção de Céfalo, num exemplo, a respeito de um objeto aparentemente tomado ao acaso, como que *en passant*, ao fazer com que Sócrates pergunte a Céfalo, se, dentro da definição que o velho meteco dá de justiça, – dizer a verdade e devolver aqui; o que se tomou – poderíamos incluir o caso de se devolver armas a alguém que entre o empréstimo e a devolução enlouqueceu.

Ora, de fato, Céfalo está entre os maiores fabricantes de armas de toda a Ática. Na oficina da família trabalham 120 escravos, o que dá a dimensão “industrial” do negócio para a época. Além disto, a indústria de armas estava intimamente ligada à indústria da mineração e à fundição, à navegação e à construção naval, prósperas naqueles tempos de guerras, e no centro de toda a produção ateniense.²⁴ Ora, nenhum homem sensato (*sophroun*) veria justiça no ato de falar a verdade ou devolver armas a alguém que repentinamente enlouqueceu.

Céfalo, o armeiro, que não se apega a seu produto, – mas agora sabemos que deveria se apegar mais, pensar mais, discorrer mais a respeito dele, – é obrigado a concordar. Seu produto – *érgon* – pode tê-lo tornado o mais rico dos metecos, mas visto que ele não leva em consideração aquele ou aqueles a quem fornece seu produto, não poderá agir com justiça. Do ponto de vista literário, um exemplo, numa eventualidade. Mas, do ponto de vista histórico, fica aqui mais uma, em meio a tantas simples

²² Sobre esses conflitos, cf. Claude Mossé, *La Fin de la Démocratie Athénienne*, PUF, 1962, e P. Cloché, *La Restauration Démocratique à Athènes.*, Ed. Leroux, 1915.

²³ Sobre o fato de Platão ter começado a escrever seus diálogos após a morte de Sócrates, em 399 a.C., e por conseguinte, após todos esses acontecimentos, cf. a Introdução de A. Diès à edição Budé-Belles Lettres da *Republica*, principalmente pp. CXXXIV e ss.. Para o leitor de Platão, interessa também o fato de que este dado faz do livro I da *República* um diálogo entre pessoas muito conhecidas, e todas já falecidas no início do século IV: Polemarco, Céfalo, Trasímaco, claro, o próprio Sócrates, etc.

²⁴ Cf. Lísias, *Discursos*, XII “Contra Eratóstenes”, 8,19.

indicações: a da probabilidade de Platão estar, para além de seu texto escrito, lançando um libelo contra o apoio material – em recursos como também em armas – oferecido pelos metecos ao partido dos democratas do Pireu.

Como que num resumo inicial...

Falhando na justiça pelo desapego ao seu produto, Céfalo falha também em seu discurso, baseando-o, como o fará seu filho Polemarco, nos mitos e nos poetas, e com isso aparentando-se à palavra mentirosa – *mythos pseudos* – que, justamente por essa razão, será necessário incluir em primeiro lugar, antes de qualquer outro, na educação dos guardiães da nova cidade²⁵.

O mais espantoso é a ausência de qualquer referência a esse verdadeiro xeque-mate desferido por Sócrates a Céfalo, na maioria dos inúmeros comentadores da *Republica* de Platão. Deixa-se passar em branco essa rápida participação de tais dados extrínsecos à filosofia pura, e que poderia demolir a figura do piedoso meteco, além de promover uma reconstrução do texto como um todo, superando-se a condição de quebras ornamentais supérfluas. Se há quebra, é a do limite de nossas expectativas, comprometendo-nos a repensar o próprio ato literário em Platão, seu compromisso com a verdade, desta feita mais do que se esperava, uma vez que o cenário do diálogo sobre a sociedade ideal começa com esta constatação de fato: com loucos a verdade não é justa.

Uma quebra de expectativa que se traduz por uma quebra do ritual de hospitalidade: afinal, o xeque-mate de Sócrates vence o pai do dono da casa, Polemarco. Seria esta uma forma que Platão elege para demonstrar que as ricas casas atenienses são um terreno inóspito para a filosofia? Afinal, também no diálogo *Protágoras*, por exemplo, a famosa crítica que Sócrates faz aos homens públicos mais famosos, que não conseguem formar seus próprios filhos na arte política, citando-se nominalmente o

²⁵ Livro II, 376a.

grande Péricles e seus obscuros filhos, é o assunto que abre a conversa na casa de Cálías, nada menos do que *um enteado de Péricles...* Platão não fere apenas nossas concepções de bom comportamento social, de gênese oitocentista ou vitoriana. O que hoje classificaríamos como ato de pura falta de educação, – criticar a educação dos donos da casa – já constituía, no mínimo, falta de etiqueta de *xenia*, falha no ritual de hospitalidade. Pois não estaria essa justiça – *diké* – tradicional e ritualizada superada, para Platão?

É claro que uma leitura que pretenda apenas iluminar o texto de Platão com os eventos históricos nele aludidos estaria se arriscando ao mais descomunal reducionismo. Nosso olhar é mais simplista e mais complexo, e pode ser condensado na questão: em quê o texto ilumina a si próprio com tantas alusões a fatos e personalidades reais que nossa leitura menospreza, ou simplesmente ignora, como passados, ultra-conhecidos, ou superados?

Afinal, o próprio nome “Céfalo”- e até mesmo Platão muitas vezes sucumbiu à tentação do significado de nomes próprios²⁶- tem o sentido imediato de *kephalé*, “cabeça”, “chefe”, o que se aplica perfeitamente à personagem do diálogo platônico. Mas, entre os homens de letras, é muito utilizado nas expressões *tò kephálaion*, o essencial, resumo do que é mais importante²⁷, e *hos en kephalaio*, que poderíamos aparentar ao nosso conhecido “cabeçalho”, no sentido de: “como que num resumo inicial”, à guisa de epítome...

Conseguimos perceber o quanto o leitor de hoje sofre com o distanciamento cronológico que nos separa de nossa própria história: afinal, hoje em dia, são poucos os que conhecem o ofício do mais rico dos “industriais” metecos do Pireu...

Será que hoje os nossos filósofos *sabem* que no Prólogo da *Republica* a definição da justiça já tomou impulso, e que na prática a figura do venerando Céfalo já nos traz, numa intromissão-relâmpago, o contra-

²⁶ No *Banquete*, para citar apenas um exemplo, Sócrates se diverte com o banquete oferecido por Agatão, *Agathon*, o próprio “Bem”, *agathon...* Cf. *Banquete*, 174b.

²⁷ Cf. *Górgias*, 453a3, *Fedro* 239d3, etc.

exemplo do produtor-demiurgo que não se importa com seu próprio produto, na pessoa de um *plutocrata-democrata-timocrata-amante dos discursos-falsos*, – e ainda assim, espantosamente, uma personagem aparentemente tradicionalista e cumpridora de seus deveres rituais, – e que se constituirá no tipo humano condenado pelas definições subseqüentes? Como se a leitura dos diálogos de Platão exigisse de seu leitor mais do que familiaridades com conceitos, com as teorias, com logismos e com a ginástica do pensamento dialético; como se a ironia platônica servisse de alerta ao pensamento propriamente “político”, e exigisse do leitor um máximo de flexibilidade para se mover nos vários âmbitos em que a palavra age: a começar, “*ek kephálaion*”, por seu envolvimento histórico.

Trata-se de um início, um *eisodos*, uma “entrada de cabeçalho”, como diriam nossos bibliotecários, e talvez até de um “abstract”, coisa que hoje agradaria sobremaneira a nossos editores. Não se pode, no entanto, reduzir a filosofia de Platão a ele, pois o *dialégesthai*, a dialética, o curso do diálogo, é justamente o método que nos afasta dos “resumos”, das “chaves”, das etiquetas. Mas diante deste exemplo em epítome, tampouco poderemos pensar a construção platônica de uma *kallipolis* independentemente de seu conturbado cenário político. E ninguém melhor do que o próprio Platão para descrevê-lo e criticá-lo, isto é, para escrevê-lo²⁸.

Tudo isto parece apenas aumentar nossa dificuldade de acesso ao texto de Platão, e supor no leitor de nossos dias um amplo saber, para além das fronteiras e, muitas vezes, aquém da profundidade que a filosofia se impôs; um saber muito mais próximo da *polymathia* dos sábios, muito além e muito aquém do que o segregacionismo de nossas grades educacionais estanques tenderia hoje a permitir.

²⁸ Sem falsa modéstia, Platão confessa a Dion: “Além disso, bem sei que se [tais coisas] devessem ser escritas e ditas, eu o teria feito melhor; mas teria sido maior a minha dor, caso o tivesse mal feito”... *Carta Z*, 341d.