

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP

Ano XXIII nº 32 Janeiro de 2018/Dezembro de 2018

ISSN: 2177- 5850

**CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO
CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) – IFCH – UNICAMP**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Bibliotecário: Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade /
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. vol. 1, n.1. (1996)- . Campinas :
UNICAMP/IFCH, 1996-

2018 23(32)

Anteriormente publicado como Boletim do CPA
ISSN - 2177-5850 (versão on-line)

1. Antiguidade. 2. Filosofia. 3.História. 4.Estudos Clássicos. 5.
Posteridade Ocidental. I. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. II. Título.

CDD – 301.2

Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da ANTIGUIDADE

Boletim do Centro de Pensamento Antigo (UNICAMP)

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH–UNICAMP

ISSN: 2177-5850

Diretor do IFCH: Prof. Dr. Alvaro G. Bianchi Mendez

Diretor associado do IFCH: Prof. Dr. Roberto Luiz do Carmo

Diretor do CPA: Hector Benoit, Unicamp, Brasil

Diretor - Adjunto: Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

Editor - chefe: Hector Benoit, Unicamp, Brasil

Editor - associado: Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

Comissão Editorial

Renato Pinto, Unicamp, Brasil

José Lourenço Pereira da Silva, Brasil

Gérson Pereira Filho, PUC, Brasil

Dennys Xavier, UFG - MG, Brasil

Flávio Ribeiro Oliveira, Unicamp, Brasil

Patricia Prata, Unicamp, Brasil

Pedro Paulo Funari, Unicamp, Brasil

Conselho Editorial

Ricardo Pereira de Melo, UFMS, Brasil

Isabella Tardin Cardoso, Unicamp, Brasil

Gabriele Cornelli, UnB, Brasil

Fernando Dillenburg, UFRGS, Brasil

Cláudio Umpierre Carlan, Unifal, MG, Brasil

Franco Trabattoni, Università degli Studi di Milano, Itália

Maura Iglesias, PUC- RJ, Brasil

Maria Carolina Alves Santos, Faculdade de Filosofia Mosteiro de
São Bento / Unesp - Campus Marília, Brasil
Richard Hingley, Universidade de Durham, Reino Unido

Editoração Eletrônica

Rafael Padial, Unicamp, Brasil

Filipe Silva, Unicamp, Brasil

Imagens, Finalização de Capa, Miolo e Divulgação:
Setor de Publicações do IFCH

SUMÁRIO

Apresentação: Hector Benoit

Hector Benoit	7
---------------------	---

Homenagem: Em memória do Prof. Francisco Benjamin de Souza Netto

Hector Benoit	11
---------------------	----

A emergência do antigo discurso gramatical e a questão da “correção linguística” em Quintiliano

Marcos A. Pereira	15
-------------------------	----

Do *Kósmos* arcaico grego ao mundo clássico dos *Homoioi*

Rafael Padial	55
---------------------	----

De *Re Publica*, II, de Marco Túlio Cícero: a república não serpenteia, mas voa para um ótimo estado

Isadora Prévêde Bernardo	83
--------------------------------	----

O §607a da *República* como introdução ao *Timeu*

Fabíola Menezes de Araujo	107
---------------------------------	-----

Da Serpente ao Ovo: a herança Nazifascista no discurso da Nova Direta francesa a partir da revista *Terre et Peuple* e os seus usos do passado antigo

Victor Baroni	127
---------------------	-----

Aplicação da teoria dos sujeitos de direito: intersecções entre a escravidão Antiga e a escravização no Brasil Colonial

Pedro Tarozzo Tinoco Cabral Lima	157
--	-----

Tradução

Elogio de Helena de Górgias

Gabrielle Cavalcante	193
----------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

Hector Benoit¹

Fui o fundador do CPA em 1995, juntamente com alguns outros pesquisadores, como o saudoso Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto, especialista em Filosofia Medieval, particularmente, em Santo Agostinho, que faleceu neste último dia 15 de maio de 2019. Prestamos neste número da revista uma homenagem a ele, em nota de abertura. Naquela época inicial participavam também do CPA o Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, também especialista em Filosofia Medieval, um dos maiores conhecedores no Brasil da obra de Santo Tomás de Aquino; o Prof. Dr. João Quartim de Moraes, que se interessou pelo centro para desenvolver seus estudos a respeito do materialismo antigo, particularmente Demócrito e Epicuro. Quartim, na época Diretor do IFCH, foi o grande incentivador da criação dos Centros de Pesquisa integrados ao IFCH. Recordo ainda, em particular, o nome do Prof. Dr. Pedro Paulo Funari, arqueólogo e historiador da Antiguidade, que sempre esteve conosco no CPA, desde a sua fundação, e, felizmente, ainda hoje colabora com o nosso centro de pesquisa. Tínhamos muitos orientandos e até alunos de graduação que participavam do CPA há vinte e três anos. Temos a satisfação de alguns deles ainda estarem conosco – mas agora, evidentemente, já enquanto professores e doutores em diversas universidades espalhadas pelo país, como o Prof. Dr. Gérson Pereira Filho (naquela época fazia mestrado sob a minha orientação), a Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos, que na época já era mestre e professora da

¹ Docente do Departamento de Filosofia da Unicamp, fundador e atual Diretor do CPA

UNESP- Marília. Não podemos deixar de citar a colaboração que tivemos e temos há algum tempo do IEL-Unicamp, primeiro na figura do Prof. Flávio Ribeiro, e logo depois com as professoras doutoras Isabella Tardin e Patrícia Prata. Mas, relembro também o Prof. Dr. Glaydson José da Silva, que quando começou a participar do CPA ainda era estudante de pós-graduação, e é hoje docente da UNIFESP, especialista em História Antiga. O Prof. Glaydson ainda colabora com o CPA, sendo, inclusive, o atual Diretor Associado do centro.

Uma nova geração, está se juntando a nós, sobretudo de alunos de Pós-Graduação, que, esperamos, preservem este centro de pesquisa sobre a Antiguidade e sua *posteridade*, assim como as suas publicações e eventos. Como sempre gostamos de lembrar, o CPA, apesar de ser um centro de pesquisa voltado à Antiguidade, procurou e procura mostrar que a Antiguidade é *presença* permanente na interpretação do nosso presente, portanto, é também *presença* na construção de um futuro racional, justo e feliz para todos.

Nesse sentido, publicamos neste número 32 da revista do CPA² vários artigos que pensam o presente em sua relação de posteridade com o passado antigo.

Este número coincide com o momento em que retomei, sistematicamente, a direção do CPA, o ano de 2018. Nesse período, desde janeiro de 2018, começamos um funcionamento com constantes reuniões mensais, presenciais e via Skype (já que muitos dos colaboradores, lecionam em universidades distantes, como Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro e outras regiões), com todos aqueles que um dia passaram pela pós-graduação da Unicamp, vários

² Antes denominada apenas Boletim do CPA, era publicação impressa, mas, depois que passamos a nos denominar *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, publicamos de forma somente eletrônica.

diretamente pelo CPA, outros atraídos pelas nossas pesquisas e publicações etc. No ano de 2018 fizemos o XIV Colóquio Internacional do CPA, em colaboração com o CEC (Centro de Estudos Clássicos do IEL-Unicamp), nos dias 25, 26 e 27 de setembro. Foi um evento que recebeu apoio substancial da CAPES e da FAPESP, atingindo mais de duzentas pessoas, em termos de público, e apresentando mais de quarenta trabalhos sobre as áreas de Filosofia Antiga, Estudos Clássicos, História Antiga e Arqueologia.

Como boa parte dos trabalhos apresentados no colóquio foram direcionados a um livro, que já está no prelo, este número da nossa Revista apresenta algumas das contribuições realizadas nesse último evento. Nesse sentido, como estamos em fase ainda de reorganização, este número 32 da nossa Revista não corresponde à produção total do centro em 2018, nem àquela que pretendemos atingir daqui para frente.

Entre os objetivos que queremos alcançar é a periodicidade semestral da Revista – maior número de colaboradores, uma indexação ampla – e para isso precisamos do esforço constante da nossa comissão editorial, do nosso conselho editorial, e da comissão científica. Observamos que recebemos o apoio total da Comissão de Publicações e da Direção do IFCH, algo que potencializa o nosso trabalho. Comunicamos ainda que em junho de 2019 será finalmente entregue o novo prédio dos centros de pesquisa do IFCH, no qual o CPA foi contemplado com três salas – algo que possibilitará a nova sede, melhorará nosso funcionamento e ampliará a possibilidade de atrair novos membros. Aqui, ainda, aproveitamos para, desde já, anunciar que a *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade* recebe trabalhos para serem avaliados por pareceristas do nosso corpo editorial e científico.

Hector Benoit

Os interessados podem enviar trabalhos para hbenoit@uol.com.br.

Saudações cordiais a todos,

HECTOR BENOIT

Campinas, 24 de maio de 2019.

EM MEMÓRIA DO PROF. FRANCISCO BENJAMIN DE SOUZA NETTO



Francisco Benjamin de Souza Netto, Dom Estevão, faleceu no dia 15 de Maio de 2019.

Padre beneditino, adotou na Igreja o nome de Dom Estevão. Recordamos passagem bíblica do “Novo Testamento”, no livro “Atos

dos apóstolos”, ali se lê: “Estevão, cheio de fé e de poder, fazia prodígios e grandes sinais entre o povo.”

Benjamin, Dom Estevão, morou boa parte da sua vida no Mosteiro de São Bento, no centro de SP, dedicando toda a sua existência à cultura, à educação, à pesquisa, à formação das novas gerações na direção humanista, preocupado em sinalizar caminhos para todos. Dirigiu, durante alguns anos, o Colégio de São Bento de SP, instituição tradicional na qual estudaram diversos célebres intelectuais brasileiros. Coordenou o curso de Filosofia no mesmo Mosteiro de São Bento. Lecionou na USP, na PUC, na Unesp, entre outras instituições.

A partir de 1986, ingressou no corpo docente do Departamento de Filosofia da Unicamp. Foi lá, em 1990, que passei a ter um contato mais constante com Benjamin. Tive essa sorte de conviver com ele, pois colaborou comigo na fundação do CPA, Centro do Pensamento Antigo, e em bancas de mestrado e doutorado. Foi assim que percebi toda a grandeza de sua

sabedoria e erudição, assim como a sua capacidade fantástica de nunca se afastar do pensamento contemporâneo, bem como, ainda, sua disponibilidade de sempre dialogar gentilmente com todos, nunca se afastando, apesar da sua erudição, das experiências mundanas.

Benjamin conhecia perfeitamente o grego clássico, era fluente em latim, lia nas principais línguas europeias; dominava perfeitamente a filosofia antiga pré-socrática e a clássica, o período helenístico, a obra de Alexandre de Afrodísia – grande comentador de Aristóteles –, era especialista em Santo Agostinho e conhecia assim os autores da patrística e filosofia medieval. Entretanto, dominava também boa parte da filosofia moderna e contemporânea, sendo leitor de Nietzsche, Marx e Heidegger, entre outros. Porém, toda essa enorme erudição não o afastava jamais das coisas cotidianas, das pessoas comuns, e, particularmente, dos jovens. Era capaz de recitar trechos clássicos em latim e, com a mesma facilidade, leveza e naturalidade, recordar a escalação de uma grande equipe de futebol que viu jogar na sua longa e bela vida. Vi, várias vezes, em suas arguições em bancas acadêmicas, Benjamin passar do assunto direto de uma tese, em geral de filosofia antiga ou medieval, à declinação da escalação de um time de futebol memorável. Os ouvintes pensavam que ele havia se perdido em sua arguição. Ledo engano: habilmente ele dava seus volteios mundanos e retornava rigorosamente ao ponto onde começara a digressão.

Em suma, as suas arguições eram de um brilho raro, perpassando diversos níveis da cultura, entrecruzando-os dialeticamente, de maneira exemplar. Tive a felicidade de conhecer Benjamin, de conversar longamente com ele, sempre aprendendo muito com a riqueza de sua rara personalidade. Certamente, nos seus últimos anos, percebia a sua amargura, amplamente justificada, diante dos rumos do Brasil e do mundo contemporâneo. Mas sua

Em memória...

amargura jamais quebrava seu ímpeto de melhorar os rumos da existência humana, procurando sinalizar caminhos. Assim, ainda que de maneira realista, percebia todas as dificuldades para realizar aquilo que seria a melhor das cidades, aquelas sonhadas nos *Diálogos* de Platão, nos textos de Santo Agostinho e de tantos outros filósofos exemplares que souberam sonhar, como ele, uma vida melhor e mais justa para todos.

Hector Benoit

Departamento de Filosofia – IFCH – Unicamp

A EMERGÊNCIA DO ANTIGO DISCURSO GRAMATICAL E A QUESTÃO DA “CORREÇÃO LINGÜÍSTICA” EM QUINTILIANO*

Marcos A. Pereira
DL/IEL/UNICAMP

“Quem fala não enuncia as regras que tornam o enunciado inteligível, entretanto, a gramática está presente em cada partícula do que dizemos.” D. Schöler (2000, p. 15 *et sq.*)

A LINGUAGEM COMO TEMA ANTIGO: GENERALIDADES

Foi decerto antiga a percepção, pelo homem, de que empregava sons articulados diferentes daqueles produzidos pelos animais no contato com outros homens, como antigas também são as disciplinas que tomaram a linguagem como “objeto de estudo”. Já em Homero (ca. séc. V a.C.), como lembra Neves (1987, p. 21), a linguagem figura como algo à parte. Dele, mas sobretudo, como é sabido, mesmo dos pré-socráticos até o advento

¹(*) Este ensaio representa, com várias modificações, o conteúdo do primeiro capítulo da tese inédita “O discurso gramatical antigo, seu reflexo em Quintiliano e sua repercussão: algumas questões”, defendida em abril de 2003 junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da FFLCH/USP (cf. Pereira, 2002). Agradeço ao colega Paulo Vasconcellos a leitura e sugestões oferecidas em diferentes momentos, parte das quais foram seguidas. Equívocos restantes são de nossa inteira responsabilidade.

Não se trata, neste momento, de revisar toda a vasta bibliografia das reflexões sobre a linguagem na Antiguidade. Em linhas gerais, porém, o tema será tratado aqui.

daquilo que conhecemos como filosofia grega – mais precisamente, da lógica ou dialética, especialmente aristotélica e estoica –, derivam as primeiras considerações ou especulações sobre a linguagem e sua natureza. Não se esqueçam, igualmente, disciplinas antigas como a própria música e a poética, que de uma forma ou de outra tomavam a linguagem – ou, antes, se se preferir, a língua grega – como “objeto de análise”, nem aquelas que constituem mais de perto o tema deste trabalho: a gramática e a retórica¹.

Sejam elas, pois, denominadas ‘ciências’ (*scientiae/epistémai*) ou ‘técnicas’ (*artes/tékhnai*), as disciplinas antigas de que aqui nos ocupamos em especial têm, nos termos de Desbordes (1989, p. 180), uma história que se poderia qualificar no mínimo de “exuberante”: não bastassem os textos-fonte que as tematizam, mesmo a literatura secundária sobre esses textos é gigantesca e, de uma forma ou de outra, ditada pelos interesses do momento em que se dá voz ao seu longo “mutismo” (Desbordes, 1989, p. 150). De fato, sem pensar que mesmo entre os antigos, como lembra a pesquisadora citada (Desbordes, 1989, p. 165), houve quem considerasse que a linguagem, por ser apenas meio, veículo de comunicação entre os homens, por exemplo, não merecia uma ciência especial que a tematizasse, os modernos escolhem, do leque de disciplinas que a tinham por objeto, aquela que ainda hoje recebe o nome de *gramática*.

Ora, delimitar tais áreas do saber antigo já nos traz sérios problemas: traduções como as que lhes damos não fazem senão decalcar significantes – como se isso fosse garantia de que estamos dizendo a mesma coisa que os antigos. Se, por um lado, como assinalam Baratin & Desbordes (1981, p. 72), esses termos “não são traduções, mas etiquetas que se julga corresponder a um significante, grego ou latino, bem preciso”² – repousando “sobre a ideia

² As traduções, salva outra indicação, são de nossa autoria.

bastante curiosa de que salvar o significante de um termo antigo permitiria manter sua particularidade no nível do significado” –, por outro, também é bom lembrar que “recusar-se a traduzir é recusar-se a admitir que esses textos signifiquem algo”.

A própria polissemia do termo *lógos*, um dos quais, para os antigos gregos, serviram para referir-se à linguagem, explicaria em parte e a um só tempo tanto a confusão muitas vezes criada por nossas “traduções” quanto a pluralidade de concepções e disciplinas a ela associadas. Em certo passo da *Institutio oratoria* lembrado por Vasconcelos (2000, p. 150, n. 146), por exemplo, no qual Quintiliano expõe sua visão do que seria a natureza da disciplina da qual era mestre, o autor refere-se ao *Górgias* platônico para afirmar:

Perguntado sobre o que versa a arte da retórica, Górgias responde: sobre os discursos (*peri lógous*). A discussão de Quintiliano é motivada aqui [II, 21, 1] pela ampla gama de significados do termo *lógos*, que pode significar desde palavra, fala ou discurso até argumento, razão ou pensamento (...). Precisamente esta polissemia do termo *lógos* permitiu, na Grécia, uma pluralidade de concepções acerca daquela arte da qual os *lógoi* eram objeto (...).

Uma constatação, pois, se impõe àquele que se debruça sobre os textos que tematizam as disciplinas ligadas à palavra na Antiguidade, assim grega como romana: se, por um lado, pensamento e linguagem são inseparáveis, por outro, a eloquência – ou, antes, a retórica –, no âmbito da qual se produz uma reflexão sobre a linguagem que diríamos “pragmática”, tem uma preocupação profunda e já evidentemente *social*. Como assinala Chiappetta (1997, p. 26), para escândalo dos modernos, entre os antigos, “retórica e

ética – também *política*³, lembraríamos – não se separam”. Também Baratin & Desbordes (1981, p. 49) fazem relevá-lo, no que se refere, particularmente, ao trabalho dos autores latinos, quando afirmam que “o projeto de fazer progredir o domínio dos conhecimentos científicos, criando ou reorganizando noções, é secundário entre os latinos, mais preocupados com problemas éticos”. Afirmam os mesmos autores:

Não se podendo separar o pensamento e a palavra, a eloquência é a mais alta atividade intelectual, na medida em que, sendo a mais elaborada forma da palavra, ela é a mais elaborada forma do pensamento. A eloquência é, portanto, o “coroamento” da filosofia, da qual ela é indissociável, e não uma técnica de manejo da palavra que serviria a apresentar o pensamento de modo brilhante. E, como a virtude é a mais alta qualidade do espírito – portanto, do pensamento –, o homem eloquente é, *a priori*, um homem virtuoso. (Baratin & Desbordes, 1981, p. 51)

As consequências dessa equiparação, no contexto que motivou a criação das disciplinas ligadas à palavra na Antiguidade, constitui exatamente um dos pontos que discutiremos brevemente aqui.

AESCRITAALFABÉTICAEASANTIGASDISCIPLINASDALINGUAGEM: BREVE CONSPPECTO

Para entender a relação entre as diversas disciplinas que, de uma forma ou de outra, tematizavam a linguagem na Antiguidade – e o conjunto não é exatamente o que se poderia qualificar de pequeno: *gramática, retórica*,

³ Em seu tratado sobre a disciplina, por exemplo, ao falar da “harmonia adequada à tenra idade” no contexto da educação que aí defende, Aristóteles (1342b 30) afirma: “são três os princípios que determinam a educação: o termo médio, o possível e o conveniente”. Como veremos, os três conceitos citados comparecem na preceitística retórica para referir-se ao discurso. (Cf. Aristóteles, 1998, p. 592 *et seq.*)

dialética ou lógica, poética, música e mesmo a *ética* ou *política* o fizeram –, seria preciso levar em conta o processo de constituição da escrita alfabética e seu impacto sobre a mentalidade grega e romana.

A gramática, de fato, disciplina que nos interessa mais de perto e tamanha importância assume a partir da época helenística, não apenas esteve de início ligada simplesmente à consideração (*i.e.* ao ensino) da linguagem escrita, como lembram vários autores, mas nasceu, efetivamente, apenas após a criação ou invenção da escrita alfabética, que lhe possibilitou mesmo a constituição (cf. Auroux, 1992, p. 20 *et seq.* e Baratin, 1989, p. 201 *et seq.*). Respondendo a interesses práticos bem definidos – mais precisamente, de início, para o registro de trocas comerciais (cf. Desbordes, 1989, p. 155), mas também de celebrações ritualísticas e eventos históricos –, a escrita alfabética implicou, evidentemente, um primeiro nível de análise da língua (cf. Desbordes, 1989, p. 155 e Robins, 1951, p. 13, n. 1), conforme já demonstram os mais antigos alfabetos conhecidos, como sejam o grego, o etrusco e o latino⁴.

Não é demais lembrar, por outro lado, que mesmo que seu desenvolvimento, desde as mais primitivas representações pictóricas, passando pelos hieróglifos e ideogramas, tenha implicado um lapso de tempo consideravelmente longo, o fato é que, uma vez surgida, a escrita – alfabética, sobretudo, para o que nos interessa⁵ – alterou definitivamente

⁴ Talvez apenas aqueles que, ainda hoje, trabalham com línguas ágrafas tenham uma imagem, ainda que pálida, melhor que a nossa sobre o fato de que é preciso uma notável capacidade de abstração e análise para depreender, sem informação prévia sobre uma língua, os segmentos que compõem a cadeia sonora da fala, a fim de se poder cogitar uma correspondência mais ou menos biunívoca entre o sinal gráfico que constitui uma letra e o som vocal correspondente que ela representa.

⁵ Veja-se, a esse respeito, o que afirma Auroux, por exemplo: “Contrariamente ao que sugere a etimologia, a pictografia não é uma escrita, é simplesmente uma pintura de coisas. (...) a história mostra-nos incontestavelmente que nas civilizações em que houve aparecimento de um saber linguístico (...), este nasceu indubitavelmente *depois* de a escrita ter sido uma técnica

a história humana porque alterou, conforme postula Ong (1988)⁶, a própria organização do pensamento e mesmo a representação humana do mundo. Não é de estranhar, portanto, que ela tenha assumido um papel preponderante nessa história, que principiou vários milênios antes de nossa era, assim como não deveria causar espécie que muito do que sempre se disse a respeito da linguagem ou das línguas tenha partido de uma consideração da escrita – verdadeiro monumento, assim, quiçá o principal, da evolução humana – ou a tenha levado em conta de uma forma ou de outra. Talvez pareça menos óbvio lembrar que, mesmo tendo ela ainda tamanha importância para nós, homens do século XXI, a escrita teve um papel incomensuravelmente maior para os antigos: afinal, ela serviu, como se disse, do registro de trocas comerciais ao de eventos religiosos e históricos, bem como ao daqueles textos que, para os antigos, ditavam mesmo as formas de agir e ser grego e romano, como é o caso, por exemplo, das antigas épicas, mas também de tudo aquilo que nos acostumamos a rotular de “literatura” greco-latina.⁷

Como, no entanto, uma disciplina que, de início, servia tão somente à escrita – como atesta seu próprio nome (*gramática*, do gr. *gramma*, lat. *littera*) –, passou a ter mais e mais importância para o mundo antigo, é algo que também pode ser explicado por um conjunto de fatores de natureza a um só tempo histórica e cultural – social, em suma –, mas também, não se

bem dominada. Para a história dos conhecimentos linguísticos, o *limiar da escrita* parece, pois, fundamental” (cf. Auroux, 1998, p. 65 *et sq.* e 76).

⁶ Como afirma o comentador de Ong, que resume a tese desse autor: “o pensamento e a expressão nas culturas orais são altamente organizados, mas de forma desconhecida para as pessoas acostumadas à cultura escrita e, muitas vezes, incompatíveis com ela. Está claro, hoje, que a cultura escrita transforma a consciência ao produzir padrões de pensamento que parecem óbvios e “naturais”, mas que só se tornam possíveis quando a mente projeta e internaliza a tecnologia da escrita”.

⁷ Não se esqueça também, é evidente, a própria codificação das normas do Direito Romano e a importância de seu significado político diante do antigo direito, transmitido oralmente e frequentemente manipulado pelos patrícios em seu favor...

pode esquecer, linguística. Por um lado, sabe-se como as línguas naturais, faladas por grupos humanos mais ou menos extensos, estão, como esses mesmos grupos, sujeitas à variação e à mudança, seja no que diz respeito ao espaço geográfico e à própria constituição dos grupos de falantes que as utilizam normalmente como veículo de comunicação – sujeitas a dialeção também por conta de uma diferenciação por faixa etária, sexo e nível social, por exemplo –, seja no que diz respeito ao tempo: um e outro fatores combinados explicam, muito simplesmente, por que já não falamos latim, mas também por que já não usamos o português da mesma forma que Machado ou Camões, ou mesmo por que é necessário que haja uma instituição escolar que procure garantir o emprego de uma mesma forma de língua de norte a sul do país, para ficarmos com exemplos mais próximos. Para voltar a tratar de algo bem mais distante no tempo, por outro lado, é preciso lembrar o gigantesco empreendimento representado pelas conquistas de Alexandre – mas também, mais tarde, aquelas efetivadas pelos romanos –, que expandiu imensamente o império helênico, levando o grego para regiões muito afastadas de seu território original. Falado por populações não gregas – como ocorreu posteriormente com o latim –, é natural que o idioma de Homero, Platão e Aristóteles, já não uniforme, resultasse em formas consideradas estranhas – ou, antes, estrangeiras, “bárbaras” – para seus falantes “originais”, especialmente aqueles já então encarregados do estudo da escrita e do trato com o imenso conjunto de textos que, no século III a.C., haviam sobrevivido e constituíam o cabedal de conhecimentos ensinados nas incipientes “escolas” do mundo antigo, os quais sempre serviram, mais que de monumentos “literários”, de verdadeiros guias no que diz respeito ao que era ser grego e, depois, também romano, como já dito aqui.

Se, portanto, Alexandre provocou a unificação do mundo grego e ensinou, com isso, a busca de uma língua comum – a *koiné* –, também contribuiu para que se aprofundasse a visão das diferenças entre a nova língua e o idioma dos grandes autores do passado grego, tanto poetas quanto prosadores de modo geral. Embora fosse esta última, no entanto, que se tomaria a partir de então como modelo, a língua comum – que serviria mesmo, mais tarde, à expressão de uma nova religião, o Cristianismo – não depunha contra o fato de que se estava ainda diante de uma forma de língua grega: como já ocorrera antes com a variedade de dialetos atestada no mundo grego, a percepção de que a língua era diversificada mas uma fez somente reclamar um esforço de preservar uma sua forma tomada como referência. Como lembra Lyons (1979), mas também Casevitz & Charpin (1983, p. 51 *et sq.*), em que pese o anacronismo:

(...) a norma na gramática grega, nascida do sentimento de unidade da língua apesar de sua diversidade, e de uma certa consciência de sua regularidade, desenvolveu-se num esforço pedagógico de fixar a língua num certo estado de pureza e de permitir o estudo dos escritores da “*belle époque*”.

Gramática e *filologia*, assim, disciplinas e atividades que de início diferiam – a primeira identificada com o ensino da escrita, a segunda com a preservação dos textos antigos –, passam a caminhar juntas em benefício da primeira no momento em que o gramático, mais e mais capacitado a lidar com os textos e avaliá-los – na exata medida em que devia cuidar de sua leitura apropriada, mas também de sua exegese, correção e julgamento, para citar as etapas tradicionais de seu antigo trabalho (cf. Pereira, 2006, p. 64 *et sq.*) –, apropriou-se dessa forma de saber e jamais procurou renunciar a ela. Influenciada, segundo Baratin (1989, p. 224), pela dialética estoica, a

filologia alexandrina, progressivamente identificada com a gramática, migra de um viés etimológico – interessado em analisar a correspondência entre a palavra e o que ela representava, ou, como demonstra seu próprio nome, em revelar o “verdadeiro” sentido (na origem) das palavras, oculto por trás de sua forma (atual dada) –, para um outro, mais caracteristicamente gramatical, ao ocupar-se das partes do discurso, tendo antes passado pela consideração do texto. Nos termos de Coradini (1999, p. 28), em sua tese sobre o gramático latino Varrão: “Decaindo o interesse pela etimologia, emigrou-se, agora por influência dos eruditos alexandrinos, para o campo propriamente gramatical, sincrônico e analógico, sob a forma da crítica textual, da morfologia e da sintaxe do texto vigente.”

Embora em grau talvez diferente, portanto, também os latinos precisariam depois de assistência na leitura dos textos: sua língua, levada para regiões distantes de Roma, até mesmo aí mostrava sinais de que se estava alterando com o passar do tempo, dado o grande número de estrangeiros que, especialmente a partir do século I a.C., passaram a aportar em solo romano, como lembra Rawson (1985, p. 119)⁸, mas também Carcopino (1987). Com

⁸ A autora aponta, ainda, outras razões para o interesse romano pela gramática. Com certo modo enviesado de ver a história que procura descrever, afirma ela no passo citado: “A educação de toda criança romana, que fosse além de meramente aprender a ler, era baseada na *grammatica*, de modo que não é de surpreender que interesses e procedimentos “gramaticais” penetrassem cada área da atividade intelectual. Mas havia talvez três razões pelas quais o estudo da linguagem despertou aí tão grande interesse. A primeira foi que a linguagem era um tema bastante empolgante no mundo grego, onde grandes avanços se haviam feito e ainda faziam, e distintos estudiosos gregos trabalhavam em Roma, tais como Tiranião e (...) Filóxeno. A segunda é que os romanos, tradicionalistas, necessitavam de auxílio na compreensão de todo tipo de documentos antigos, e frequentemente o encontravam na etimologia e na derivação, enquanto o hábito grego de colecionar glosas também foi, obviamente, útil. A terceira é que o latim ainda não estava à altura de todas as novas tarefas a ele impostas, e estava, além disso, mudando rapidamente; surgiram debates sobre a maneira correta de escrevê-lo e pronunciá-lo, e como protegê-lo de influências rústicas ou estrangeiras, causadas pelo enorme influxo de novos habitantes na cidade, alguns dos quais falavam variedades não-metropolitanas de latim e outras línguas estrangeiras, mais comumente o grego.” Cf. ainda Benedicto (2013) sobre a dialeção do latim no período.

isso, repete-se para os romanos o que já ocorrera com os gregos dois séculos antes, como lembra Baratin (1989, p. 201 *et sq.*): manuscritos de um mesmo texto tinham versões diferentes e reclamavam explicação e análise. Estava, com isso, criado o ambiente propício para o desenvolvimento da disciplina gramatical, como tradicionalmente a entendemos, e que agora procuraremos explicitar em maior detalhe, mas de modo ainda abreviado.

AS ANTIGAS DISCIPLINAS DA PALAVRA: RELAÇÕES E SEPARAÇÃO DOS RESPECTIVOS DOMÍNIOS

A correlação entre as disciplinas ligadas direta ou indiretamente à palavra na Antiguidade reflete uma história complexa e com diversos meandros, autores, épocas, lugares, interesses e desdobramentos que são difíceis de aquilatar de modo sucinto em sua totalidade. Longe disso, pretendemos apenas sinalizar alguns pontos que nos parecem interessar, ainda que a voos de pássaro e de modo não muito linear, a um trabalho de análise da constituição daquelas disciplinas. Tal correlação, de qualquer modo, embora talvez não nos pareça imediatamente óbvia, é certa, como apontam vários autores modernos, nos quais nos basearemos aqui. Vasconcelos (2000, p. 132), por exemplo, chama atenção para o fato:

Aristóteles “afirma que a retórica é paralela da dialética e da ética, esta última podendo ser chamada também de política. A correlação com a dialética explica-se pelo fato de ambas não terem objeto específico e serem apenas “faculdades de subministrar razões” (...). A correlação com a ética se dá pelo fato de a retórica também estudar os caracteres e as paixões dos ouvintes (...), assunto próprio da ética.

Desbordes (1989, p. 182), por sua vez, considera como a dialética, no contexto da antiga oratória, “como ciência do raciocínio, não é senão uma auxiliar da retórica, que deve também controlar as formas abstratas dos conteúdos do pensamento”. De modo semelhante, Baratin & Desbordes (1981, p. 52), falando sobre Cícero, afirmam:

A concepção ciceroniana implica um certo modo de considerar as relações da gramática, da dialética e da retórica. A gramática aparece como uma disciplina subalterna: ela define o correto manejo da língua, mas não é fundamental senão porque é elementar. (...) a gramática permite que se tenha um conhecimento elementar da língua e de sua organização específica, a dialética permite estabelecer uma argumentação sobre bases seguras, mas apenas a retórica dá acesso a essa realização efetiva de um pensamento elaborado que é a eloquência.

Noutro lugar, o mesmo Baratin (1989, p. 218) lembra como para Cícero a dialética estoica, aquela conhecida em particular pelos romanos, embora útil ao seu orador, constituiria também uma disciplina “menor”:

(...) Cícero a coloca em lugar secundário, considerando que ela não tem utilidade senão quando pode auxiliar o orador a encontrar e organizar os argumentos dos quais tem necessidade quando deve provar algo. (...) É (...) a dialética estoica que os romanos conheceram primeiro. Tal era a inspiração do primeiro tratado latino a ter abordado o assunto, o *Commentarium de proloquiis*, composto por Élio Estilão, em seguimento à sua estada em Rodes de 100 a 98, e hoje desaparecido.⁹

⁹ Mas o ancestral dos tratados de gramática, na tradição ocidental, segundo Baratin (1989, p. 197), seria o *Tékhnē peri phonês*, “Tratado do som vocal”, do estoico Diógenes de Babilônia.

Desbordes (1989, p. 151 *et sq.*) também lembra, de maneira otimista, como a dialética, que normalmente qualificamos de lógica estoica, quis ser uma espécie de teoria geral da linguagem, também objeto de outras disciplinas:

Parece (...) que se renuncia pouco a pouco a medir os saberes antigos a partir das ciências modernas, e que se esforça por levar em conta, tanto quanto possível, as visões antigas em matéria de divisão das ciências. Ainda que haja na Antiguidade tentativas totalizadoras que visam constituir uma ciência global da linguagem (é o caso, espetacular, da “lógica” dos estoicos), reconhece-se aí, geralmente, que a linguagem é matéria comum de muitas ciências ou disciplinas. Três dessas disciplinas, em particular, terminarão por dividir quase todo o domínio: a *dialética*, que trata dos enunciados em sua relação com os objetos que se pensa representar, e que deseja permitir distinguir o verdadeiro do falso; a *retórica*, que estuda os meios de persuasão pela palavra e visa, portanto, nos enunciados, os efeitos que são suscetíveis de se produzir sobre os ouvintes; a *gramática*, que é a ciência dos enunciados “neles mesmos”, se se pode dizer, a uma só vez conhecimento dos conteúdos e análise dos elementos de expressão. Essas três disciplinas, que formarão o *trivium* dos medievais, não caíram do céu de todo prontas, evidentemente, mas se constituíram progressivamente a partir do fim do século V a.C. (em suma, na época dos sofistas), para encontrar seu ponto de equilíbrio e de delimitações recíprocas próximo do século I a.C.

Baratin (1989, p. 186 *et sq.*), por sua vez, que aqui citamos *in extenso*, especifica em detalhe o trabalho da dialética frente à gramática, dela derivada:

A exegese contemporânea admite que a constituição, o desenvolvimento e os caracteres de um domínio *gramatical* na Antiguidade clássica estão intimamente ligados à existência do domínio preexistente da *dialética* – notadamente a partir do antigo Estoicismo. Esta questão constitui um dos pontos cruciais da história da análise linguística na Antiguidade. (...) A dialética aristotélica consiste (...) em elaborar argumentos a partir de não importa qual premissa. (...) A coerência e a unidade dessa progressão não são apresentadas explicitamente na obra mesma de Aristóteles. Não é senão secundária e progressivamente que um efeito de unidade foi obtido, sob a forma de *Organon*. Considera-se que essa reunião de textos distintos responde a um plano sistemático, que se desenvolve do simples ao complexo em função de uma escala de objetos lógicos: conceito, juízo, raciocínio (...) – o instrumento privilegiado do raciocínio, o silogismo, sendo então descrito em sua natureza essencial (...), depois em suas diversas especificações (...). Reteremos aqui alguns aspectos onde aparece, da maneira mais evidente, que a teoria dialética é um modo específico de análise da linguagem. A este respeito, o ponto central é a análise da predicação. O *kategórema* (predicado) é, etimologicamente, o que é “dito a propósito de”. Ele faz par mais frequentemente com o *hupokeímenon* ou sujeito, literalmente “o que é colocado na base” na relação predicativa. Todavia, em certas passagens, o predicado é dito de uma “coisa” (*prâgma*): a estrutura do predicado é sempre (e evidentemente) visada numa perspectiva intra-linguística, mas a relação do predicado com, digamos, seu ponto de referência, é variável (e nem sempre clara). O que se chama de “sujeito” em Aristóteles é, portanto, sem maior precisão, aquilo a propósito do qual o predicado é enunciado. Na sua *Topica*, Aristóteles analisa as relações entre sujeito e predicado de modo a cercar e definir as quatro noções de base que formam a grade deste repertório de lugares, e que são conhecidos sob o nome de predicáveis: em relação ao sujeito,

o predicado é a expressão de um acidente, de um gênero, de uma propriedade ou de uma definição. Esta análise se precisa e se completa nas *Categorias*, por meio de uma apresentação das leis que regem a predicação “no absoluto”, poder-se-ia dizer (...). O propósito de Aristóteles é então, com efeito, determinar os principais tipos de significações nas quais se repartem os predicados. O passo seguido consiste em definir que todo termo significando uma coisa, significa ou bem um ser (uma essência: homem, cavalo), ou bem um modo de ser (um acidente); estes modos de ser podem eles próprios significar “a quantidade, a qualidade, a relação, o lugar, o tempo, a situação absoluta, a situação relativa, o ato efetuado, o ato sofrido”. (...) O que faz a dificuldade desta análise é que ela se desdobra numa reflexão sobre a relação entre as coisas e sua denominação.

Em Vasconcelos (2000, p. 141, n. 124; p. 148, n. 138), encontramos um paralelo entre as concepções aristotélica e estoica de dialética, bem como uma delimitação dos domínios desta e da retórica:

(...) é Aristóteles quem estabelece uma correlação entre dialética e retórica. Segundo ele, a semelhança genérica entre as duas assenta-se no fato de ambas serem “faculdades de apresentar razões” que não se limitam a nenhum objeto particular (...). A diferença específica entre uma e outra, segundo Aristóteles, é que a dialética opera com o silogismo e a indução e a retórica com o entimema, ou silogismo aparente, e o exemplo (...). Os estoicos viram na dialética e na retórica as duas disciplinas filosóficas que compunham a ciência do discurso racional, isto é, a lógica (...), constituindo-as, pois, como duas espécies do mesmo saber.

A dialética e a retórica foram consideradas virtudes pelos estoicos: a primeira sendo “a ciência de disputar retamente por meio de perguntas e respostas”, e a retórica sendo “a ciência de falar bem num discurso expositivo”. Daí a respectiva denominação de discurso entrecortado e discurso ininterrupto.

Falando sobre a dialética estoica e comparando-a à aristotélica, Baratin (1989, p. 192 *et sq.*) dirá:

Sobre dois pontos essenciais, ela (a dialética estoica) representa o exato contraponto daquela de Aristóteles: a relação entre dialética e filosofia, e a unidade da teoria dialética. Estas duas diferenças são tão importantes que é em função da dialética estoica que se considera ter-se constituído a gramática sistemática. (...) A teoria estoica da dialética se dirige, (...) sucessivamente: ao *significante* (“semaînon”, particípio presente ativo substantivado do verbo *semaînein*, “significar”) e ao *significado* (*semainómenon*, particípio presente passivo do mesmo verbo). Tais são as duas seções principais da teoria dialética. O campo foi, portanto, maciçamente estendido: sob o nome de dialética, os estoicos pretendem descrever o conjunto de instrumentos e de mecanismos que organizam a linguagem e que regem suas relações com o mundo descrito, *i.e.* o conjunto dos instrumentos e as regras que permitem falar com exatidão da realidade. (...) O *significante* é recortado segundo três realizações possíveis: *phoné*, *léxis*, *lógos*. A primeira, *phoné* ou “voz”, não é *a priori* nem articulada nem portadora de significação, e compreende, portanto, a voz animal e a voz humana: é simplesmente o *som vocal*. A segunda, *léxis*, é caracterizada pelo fato de ser articulada e, portanto, suscetível de apresentação sob forma escrita, mas não é *a priori* portadora de significação: é o *som vocal articulado*. Enfim, *lógos* é duplamente caracterizado pelo fato de ser articulado e

portador de significação: é o significante enquanto *enunciado*. (...) Assim, segundo o ponto de vista, os estoicos falam de conteúdo de pensamento (*prâgma*), quando este é considerado independentemente de sua incorporação num significante, de enunciável (*lékton*), enquanto esse conteúdo de pensamento é o conteúdo virtual do enunciado, de significado, enfim (*semainómenon*), quando o conteúdo de pensamento se realiza no enunciado, *i.e.* quando ele é incorporado num significante. A análise se concentra sobre o enunciado: é unicamente em seu nível que se realiza a junção do significante e do significado. (...) É em função dessa concepção totalitária da dialética estoica que se fez ideia de uma origem estoica da descrição gramatical sob sua forma sistemática: a descrição gramatical seria uma porção, isolada e tornada autônoma, da dialética estoica.

Aquilo a que comumente denominamos lógica *i.e.* dialética estoica se especializa, assim, na investigação do enunciado e dos níveis maiores, não menores, que ele. Ou, nos termos de Baratin (1989, p. 223): “A evolução da dialética estoica é, portanto dupla: limitação da análise unicamente ao significado, mas extensão dessa análise do significado para além do quadro do enunciado”. Daí, como aponta o autor, a notável diferença entre a gramática, que se reservou a análise da palavra, e a dialética:

(...) É de observar, com efeito, que as noções de sujeito e predicado, que aparecem em Aristóteles e se mantêm a seguir no domínio dialético, não sejam absolutamente utilizadas pelos gramáticos, incluindo-se aí aqueles que se fixam o objetivo de descrever a sintaxe. É que essas noções relevam da dialética, não da gramática. (cf. Baratin, 1989, p. 230).

Desbordes (1989, p. 170) assim aponta a tradicional diferença entre retórica e dialética: “A dialética trata de proposições gerais, e a retórica de

proposições particulares, o que se especificará mais tarde em uma oposição entre a *tese* e a *hipótese*". Nesses termos, a autora parece estar de acordo com Mates (1985, p. 13), que afirma distinguir-se a lógica estoica da aristotélica por ser a primeira uma lógica 'de proposições', enquanto a segunda o seria 'de classes'. Baratin (1989, p. 191) completa a definição dada por Desbordes: "A dialética tem por objeto específico os enunciados verdadeiros ou falsos. A retórica e a poética têm por encargo os demais enunciados, *i.e.* os enunciados não assertivos".

O mesmo Baratin (1989, p. 218), ainda, assinala um fato interessante:

É o produto desse conjunto compósito (certamente, com muitas variantes diferentes, segundo as épocas e os autores) que leva o nome de dialética em Marciano Capela (no século V) ou Cassiodoro (no século VI) e que, recebida sob esta forma pela Idade Média, representa a base da lógica clássica, ou lógica formal, *i.e.* o conjunto de princípios e de regras de dedução que governa o raciocínio científico.

De maior interesse ainda, segundo o mesmo autor (cf. Baratin, 1989, pp. 218, 222 *et sq.*), em seu ensaio sobre a antiga dialética:

Por comparação com os outros tratados de dialética, este texto [= o *De dialectica* de Agostinho] é aquele que mais se aproxima das concepções do antigo Estoicismo, e que, corolariamente, apresenta menos convergências com a dialética aristotélica. Agostinho, como tudo parece indicar, inspirou-se num tratado de dialética de Varrão: à época deste último, a dialética dominante era a dialética estoica.

De fato, em seu trabalho sobre o mais conhecido dos gramáticos latinos, Coradini (1999, p. 113) supõe que "(...) os livros da segunda metade

da obra [*De lingua Latina*, de Varrão] devessem tratar de uma pseudo-sintaxe à maneira estoica, ou, pelo menos, de uma lógica formal da linguagem, dada ainda a preponderância do campo da dialética sobre o da gramática, ciência nova”. Segundo o autor (Coradini, 1999, p. 128, n. 180), ademais, Varrão, que seria “o primeiro gramático latino ‘profissional’ de que se tem notícia”, teria sido “o primeiro a utilizar a terminologia gramatical latina, que, aliás, procurou manter reduzida ao mínimo”. E completa: “Por se tratar de uma fase em que Varrão, entre outros, buscava a consolidação da gramática, cumpre não esperar do erudito reatino a (relativa) precisão terminológica gramatical de hoje, resultante de séculos de reflexão”. De qualquer modo, é preciso reconhecer, com Coradini (1999, p. 137): “Quase sem parâmetros pré-existentes, sem convenção ou consenso romano a respeito da nomenclatura gramatical latina, Varrão erigiu de forma pioneira seu *opus magnum* gramatical, o *De lingua Latina*”.

Mas é a abordagem gramatical de outro autor latino, muito posterior a Varrão, que Baratin (1989, p. 198) considera mais próxima daquela levada a efeito pelo antigo Estoicismo: Donato, autor do século IV de nossa era que, juntamente com Prisciano (séc. VI), constituem os importantes pilares em que assenta a tradição gramatical do Ocidente.

Tendo, pois, tomado o significado como objeto de análise, estendendo-o mesmo para além do quadro do enunciado, como assinala Baratin, a dialética estoica contém como orientações principais aquelas que encontramos em Agostinho. Falando da educação da criança, este último afirma:

“Que ela comece por aprender o sentido das palavras, sua natureza, suas diferentes categorias, seja de palavras simples ou compostas, depois os diferentes tipos de enunciados, permitindo o método julgar o verdadeiro e o falso, a conclusão resultante de cada ponto; o que é coerente e o que é contraditório; a

maneira de analisar e explicar as ambiguidades que abundam na linguagem”. (cf. Baratin, 1989, p. 223)

Mas é no conceito de *signo* de Agostinho que ficaria patente a repartição das funções daquela disciplina e da gramática. Citando-o, afirma Baratin (1989, p. 226):

“(…) a palavra é, para cada coisa, um signo que, enunciado pelo locutor, pode ser compreendido pelo ouvinte”. O signo é, ele mesmo, definido nesta mesma passagem como sendo “aquilo que, apresentando-se como tal à percepção sensível, apresenta também algo à percepção intelectual” (...). Esta concepção do signo é o último efeito de uma tendência da dialética a se especializar como estudo do *sentido*, isolando-se a gramática no estudo das *formas* [da língua].

Quanto à terceira das mais conhecidas disciplinas ligadas à palavra na Antiguidade, a retórica, poderíamos resumir seu percurso, num primeiro momento, lembrando o que afirma Chiappetta (1997, p. 413):

A Retórica formulou-se, inicialmente, como técnica de elaboração do discurso judiciário. Com o tempo, sua formalização foi englobando outros tipos de discurso e, no período helenístico, passou a abranger toda forma de discurso ordenado. Passou a discutir como produzi-los e, a partir disso, como recebê-los, ouvindo ou lendo. Portanto, a oposição entre oral e escrito talvez não seja a mais adequada para distinguir o discurso retórico do não retórico. Em Latim, a distinção importante parece ser a existente entre a ação de *loqui* e a de *dicere*, a *ratio dicendi* englobando o método de qualquer discurso ordenado.

Colson (1924, p. xxx), por sua vez, na edição por ele feita do primeiro livro da *Institutio oratoria*, apresenta-nos a seguinte distinção entre aquela

disciplina e a gramática:

(...) a 'Encyclopaedia' [nome que recobre o conjunto dos saberes antigos no que diz respeito a sua pedagogia], como um todo, não era um sistema educacional, mas apenas a soma das coisas que se esperava que um homem educado conhecesse. Pode-se acrescentar (...) que suas partes mais importantes, 'grammatice' e 'rhetorice', não se encontravam originalmente na relação que encontramos na época de Quintiliano. 'Grammatice' era, originalmente, um estudo de literatura, e seu objetivo era preservar o conhecimento e a compreensão dos escritores gregos clássicos; a retórica era a arte de usar a linguagem de modo eficiente. Sentiu-se, porém, desde o início, que certo conhecimento da natureza das palavras que compõem um livro era necessário para a compreensão do livro. Ademais, como a língua grega decaiu ou pareceu decair segundo o padrão dos clássicos, ganhou terreno a ideia de que uma das funções da 'grammatice' era preservar as leis da fala correta. A combinação dessas duas ideias pouco a pouco transformou a antiga visão da 'grammatice', até que, por fim, o que chamamos 'gramática' acabou englobando a literatura. Enquanto, originalmente, a gramática havia sido mero auxiliar na compreensão das obras, por fim os livros se tornaram pouco mais que o depósito ao qual o gramático se dirigia para seus fatos. No tempo de Quintiliano, encontramos esse processo a meio caminho: 'grammatice' se divide em 'recte loquendi scientia' e 'enarratio poetarum'. Essas duas se mantêm bem distintas, e a balança se mantém suficientemente em equilíbrio. Mas o fato de a 'ars recte loquendi' ter se elevado para constituir metade do campo de estudo inteiro já produzia algumas consequências importantes. Ela mudou a relação da 'grammatice' com a retórica. Enquanto, originalmente, as duas eram estudadas concorrentemente, a visão de que a primeira propiciava a 'ars recte loquendi', a última a 'ars bene dicendi', fez da primeira um estudo preliminar, e da outra um

estudo secundário. Os meninos eram enviados ao 'grammaticus' primeiro e para o 'rhetor' mais tarde, e, na época de Quintiliano, se não antes, o 'grammaticus' é um profissional inferior, menos bem pago e de *status* social mais baixo. E a essa subordinação da 'grammaticae' à retórica podemos talvez fazer remontar um dos fatos mais importantes na educação romana. 'Grammaticae' tinha originalmente incluído em seu campo tanto a prosa quanto a poesia. Ela havia sido o estudo dos *poietai kai sungrapheis* [= poetas e prosadores]. Mas se a escola gramatical era apenas preliminar à de retórica, onde a prosa necessariamente era estudada em especial, seguiu-se que o 'grammaticus' faria bem em restringir-se aos poetas. De qualquer forma, essa parece ter sido a prática geral, se não universal, nas escolas romanas.

Mas Baratin & Desbordes (1981, p. 56 *et sq.*), focalizando em especial o pensamento "linguístico" antigo, lembram como a gramática está, na verdade, na base dos conhecimentos da Antiguidade, dos sofistas a Isidoro:

A gramática se apresenta até o fim da Antiguidade sob os dois aspectos fundamentais que ela tem a partir do período alexandrino: o ensino gramatical propriamente dito e a descrição da língua como sistema. Ela é geralmente definida pelos gramáticos latinos como "ciência da interpretação dos textos e sistema metódico da correção ortográfica e linguística". Como ensinamento, a gramática conserva seus traços originais: leitura expressiva e escrita, explicação das palavras, interpretação dos textos etc., o que dá lugar, desde a época republicana, a numerosas monografias e comentários de textos. Todavia, contrariamente à perspectiva ciceroniana, esse aspecto da gramática aparece rapidamente como sendo a uma só vez a origem e o fundamento não apenas da educação mas da cultura, o que seu lugar inicial na ordem das disciplinas não basta para explicar. Esse estatuto se prende à ideia de que quem sabe

explicar as palavras sabe explicar o mundo: a gramática torna-se, assim, um ensino privilegiado e universal de conhecimentos, pois ela não é apenas um ensino de base, elementar, mas também, pelo viés da etimologia, o fundamento de todos os outros conhecimentos. Toda forma de erudição, a partir dessa época, passa necessariamente pela gramática assim entendida e torna-se uma espécie de saber comum a todos os saberes. Nessa perspectiva, a gramática é a concentração de todas essas pequenas curiosidades que a língua contém e das quais um espírito imaginativo pode tirar toda sorte de conclusões sobre toda sorte de coisas. Essa tradição é muito antiga – não há nada de verdadeiramente mais antigo –, e é nesse quadro, sem dúvida, que se situavam as reflexões dos sofistas gregos sobre este ou aquele aspecto particular da língua grega. Essa tradição desembocará, no extremo fim da latinidade, à suma enciclopédica de Isidoro de Sevilha: as *Origens*.

Também Vasconcelos (2000, p. 13) lembra como o modo de apropriação do saber propiciado pelo ensino dos sofistas implicava o estudo da gramática:

O treinamento e o ensino sofísticos consistiam não no aprendizado de conteúdos especializados, mas sim numa melhora, através de exercícios repetidos, de disposições preexistentes. Seu saber não deve ser entendido segundo uma concepção platônica. Não se trata de uma fundamentação do que se sabe, mas de uma recepção essencialmente conservadora de padrões aprendidos por exercitação, as eventuais modificações devendo ser introduzidas sempre sobre esta base. Note-se que o modelo de apropriação deste saber era, para os sofistas, o aprendizado da língua materna.

Como reconhece alhures, porém, o próprio Baratin (1989, p. 186), afirmando algo sobre o qual vimos insistindo aqui, “é correntemente admitido

pela exegese contemporânea [que] (...) a constituição, o desenvolvimento e as características de um domínio *gramatical* na Antiguidade clássica estão intimamente ligados à existência do domínio preexistente da *dialética* – notadamente, a partir do antigo Estoicismo”. E conclui: “Essa questão constitui um dos pontos cruciais da história da análise linguística na Antiguidade”.

Ora, também é possível encontrar, como vimos, uma reflexão sobre as propriedades da língua (ou da linguagem) noutros domínios, cada um dos quais a reivindica para si como objeto de estudo. É o que lembra, por exemplo, Desbordes (1989, p. 160 *et sq.*), quando afirma:

Nota-se (...) que, pouco antes do tempo de Platão, aparece uma disciplina autônoma, a *tékhne grammatiké* (ciência das letras), mas que Arquitas, um pitagórico contemporâneo e amigo de Platão, sustentava que a *grammatiké* não era senão uma parte da *mousiké*. A *grammatiké* é o aprendizado elementar da leitura e da escrita. A *mousiké* tinha esse aprendizado a seu encargo, talvez a título de terceiro termo da tríade musical, o “falado”, (...) o texto separado do ritmo e da melodia. A emancipação da *grammatiké* deve corresponder a uma extensão do ensino elementar, mas também a uma nova consideração do texto. Não é preciso, absolutamente, imaginar um mundo grego inteiramente alfabetizado desde a invenção do alfabeto. Ao contrário, a escrita, talvez criada simplesmente para instrumento do comércio, foi durante muito tempo utilizada sobretudo como uma espécie de *aide-mémoire*, na transcrição de enunciados já existentes e conhecidos daqueles que os empregavam. No século V a.C., seu emprego se difunde um pouco e ela começa a servir à composição e à conservação de textos em prosa (...). A alfabetização faz nascer a instituição escolar no século V, mas não se torna verdadeiramente geral senão no século IV. A aparição da *grammatiké* na virada dos séculos V e IV deve ser uma consequência dessa evolução: decifram-se, a partir daí, os

textos desconhecidos, em vez de se contentar com “reconhecer” um texto que se sabe já de cor (é o sentido etimológico de *anagnórskein*, “ler” [...]); dissociam-se os textos poéticos de sua melodia e leem-se textos em prosa sem se deixar levar por seu ritmo, apenas para conhecer-lhes o sentido. Em suma, o mestre-escola, o *grammatistés* que ensina a ler nessas condições, pode ter algum papel na tematização do esquema letra-sílaba-palavra-enunciado... É, em todo caso, um esquema que articulará toda a gramática, tornada ciência da língua, até o final da Antiguidade, com consequências importantes: assimilação da produção dos enunciados à leitura e visão da língua como jogo de construção a partir de elementos predeterminados.

Progressivamente, como exigência da posteridade, que reclamou a separação das antigas disciplinas ligadas à palavra, estas foram se fechando e evoluindo separadamente em seus respectivos domínios. Como afirma Baratin (1989, p. 228):

O desenvolvimento da gramática e da dialética como domínios autônomos teve por consequência o estabelecimento, entre essas disciplinas, de fronteiras mais e mais estanques. Longe de se beneficiar cada uma dessas disciplinas das abordagens de outra, elas, ao contrário, como que se entrincheiraram nos cercados de sua especialidade.

NATUREZA DA GRAMÁTICA ANTIGA: O ENSINO GRAMATICAL E A QUESTÃO DA CORREÇÃO

Que a gramática apenas surge num momento em que, tendo sido inventada a escrita, fica propiciada aos antigos, mais do que nunca, a atividade metalinguística, é fato que já conhecemos. Para entender a forma

tomada pela disciplina entre os antigos, entretanto, é preciso focalizar um outro tipo de atividade, indissociavelmente ligada à escrita: o seu ensino, envolvido e confundido com o ensino das línguas.

De fato, como há mais de cem anos lembrava Colson (1914, p. 36), “a verdade é que a história da gramática foi de algum modo influenciada por considerações pedagógicas – isto é, por considerações do que é, para o professor, fácil ou conveniente ensinar – mais do que pela ordem natural e pelo real valor das coisas estudadas”. Noutros termos, ensinar a escrever é ensinar a refletir sobre a língua, e esse ensino, partindo do antigo pressuposto de que fala e escrita são apenas duas faces da mesma moeda – como demonstra, entre outros, o próprio Aristóteles, para quem a escrita era a representação da fala, assim como esta o era do pensamento¹⁰ –, mais e mais se encaminhou para a questão da *correção*. Não apenas a escrita é o registro da multifacetada atividade da fala, mas deve ser fidedigno espelho daquilo que, na visão antiga, representa uma língua.

Ainda que, segundo Baratin & Desbordes (1981, p. 56 *et sq.*), “se apresente a gramática, até o final da Antiguidade, sob os dois aspectos fundamentais que ela tem a partir do período alexandrino: o ensino gramatical propriamente dito e a descrição da língua como sistema”, a ponto de ser “definida pelos gramáticos latinos como ‘ciência da interpretação dos textos e sistema metódico da correção ortográfica e linguística’”, ela é, fundamentalmente, uma *disciplina*, presa à atividade de ensino da escrita. De fato, como lembra noutra parte um daqueles autores (cf. Baratin, 1989, p. 203 *et sq.*), analisando o conjunto de textos antigos que tematizam a gramática, os estoicos forneceram mesmo as categorias necessárias para atender à *correção*:

¹⁰ De fato, em seu *Da interpretação*, afirma Aristóteles: “A fala é a representação das experiências da mente e a escrita é a representação da fala” (cf. Robins, 1983, p. 15).

Ressalta desses textos que a gramática tem por objeto a sistematização dos problemas de correção. Para poder tratá-los de modo aceitável, a gramática deve proceder a uma análise da língua que realce os elementos que a constituem e suas variações. Donde, como plano, uma primeira parte sobre os elementos (letras, sílabas, categorias de palavras) e uma segunda sobre a correção, *i.e.* sobre os critérios que permitem estabelecê-la e, corolariamente, sobre os problemas dos quais pode fazer objeto, isto é, as faltas. Eis qual era a estrutura dessa descrição gramatical técnica em sua origem. Sem dúvida, os elementos dessa descrição, em seus detalhes, não nasceram do nada: cada um procedia, com toda certeza, das experiências da gramática alexandrina, e amiúde, além disso, das definições teóricas apresentadas pelos estoicos no quadro de sua dialética. Não se deve nem desprezar nem supervalorizar essa abordagem. Simplesmente, não se pode julgá-la senão detalhe por detalhe, e não sobre um conjunto ou sobre um princípio, uma vez que os gramáticos não se deixaram impressionar pela estrutura de conjunto da descrição estoica e por sua coerência própria. Eles incontestavelmente emprestaram aos estoicos definições, categorias, concepções, mas adaptaram-nas às exigências específicas de sua própria descrição.

Ora, vários autores, tanto latinos como gregos, trataram da correção antes de Quintiliano, como lembra noutro passo – o que nos parece de suma importância – ainda o mesmo Baratin (1989, p. 212 *et sq.*) quando afirma que tais “estudos da correção são atestados desde o primeiro século antes de nossa era. Entre os textos latinos, citemos de início o capítulo de Quintiliano sobre a *latinitas* (I, 6). Antes dele, sob Augusto, Pansa e, sem dúvida, o autor de um *De latinitate* e, mais seguramente, Caper (à época de Adriano)”. Ainda que nesses diferentes tratados se focalizem temas que ainda hoje nos são caros – falando-se, por exemplo, daquele nível de análise

por nós denominado *morfologia* –, desde os mais antigos, o tema principal é a *ortografia*. “Em suma”, segundo Baratin, “o estudo da correção teria sido o motor dos tratados que se desenvolveram no interior do domínio gramatical, às margens da descrição do tipo *tékhnē–ars*”¹¹. Prosseguindo:

Um tal desenvolvimento desse domínio de estudos conduz a interrogar-se precisamente sobre os limites entre as *tékhnai–artes* e os tratados sobre o *hellenismós–latinitas*. E. Siebenborn (...) sublinha os pontos de contato desses dois tipos de tratados. Por exemplo, certos princípios de ortografia reúnem as análises dos “elementos” que figuram no início das *tékhnai*. De modo inverso, o autor pensa que o tratamento do solecismo e do barbarismo na *ars* latina deve ser imputado a uma inclusão, nela, de elementos que resultam dos estudos do *hellenismós–latinitas*. Sobretudo, ele sugere que a diferença entre esses dois tipos de tratados era qualitativa: as *tékhnai* teriam sido mais descritivas, enquanto os tratados *peri hellenismoû*, essencialmente orientados pela correção, teriam sido mais normativos. Essa última interpretação é menos convincente. A análise do *hellenismós* é, em sua origem, uma parte do *tekhnikón*, isto é, da descrição da língua como sistema: é a apresentação dos critérios da correção no quadro global da descrição dos elementos linguísticos sistematizáveis. É a primeira diferença entre as *tékhnai* e os tratados *peri hellenismoû*: estes, de início, não são senão o desenvolvimento de uma seção das *tékhnai*. Se há uma diferença qualitativa, ela é a consequência dessa diferença original. À medida que os tratados sobre o *hellenismós* não diziam respeito, com efeito, senão a um aspecto do domínio das *tékhnai*, a análise que se desenvolve aí tinha toda chance de aparecer como um aprofundamento em relação às análises correspondentes das *tékhnai*. (...) Assim, em seu princípio mesmo, esses tratados

¹¹ Ou seja, da gramática entendida como “descrição” das unidades que compõem o “sistema” da língua, para falar em termos modernos, e não como exegese dos textos.

sobre o *hellenismós* repousavam sobre o aprofundamento e a discussão de um ponto qualquer (ortografia, métrica, morfologia, sintaxe...) a partir da noção de correção. Não há, portanto, lugar para crer na oposição entre as *tékhnai* mais descritivas e os tratados sobre o *hellenismós* mais normativos. Os tratados sobre o *hellenismós* representavam, mais seguramente, o lugar onde, ao lado da descrição sistemática e global das *tékhnai*, podiam se desenvolver reflexões mais variadas, eventualmente mais detalhadas e menos submissas aos imperativos de um plano determinado. É notável que os tratados *peri hellenismoû* se tenham desenvolvido ao longo do primeiro século, i.e. imediatamente depois da fixação dos princípios e dos eixos de análise da *tékhnē*. A *tékhnē* apareceu nesse momento como sendo destinada a constituir, no fim, o quadro escolar da exposição gramatical. Por oposição, os estudos do *hellenismós* representavam o quadro de análise onde se podiam desenvolver pesquisas mais precisas e mais livres.

Como assinala Colson (1914, p. 35), “a ideia de *hellenismós* [‘helenismo’] é tão antiga quanto Aristóteles, e a visão de que se trata da primeira *areté* [*virtus*, ‘virtude’, ‘qualidade’] do discurso aparece no relato do sistema estoico dado por Diógenes Laércio”. Ora, o correspondente latino do conceito de *hellenismós* – o que tornaria a língua de um texto grego, por assim dizer, representativa daquilo mesmo que é ser grego –, *latinitas* – nos termos de Coradini (1999, p. 73), “o nível ideal de uso da língua (...) eficiente, correto e elegante” –, responde também, é evidente, por uma preocupação com a correção gramatical e aparece formulado, com pequenas alterações, justamente ao lado de um conjunto de outras qualidades ou virtudes do discurso: *clareza* (ou ‘claridade’), *concisão* (ou ‘brevidade’), *propriedade*

e *elegância* (ou ‘arranjo’)¹². Como lembra Vasconcelos (2000, p. 52, n. 65) sobre o tema, citando Lausberg:

“A virtude é uma propriedade do *artifex*, a qual é comunicada ao *opus*. Assim, a virtude também é uma qualidade do *opus*”, sendo que a “*virtus* de uma *ars* é dividida em diversas virtudes parciais” (...). Os estoicos dividiam em cinco as virtudes do discurso: helenismo, clareza, brevidade, propriedade e arranjo (...).

Coradini (1999, p. 80, n. 111), no entanto, assim se expressa sobre o conceito varroniano de *Latinitas* :

M. Baratin (...) verifica que os gregos, puristas e ciosos de sua língua, não viam com bons olhos os solecismos internos, a ponto de chamar de bárbaros os que não falavam grego. Já os romanos parece não terem sido nem preconceituosos nem fundamentalistas na estima de sua língua, talvez devido à consciência de serem recentes beneficiários de outras culturas e línguas, especialmente a grega. Por exemplo, o conceito de *latinitas* teria surgido não por oposição ao de *hellenismós* mas, sim, por necessidade de criar um paralelismo. A *latinitas* tinha, no meio linguístico culto, uma conotação livre e positiva, como um ideal a ser atingido. Com Varrão, esse conceito passou a incluir critérios normativos: natureza, analogia, uso e autoridade na língua. Já Cícero usara a *latinitas* como parâmetro para comparar o estilo de autores latinos, indigitando os maus latinistas como Pacúvio e Cecílio e apontando para a excelência do latim de César (...).

Ora, Baratin (1989, p. 212 *et sq.*) assim esclarece a discussão, tratando de um ponto que nos interessa em particular:

¹² Conceitos que se encontram em Quintiliano, como se verá adiante. (Cf. Pereira, 2005, p. 68 *et sq.*)

A descrição do que há de sistemático na linguagem conduziu, com efeito, os gramáticos, desde o primeiro século antes de nossa era, a estenderem sua reflexão e a se interrogarem sobre os fundamentos do “sistema”, sobre o que autorizava a dizer (para além de constatações empíricas) que uma forma era correta ou não. Esse é o tema de numerosos estudos “Sobre o que é grego” (*Peri hellenismou*), ou “Sobre o que é latino” (*De latinitate*). Esses estudos diziam respeito aos critérios mesmos da correção (...). No domínio grego, temos, ainda segundo Sexto [Empírico], uma ideia dos critérios que eram utilizados nos textos artigráficos do primeiro século antes de nossa era (...). Sexto cita a analogia e a etimologia, critérios dos quais contesta pessoalmente a validade. Ele considera, com efeito, que o único critério pertinente é o *uso corrente*: quaisquer que sejam as analogias das quais uma forma pode tirar proveito, e qualquer que seja a justificação que ela possa encontrar em sua etimologia, o essencial é saber se ela releva ou não do uso corrente. Existem outras séries de critérios de correção no domínio grego. Assim, nos textos gramaticais onde se expõem as regras da correção ortográfica, encontram-se diversas vezes uma lista de quatro critérios: a analogia, os dados dialetais, a etimologia e a tradição dos autores antigos. Apolônio Díscolo, por sua vez (...), distingue essencialmente três critérios: o uso corrente, o uso dos autores literários e o princípio de racionalidade (*lógos*, que designa aqui a analogia). No que diz respeito ao domínio latino, dispomos igualmente de várias listas diferentes. Segundo Diomedes (...), Varrão retinha quatro critérios: *natura* (os dados brutos da língua), *analogia* (o conjunto das regras que permitem determinar por analogia o que é ou o que deve ser uma forma correta), *consuetudo* (o uso corrente), *auctoritas* (o uso dos autores reconhecidos). Quintiliano (I, 6, 1) cita igualmente quatro critérios: *ratio* (que designa os critérios sistemáticos da correção e se subdivide em dois, a analogia e

a etimologia), *uetustas* (a antiguidade), *auctoritas* (o uso dos autores reconhecidos), *consuetudo* (o uso corrente).

Desbordes (1989, p. 171), por sua vez, tratando das relações entre as três principais disciplinas antigas ligadas à palavra, lembra:

Em suma, não se pode senão ficar assombrado com a complexidade da “argumentação” oratória e com tudo que a separa da demonstração científica, malgrado a comunidade de mecanismos de base. De resto, os rétores reconheceram, depois de Aristóteles, a especificidade da argumentação, e admitiram que o mecanismo dos encadeamentos proposicionais era mais propriamente tratado pela dialética. Um pouco mais tarde, perto do fim do século II a.C., também relegaram à gramática em expansão (...) o tratamento de uma das “qualidades” do discurso, reconhecida como *indispensável à persuasão* por Aristóteles e por Teofrasto: a correção. Data daí o reconhecimento de um triplo ponto de vista possível a respeito de todo enunciado: segundo sua conformidade ao verdadeiro e ao válido (dialética), segundo sua conformidade ao efeito que se busca sobre o auditório (retórica), segundo sua conformidade a um enunciado modelo ideal (gramática). Mas, de fato, o que se encontra mais frequentemente nos textos antigos é uma repartição quantitativa, cada disciplina se garantindo a exclusividade sobre determinado fragmento linguístico.

Noutros termos: a correção, que consiste, basicamente, em evitar “solecismos” e “barbarismos” – e este é o papel fundamental do ensino do antigo *grammaticus*, ao lado da explicação dos textos poéticos –, é uma das qualidades do discurso que produz convencimento, daí que se deva zelar por ela. Antes, entretanto, de condenar os antigos por sua posição “prescritivista” ou “equivocada”, por emitirem julgamentos a respeito da linguagem que

partem de uma consideração da língua escrita, é preciso lembrar, ainda uma vez, o impacto que o surgimento e o desenvolvimento da escrita (cf. p.ex. Lyons, 1979) – sobretudo, para o que nos interessa, alfabética – produziu sobre a Antiguidade, assim romana como grega, de onde aqueles a herdaram, através dos etruscos – graças, evidentemente, aos fenícios etc.

Em seu ensaio sobre o desenvolvimento dos estudos “linguísticos” desde a Antiguidade até nossos dias, passando pelo longo período daquele que, ainda na contemporaneidade, é tido por muitos, certos ou não, como a “Idade das Trevas”, Robins (1983, p. 17) assinala:

A gramática normativa ou prescritiva, que depende de um trabalho descritivo, deve decidir o que é aceitável numa dada língua para um dado propósito e ensiná-lo aos outros como correto. Esses dois tipos de estudo gramatical devem ser mantidos em separado, ou problemas e métodos próprios de um apenas de modo enganoso serão introduzidos no outro.

E lembra, ainda, em outro passo da obra citada (1983, p. 45):

Na base de tais descrições da estrutura gramatical de uma língua (ou de um seu estilo particular), podem ser escritas gramáticas normativas com um propósito particular, ensinando uma certa língua a um certo grupo de pessoas. A confusão desses dois aspectos da gramática é comum no método gramatical dos gregos e, por extensão, também dos estudiosos romanos.

Embora seja em grande parte graças a trabalhos como os de Robins sobre a história da Linguística que, por um bom tempo, ficamos conhecendo muito do que se pensou em épocas passadas e remotas sobre a linguagem e sobre as línguas, e embora se note nos trechos que acabamos de citar a consideração de que haveria lugar para uma gramática normativa ainda

hoje – coisa que, acreditamos, poucos linguistas se atreverão a admitir tão claramente, ainda que também estes produzam gramáticas –, seu julgamento sobre os antigos carece, aí, de legitimação: o propósito dos antigos não deve ter sido, de início, como se faz hoje mais tradicionalmente, ensinar gramática. Como pretendemos mostrar, textos como aquele que tomamos como objeto de análise parecem apontar para outro fato: tematiza-se a gramática na Antiguidade greco-romana porque se trata, aí, de uma disciplina formativa que, situada antes do ensino a ser ministrado pelo antigo *rhetor*, o mestre de eloquência, iniciava o futuro orador naquilo que se chamou *enkúklios paideía*, o conjunto dos saberes antigos sobre a linguagem e sobre o mundo do qual ela tratava, e que nos deu, lembremos, alguns termos altamente significativos: *enciclopédia*, *enciclopédico*, *enciclopedismo*. A gramática servia, lembramos, também à inteligência dos textos!

Não há, na Antiguidade greco-romana, uma oposição entre *gramáticos* e *linguistas* como hoje, a qual justificaria considerações como a de Robins e outros autores. Os gramáticos, *custodes Latini sermonis* (“guardiões da língua latina”, cf. Kaster, 1988), na avaliação de Sêneca (*ep.* 3.95.65, cf. Robins, 1983, p. 44, n. 1), juntamente com os antigos *rhetores* e *philosophi* (*sc. dialectici*), tematizavam a linguagem e as línguas antigas, e só puderam fazê-lo como fizeram porque a forma de conhecimento da linguagem e das línguas aí envolvidas então disponível era a que lhes vinha, justamente, via *grammatica*, *rhetorica*¹³, *dialectica*.

Qual era, em suma, o fundamento do ensino ministrado pelo *rhetor* e pelo *grammaticus* – ou, antes, qual era o pressuposto desse ensino? É Desbordes (1989, p. 181) quem nos lembra como, para os antigos,

¹³ Ou, como prefere Quintiliano, *grammaticae* e *rhetoricae*.

(...) a palavra é uma forma privilegiada de ação. (...) a palavra sublime é a encarnação de um pensamento elevado que domina esses dados para dizer o *que é preciso*. Ao mesmo tempo, o domínio da eloquência, e da retórica que dela faz a teoria, engloba toda a linguagem, o que Cícero exprime opondo o *dicere*, o “dizer” controlado, próprio do orador, e o *loqui*, o “falar” comum.

Ora, os desdobramentos desse tipo de ensino são tematizados justamente no texto que nos interessa aqui em particular: a *Institutio oratoria* de Quintiliano, onde há, entre outras, muitas informações sobre a antiga *ars grammatica*, especial mas não exclusivamente nos “capítulos gramaticais” de seu primeiro livro.

EM RESUMO...

Sobretudo três disciplinas importantes se ocuparam do que chamamos linguagem na Antiguidade e elas respondem pelos nomes de *gramática*, *retórica* e *dialética* (ou *lógica*). Nascida da confluência das duas últimas, a gramática aparece, inicialmente, como demonstra seu próprio nome, ligada a uma consideração da escrita, passando depois a ser identificada mais e mais com o ensino de uma certa forma da língua grega, mas também à explicação dos antigos textos nela produzidos, os quais, por obra da situação helenística, resultado da expansão do império de Alexandre (ca. séc. III a.C.), momento de confronto de línguas e culturas, iriam servir a atestar diferenças entre formas já então presentes e passadas do grego. Pouco a pouco, a disciplina vai constituindo um território autônomo, frequentado por uma extensa galeria de autores dos mais diversos lugares e com diferentes interesses, até se tornar, séculos depois, a base do que dela conhecemos hoje.

Os filósofos estoicos, que costumam ser apontados como aqueles que teriam ajudado a dialética a “transmudar-se” no cabedal tradicionalmente associado aos cultores da disciplina gramatical, estiveram primeiro interessados em investigar as propriedades da linguagem (ou, se se preferir, da língua grega e depois latina), tendo em vista o exame das relações entre o nome e seu referente e, com isso, uma correspondência mais fidedigna entre o que se diz e aquilo que é dito através da língua ou linguagem. Nisso, tiveram por opositores também os sofistas, que visavam, sumariamente, a uma eficiência argumentativa da linguagem e ensinavam a persuadir por meio da palavra, fosse ela suficientemente representativa da realidade ou não – e essa é a imagem ainda hoje mais associada, verdade ou não, à disciplina por eles também ensinada, a retórica.

Fundada, pois, a dialética estoica nos termos de uma disciplina voltada para a investigação das potencialidades da linguagem que visava, em última instância, a uma espécie de “correção do juízo”, mediante o estudo dos dois termos que nele entram – *sujeito* e *predicado* –, está aberto o caminho à gramática como a conhecemos. De fato, o estudo da predicação ou, noutros termos, da relação entre o sujeito e aquilo que dele se afirma, ao “criar” justamente aquelas duas categorias, leva os filósofos à sucessiva “descoberta” dos diversos tipos de palavras encontráveis na língua. Daí à constituição de uma “ciência” que, pouco a pouco, se ocupa cada vez mais do que chamaríamos de código ou significante, em detrimento – ainda que não totalmente – do significado ou conteúdo da linguagem, é uma questão de tempo, desde que a escrita abriu para o homem grego a possibilidade de refletir sobre sua língua e produzir a metalinguagem que, através dos romanos, legou à posteridade.

A preocupação com a palavra, no entanto, não coube apenas a essas duas disciplinas: a gramática, que tratará quase que exclusivamente daquilo que diríamos formalizável numa língua, o significante, e a dialética, ocupada desde então e cada vez mais com relações de predicação, com o juízo e com o sentido dos enunciados (*i.e.* a semântica). A retórica, tradicionalmente associada ao estudo das mais variadas maneiras de produzir convencimento sobre o que se diz nos diferentes discursos que para diferentes interlocutores se produz, está igualmente presente como um outro viés do olhar antigo sobre a linguagem, e introduz, no processo de transformação da gramática (*i.e.* *grammatistiké*, no caso), disciplina antes ensinada pelo mestre-escola que unicamente visava tornar o homem grego e depois romano capaz de utilizar a escrita, um elemento a mais, de ordem que diríamos ao mesmo tempo ética e estética¹⁴: tratava-se, depois, de produzir um efeito sobre o interlocutor não apenas mostrando-lhe verdades que decorrem da justa aplicação da razão ou do que parece mais razoável, mas mobilizando nesse interlocutor sensações e impressões “menos sujeitas” àquela mesma razão.

Nascida a gramática mediante o concurso dessas duas disciplinas, não é de estranhar que ela ainda hoje apresente, nos costumeiros compêndios que desde então ensinam os homens a lidar com a linguagem – ou, melhor, com a língua que utilizam com os mais diferentes propósitos –, considerações que dizem respeito tanto ao raciocínio quanto, falando genericamente, à sensibilidade, terreno que tradicionalmente aprendemos menos afeito à razão. Tornada possível apenas após o surgimento da escrita, é justamente sobre a escrita que essa gramática, em primeiro lugar, irá velar: trata-se de proteger

¹⁴ Que a poética também tenha, obviamente, tematizado a linguagem, é coisa que se pode observar facilmente no mais conhecido dos tratados que a Antiguidade nos legou sobre a disciplina: veja-se a *Poética* de Aristóteles, por exemplo. (Cf. Aristóteles, 1981, partes XX-XXII, p. 42 *et sq.*)

aquilo mesmo que lhe possibilitou fazer parte do mundo dos homens, os textos escritos, monumentos da cultura sobre os quais lançará sua atenção tanto o homem grego quanto, posteriormente, o romano, supostamente apenas herdeiro daquele – mas também toda a posteridade, sobretudo graças ao trabalho dos diversos estudiosos que tiveram o latim como língua materna ou de cultura.

O cotejo dos livros I e VIII da *Institutio oratoria* mostra claramente como estão, gramática e retórica, amalgamadas, digamos, na melhor formação que, no caso, o mundo antigo podia oferecer ao orador – para alguns, antípoda do filósofo (aos quais o autor responde em seu primeiro Proêmio) –, com desdobramentos que chegam, mediante o concurso de uma longuíssima galeria de autores deste ou daquele viés, até a contemporaneidade, de modo mais ou menos polêmico ou (in)feliz. De qualquer modo, a gramática de que trata Quintiliano, em sua peculiar abordagem dessa antiga forma de saber, adquire aí sentido, justamente, como primeira – mas indispensável – etapa na formação do antigo orador, finalidade precípua da *Institutio*, como diz o próprio título, e o próprio autor, já na introdução da obra. A gramática é nela apresentada, então, como uma arte/ciência (*ars/scientia recte loquendi*), mas também como uma disciplina de natureza sobretudo pedagógica, visando aos fins desde sempre informados pelo autor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António C. Amaral & Carlos C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A poética clássica*. Intr. Roberto de O. Brandão; trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix/USP, 1981.
- AUROUX, S. *A revolução tecnológica da gramatização*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: UNICAMP, 1992.
- AUROUX, S. *A filosofia da linguagem*. Trad. José Horta Nunes. Campinas: UNICAMP, 1998.
- BARATIN, M. "La constitution de la grammaire et de la dialectique". In: S. Auroux (ed.) *Histoire des idées linguistiques: la naissance des métalangages en orient et en occident*. Liège: Mardaga, 1989, v. 1.
- BARATIN, M. "La maturation des analyses grammaticale et dialectique". In: S. Auroux (ed.) *Histoire des idées linguistiques: la naissance des métalangages en orient et en occident*. Liège: Mardaga, 1989, v. 1.
- BARATIN, M. "Les difficultés de l'analyse syntaxique". In: S. Auroux (ed.) *Histoire des idées linguistiques: la naissance des métalangages en orient et en occident*. Liège: Mardaga, 1989, v. 1.
- BARATIN, M.; F. DESBORDES. *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique: I. les théories*. Paris: Klincksieck, 1981.
- BENEDICTO, M. A. B. De Latinis sermonibus: *a diversidade linguística segundo Quintiliano*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 2013.
- CARCOPINO, J. *A vida quotidiana em Roma no apogeu do Império*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASEVITZ, M.; F. CHARPIN. "L'héritage gréco-latin". In: É. Bédard & J. Maurais (org.) *La norme linguistique*. Québec: Conseil de la Langue Française, 1983.
- CHIAPPETTA, A. Ad animos faciendos: *comoção, fé e ficção nas Partitiones e no De officiis de Cícero*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1997.
- COLSON, F. H. "The grammatical chapters in Quintilian: 1, 4-8". *Classical Quarterly*, v. 10, 1914.

- COLSON, F. H. (ed.) *M. Fabii Quintiliani Institutionis oratoriae liber I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1924.
- CORADINI, H. *Metalinguagem na obra De lingua Latina de Marcos Terêncio Varrão*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1999.
- DESBORDES, F. "La naissance de la réflexion linguistique occidentale". In: S. Auroux (ed.) *Histoire des idées linguistiques: la naissance des métalangages en orient et en occident*. Liège: Mardaga, 1989, v. 1.
- DESBORDES, F. "La rhétorique". In: S. Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques: la naissance des métalangages en orient et en occident*. Liège: Mardaga, 1989, v. 1.
- KAster, R. A. *Guardians of language: the grammarian and society in late antiquity (transformation of the classical heritage)*. University of California Press, 1988.
- LYONS, J. *Introdução à lingüística teórica*. Trad. Rosa V. M. Silva e Hélio Pimentel. São Paulo: Nacional/USP, 1979.
- MATES, B. *Lógica de los estoicos*. Trad. Miguel García Baró. Madri: Tecnos, 1985.
- NEVES, M. H. M. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo: 1987.
- ONG, W. J. *Oralidade e cultura escrita*. Trad. Eni A. Dobránszky. Campinas: Papirus, 1998.
- PEREIRA, M. A. *O discurso gramatical antigo, seu reflexo em Quintiliano e sua repercussão: algumas questões*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.
- PEREIRA, M. A. *Quintiliano gramático: o papel do mestre de gramática na Institutio oratoria*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2005.
- RAWSON, E. *Intellectual life in the late roman republic*. Londres: Duckworth, 1985.
- ROBINS, R. H. *Ancient and mediaeval grammatical theory in Europe, with particular reference to modern linguistic doctrine*. Londres: Bell & Sons, 1951.
- ROBINS, R. H. *Pequena história da lingüística*. Trad. Luiz M. M. Barros. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1983.

SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

VASCONCELOS, B. A. *Ciência do dizer bem: a concepção de retórica de Quintiliano em Institutio oratoria II, 11-21*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2000.

DO *KÓSMOS* ARCAICO GREGO AO MUNDO CLÁSSICO DOS *HOMOIOI*

Rafael Padial¹

RESUMO

O artigo desenvolve elementos que caracterizam a estrutura social e de pensamento da sociedade grega no período Arcaico (VIII a VI a.C). Em seguida, analisamos elementos que caracterizam tais estruturas no período Clássico, imediatamente posterior ao Arcaico. Buscamos com isso demonstrar – com base em fragmentos poéticos e filosóficos desses períodos – que se passou uma completa inversão entre tais estruturas.

Palavras-chave: mitologia. poesia grega. filosofia grega. Grécia Arcaica. Grécia Clássica.

A TEMPORALIDADE ARCAICA DO *KÓSMOS*

Um dos pontos de polarização da cultura arcaica grega com a clássica (e, em linhas gerais, com a do ulterior mundo ocidental) é a diferente concepção sobre tempo e espaço, ou melhor, sobre temporalidade. Nossos tempo e espaço substantivados, com “T” e “E” maiúsculos (e assim, paradoxalmente, objetivados), autônomos, externos, comuns a todos nós, públicos, inquestionáveis e inexoráveis, ordenados a um fim único e próprio, são invenções relativamente recentes, criadas na passagem do período arcaico ao clássico na Grécia antes de nossa era. É o surgimento do espaço

¹ Doutorando em Filosofia no IFCH-Unicamp, sob orientação do Prof. Livre-Docente Hector Benoit.

da nossa individualidade, do sujeito, conforme concebemos. Antes desse período, entretanto, tempo e espaço eram relativos. Os gregos, nesse período de transição, encarregaram-se de uma grande revolução.

O pensamento grego arcaico, por ser cíclico, não problematizava o genético, não comportava propriamente a questão sobre um começo a partir do qual tudo veio ou vem a ser (e tudo será); tampouco pensava por dicotomias e formas binárias como as a que estamos acostumados. É verdade que são frágeis os registros desse tipo de pensamento arcaico, dado que a escrita para notação cultural – e não meramente para fins administrativo-burocrático-palacianos – é posterior a ele, e é já demarcada por algumas concepções que caracterizarão o mundo clássico grego. Assim, temos de buscar, sob os registros, os traços arcaizantes.

Para início de análise, peguemos um registro relativamente expressivo desse horizonte de pensamento: a *Teogonia* de Hesíodo². Esse canto não se preocupava em responder como surgiu o mundo (de um ponto de vista da sua gênese), mas a seguinte questão: quem é o deus supremo? Quem domina neste momento? Tal era a questão que realmente importava para a ordenação do *kósmos*. O presente se colocava como questão em detrimento do histórico-genético. Assim, não se tratava de buscar uma fundamentação

² A *Teogonia* é relativamente expressiva pois já possui manifestadas, entre seus diversos arcaísmos, certas formas de pensamento que caracterizarão o período clássico. Veja-se, por exemplo, que Hesíodo se nomeia no início do canto, diz seu local de origem e sua época (o *hic et nunc* – para usar a expressão latina – característico da poesia lírica que nasce no séc. VIII a.C.); critica os monarcas (*Basileis*), algo inconcebível na epopeia homérica, e sua cosmologia já é demarcada por certa universalização. Jaa Torrano considera Hesíodo um poeta entre dois mundos por estar ainda com a métrica de Homero mas já ter atributos da poesia lírica. Para Torrano, nas duas principais obras de Hesíodo já se poderia encontrar um esforço *henológico*, de sistematização e centralização rumo ao “um” (*prós hen*) e ao “Todo-Um” (*pan hen*). Veja, sobre as duas questões, o estudo de Torrano à *Teogonia*, São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf, 1981, capítulo II, “ouvir ver viver a canção”, sobretudo pp. 17-18. Veja também DETIENNE, M., *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 44. Veja, por fim, sobre racionalização em Hesíodo, CORDERO, N., *A invenção da filosofia*, São Paulo: Odysseus, 2011, p. 31.

universal da qual tudo derivaria, mas de compreender a principal força presente. O que estava em questão era a relação entre forças e intensidades, de certo modo uma vontade de poder, que, estruturando-se, dava sentido ao *kósmos*. Ainda assim, esse sentido e essa estruturação davam-se dentro de um mesmo plano de abundância do devir cíclico da *phýsis*³. A respeito do mito cantado por Hesíodo, o helenista J.-P. Vernant nos ensina que a sua função é “(...) estabelecer uma distinção e como uma distância entre o que é primeiro do ponto de vista temporal e o que é primeiro do ponto de vista do poder; entre o princípio que está cronologicamente na origem do mundo e o princípio que preside à sua ordenação atual”⁴. O mito opera criando seu

³ Desde o início, preferimos usar a palavra grega *kósmos* e evitar a sua tradução usual por “universo”. A palavra “universo”, na verdade, não é fiel à noção grega comportada por *kósmos*. “Universo” advém etimologicamente do nominativo latino “universus” que pode ser traduzido como “o que se volta ao um”. É difícil falar efetivamente de universalização no pensamento arcaico grego (embora já se manifeste). No pensamento arcaico, parece-nos, há mais relativas centralizações de poder, movediças, que transcorrem dentro de um tempo cíclico. É possível traduzir *kósmos* também por “ordem”, mas isso também não expressa exatamente o que por esse termo entendia o pensamento arcaico. Da mesma forma, preferimos, segundo as orientações do professor Hector Benoit, usar a palavra grega *phýsis* no lugar do usualmente traduzido “natureza”. Natureza deriva do latino *natura*, do verbo *nascor* (“nascer”), e não comporta o que os gregos (até o período arcaico) experienciaram como *phýsis*, como algo mais dinâmico que *natura*, que é algo já mais estável. Em *phýsis* está presente a raiz indoeuropeia *bhú-* que transmite a ideia de uma pulsão que faz brotar, algo que impele, um “fazer nascer”; em *natura* já começa a se expressar o nascido, como um fato consumado, um objeto (inclusive, que se opõe a um sujeito). Essa é a concepção usual por trás da ideia de “natureza” vigente ainda hoje. Sobre este problema específico da tradução concordamos com Heidegger, quando afirma que “a tradução de nomes gregos para a língua latina não é de modo algum um fato sem consequências em relação a eles, como hoje ainda é julgado. Por detrás da tradução, aparentemente literal e com isso preservadora, esconde-se muito mais um transpor da experiência grega para um outro modo de pensar. *O pensar romano assume as palavras gregas, traduzidas sem a experiência igualmente originária que corresponde ao que elas dizem, sem a experiencial palavra grega*”. HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Ed. bilingue. São Paulo: Edições 70, 2010, p. 53. O grifo é de Heidegger. Veja também, sobre o problema da tradução do grego para o latim (e já vinculando tal problema ao início da metafísica), HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*. Tempo Brasileiro/EdUNB, 1978, pp. 43-4. Sobre *phýsis* e *natura*, ver CORDERO, N., *A invenção...*, op. cit., p. 41.

⁴ VERNANT, J.-P., *Origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011, p. 121.

espaço mítico; descrevendo os avatares da soberania do *kósmos*, e não sua gênese. Explica Vernant:

“O universo é uma hierarquia de poderes. (...) Sua ordem, complexa e rigorosa, exprime relações entre agentes; é constituída por relações de força, de escalas de precedência, de autoridade, de dignidade, de vínculos de domínio e submissão. Seus aspectos espaciais – níveis cósmicos e direções do espaço – expressam menos propriedades geométricas que diferenças de função, de valor e de classe. (...) O mundo é dominado pelo poder excepcional desse agente que aparece único e privilegiado, num plano superior aos outros deuses: o mito projeta-o como soberano sobre o cume do edifício cósmico; é sua *monarchia* que mantém o equilíbrio entre as Potências que constituem o universo, fixando a cada uma seu lugar na hierarquia, delimitando suas atribuições, suas prerrogativas, sua parte de honra.”⁵

⁵ *Idem, ibidem*, pp. 122-123. Cabe notar que, para Vernant (assim como para M. Detienne em *Os Mestres da Verdade...*, *op. cit.*, p. 18, 28 e 29), essa seria em certo sentido uma sobrevivência, entre os gregos arcaicos, da concepção de poder dos reis de tipo do Ánax creto-micênico (o soberano das sociedades palacianas de tipo asiático, localizadas na região da atual Grécia, sobretudo na ilha de Creta, mas também no continente, na Micenas peloponésia), concepção de poder que, segundo eles, teria sido mantida, em certo sentido, após a dissolução da sociedade creto-micênica (por volta de XIII a.C.) e se estendido até o poder dos Basileis, os monarcas do chamado “período obscuro”, “heroico” ou ainda “homérico” da Grécia (XIII a.C. – IX a.C.), anterior ao período arcaico, ora analisado (séc. VIII a.C. ao V a.C.). O período arcaico é propriamente um período de transição ou acumulação para formação do mundo clássico. Aliás, é importante não perder de vista a sequência histórica geral: sociedade creto-micênica – período obscuro ou heróico – período arcaico (de transição) – período clássico. Contra a leitura de uma possível continuidade da concepção de poder entre o período creto-micênico e o período homérico, advoga M. I. FINLEY em *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, nas páginas 228, 237, 249 e 251. Para Finley, o mito grego e sua concepção de mundo, conforme conhecemos nos frágeis relatos, teriam saído muito mais do próprio “período obscuro” ou homérico, do que das sociedades palacianas creto-micênicas.

As sociedades palacianas gregas, características do que Marx chamou de “Modo de Produção Asiático”, floresceram até a metade do segundo milênio a.C., sobretudo na ilha de Creta (período Minoico, palaciano), mas também no continente (no Peloponeso, em Micenas). Foi a época da talassocracia cretense. Tal civilização decai por diversos motivos, sendo os principais uma série de terremotos e erupções vulcânicas em Creta e ilhas adjacentes por

No pensamento arcaico grego, cada potência tinha a sua temporalidade, seu tempo e espaço próprios, vinculados à sua força de ser – e, numa relação de forças com as demais potências, estabelecia uma *hierarquia*, ou seja, literalmente, uma ordenação (ou princípio) sagrada. Como nos ensina Torrano, a “presença numinosa por excelência só se refere a Si Mesma, e, ao dar-se como Presença o Deus, sua Presença impõe-se e impõe, como única remissão e referência possível ante sua Presença, a remissão e referência a Si Mesma”⁶. O tempo e o espaço de Zeus, por exemplo, são uma temporalidade própria de Zeus, onde ele vive e reina, e portanto não é anterior ou posterior à existência de Zeus. Nesse pensamento mítico, onde tudo é sagrado, numinoso, o *kósmos* é traçado por temporalidades de potências múltiplas, ordenadas, como dissemos, hierarquicamente, com base em suas diferenças de grandeza ou força. Marcel Detienne ensina-nos que se trata de uma forma de presentificação absoluta, que parece passar por fora da nossa concepção usual de temporalidade:

“(...) neste nível, não há vestígio de uma ação ou de uma palavra comprometida com o tempo. A palavra mágico-religiosa é pronunciada no presente; ela banha num presente absoluto, sem antes ou depois, um presente que, como a memória, engloba ‘o que foi, o que é, e o que será’. Se este tipo de palavra escapa à temporalidade [conforme concebemos], é essencialmente

volta de 1600/1500 a.C., combinados com incursões de povos indoeuropeus arianos já na primeira metade do segundo milênio (inicialmente os aqueus, mas, decisivamente, poucos séculos depois, os dórios), que se fundiram com a própria cultura e civilização creto-micênicas (como atesta a decifração da escrita Linear B realizada por M. Ventris e J. Chadwick. Estes provaram que a língua por trás da notação em Linear B era, diferentemente da do Linear A, um grego arcaico, portanto uma língua indoeuropeia derivada dos novos invasores. Veja *The Decipherment of Linear B*, de Chadwick). Os indoeuropeus fundiram-se com a sociedade creto-micênica, mas as incursões dóricas por volta de 1400 a.C. foram decisivas para derrubar a formação econômica e social de tipo asiático-palaciano, fazendo as forças produtivas na região decaírem e retrocederem rapidamente (entrando-se no chamado período obscuro, homérico...).

⁶ TORRANO, Jaa. *Teogonia*, op. cit., p. 103.

porque ela forma um todo com as forças que estão para além das forças humanas, forças que se apóiam unicamente sobre si mesmas e aspiram a um império absoluto”⁷.

Com base no exposto acima é que devem ser compreendidos, segundo Torrano, os seguintes versos da *Teogonia*: “Sim bem primeiro nasceu Caos depois também / Terra de amplo seio” (vv. 116-7). “Bem primeiro” (*prótista*) e “depois” (*épeita*) não têm marco cronológico-genético, de anterioridade e posterioridade históricas, conforme concebemos, mas marco *kratológico* (de força, *kratos*), enquanto prioridade de força: “*Kháos* (imagem mítica da Negação-de-Ser e do limite-contorno anti-ôntico que circunda e configura todo ser) tem uma envergadura e um peso mais decisivos do que o Ser-Fundamento da Terra e de Eros”⁸. Ou seja, neste ponto do poema *antes* e *depois* indicam apenas a diferença de força entre duas potências, em que uma ultrapassa e, portanto, ordena a outra, devido à sua força. Retomemos, uma vez mais, com Torrano: “Pelo fato de o tempo ser múltiplo e não único, adjetivo e não substantivo, a inter-relação dos Deuses não é de ordem cronológica, mas crato-onto-lógica: os Deuses se connexionam, se organizam e se hierarquizam segundo a *força de ser*”⁹.

Uma força de ser fundamental, que demarca a temporalidade arcaica absolutamente presentificadora, por exemplo, é a forma de apresentação de Deméter (junto aos demais deuses da vegetação e forças *ctônicas/telúricas*): ciclicamente¹⁰. Essa apresentação é tão forte que ultrapassa

⁷ DETIENNE, *Mestres da Verdade...*, op. cit., p. 36.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 105.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 110. Note-se que a referência aqui ao “ser”, *tó on*, não deve ser compreendida no sentido de uma *ontologia*, ao menos não no sentido corrente do termo. Não se trata de uma essencialização do Ser, de uma força dO Ser, mas sim de uma força dE ser.

¹⁰ A “bela Deméter”, a “senhora dos alimentos cereais”, deusa *ctônica* (da terra) é irmã de Zeus, com quem o soberano teve a filha Perséfone. Ela é muitas vezes associada às Cárites

(vem antes de) a maioria das demais potências, conformando ela própria o tempo cíclico dos gregos do período arcaico. Tal tempo não é um tempo externo, diferindo do nosso apenas por ser cíclico e sem devir histórico. O tempo cíclico experienciado pelos gregos arcaicos é a temporalidade de Deméter e seus deuses associados; é a forma como eles se apresentam e se ausentam, determinando, justamente por isso, o *kósmos* como anular, portanto, como ano. É só nesse sentido, com a temporalidade de Deméter e deuses associados, que se pode falar de um passar de anos – ciclicamente – no pensamento arcaico.

Tomemos rapidamente outro exemplo hesiódico que registra um arcaísmo, um resquício do tempo cíclico. É somente considerando o dito acima que se pode compreender, e.g., porque Hesíodo, em *Trabalhos e Dias*, lamenta-se por ter nascido na Idade do Ferro. Após descrever o mito das cinco raças, pranteia Hesíodo: “Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça / mais cedo tivesse morrido ou nascido depois” (vv. 174-5)¹¹. A quinta raça, a raça de Ferro, é aquela que vem depois das raças de Ouro, Prata, Bronze e dos Heróis. Há claramente uma decadência entre essas raças – excetuando, talvez, a passagem da raça de Bronze à dos Heróis –, cujo último patamar é a raça de Ferro, motivo dos sofrimentos do homem da época de Hesíodo (“Pois agora é a raça de Ferro e nunca durante o dia / cessarão de labutar e penar e nem à noite de se / destruir; e árduas angústias

(Graças) e a Baco (Dionísio), comandando a presença dos frutos da terra, das sementes e das plantações. Cultivar a terra é prestar um culto a Deméter, motivo pelo qual essa deusa e seus deuses associados foram longevos, mesmo sob o profundo desenvolvimento das estruturas de pensamento lógicas e políticas que colocaram em questão os relatos míticos e divinos no período clássico. No *Hino homérico a Deméter* ela também aparece como responsável por instituir o culto dos mistérios de Eleusis. Veja DETIENNE, Marcel & SISSA, Giulia, *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990, páginas 196, 230 e 243.

¹¹ HESÍODO, *Os trabalhos e os Dias* (tradução de Mary Lafer). São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 35.

os deuses lhes darão”¹²). O que queremos ressaltar, entretanto, é o fato de Hesíodo desejar ter “nascido depois”¹³. “Nascer depois” da era de Ferro significaria, na forma de pensamento arcaica, nascer na era de Ouro, onde todas as privações e sofrimentos, a labuta cotidiana e noturna, não existiriam, estando-se novamente aquém (antes) da temporalidade (da força) de Zeus, da raça de Ferro ou do surgimento de Pandora – enfim, quando o homem vivia com “coração despreocupado”, longe de “penas e misérias”, “sem conhecer a velhice”, “alegre em festins”, e morria tranquilamente dormindo (vv. 111-16).

Outro exemplo interessante do tempo não cronológico, traçado por potências múltiplas e hierarquicamente ordenadas, é a relação entre as Musas (filhas de Memória e Zeus) e o próprio Zeus. Aqui a potência encantatória das Musas (que inspiram o aedo) funda e mantém, no e pelo próprio canto, o poder de Zeus. Mas, poder-se-ia questionar, legitimamente: como é possível que aquelas geradas por Zeus deem existência, pelo canto presentificador, ao próprio Zeus? A questão surge pois parece paradoxal tal fundamentação, sobretudo se nos ativermos estritamente às nossas formas de pensamento e compreensão do mundo. As Musas filhas de Zeus e Memória cantam e,

¹² *Idem, ibidem*, vv. 176-8.

¹³ Sobre “ter morrido antes”, curiosamente Hesíodo parece ter clareza, a seu modo, de que é um intermediário. Segundo Mary Lafer, Hesíodo viveu na Beócia, ao final do século VIII ou começo do VII a.C. (Veja LAFER, M., “Introdução”, in *Os Trabalhos e os Dias*, op. cit., p. 15). Segundo Néstor L. Cordero, Hesíodo viveu provavelmente na metade do séc. VIII. Veja CORDERO. *A invenção da filosofia*. Op. cit., p. 21 e p. 30). O caráter intermediário – entre mundos – de Hesíodo ressaltava até das diferentes conclusões dos helenistas: para Vernant (*Origens do pensamento grego*, op. cit., p. 57), Hesíodo é anterior à *pólis*, vivenciando ainda um mundo predominantemente agrário; para Cordero (*A invenção da filosofia*, pp. 29-31), Hesíodo é já um cidadão da *pólis* de Ascra (na Beócia). O mais provável é que Hesíodo testemunhe exatamente o período de transição, contemporâneo do nascimento da *pólis* e do desenvolvimento da escravidão por dívidas (ainda não a escravidão-mercadoria), um momento em que reinavam os Basileis (reis do período homérico, que em seguida serão, em linhas gerais, destituídos pelos Tiranos que precedem a aristocracia e o poder do *démos*), mas estes Basileis já estão desmoralizados e enfraquecidos (tanto é que Hesíodo os recrimina por serem “devoradores de presentes”, como atestam, entre outros, os vv. 38-39 dos *Erga*). Então os conflitos pela terra já estão bastante avançados (os *Erga* é uma obra dirigida a seu irmão Perses devido ao conflito por herança fundiária).

cantando, fortificam Zeus – cujo poder e palácio, dessa forma, rebrilham, ou seja, renascem ao serem colocados na luz. Zeus e seu poder reapareceram porque receberam, graças ao canto sagrado, nova pulsão de vida, e, assim, consequentemente, fizeram, entre outras coisas, nascer as Musas.

Aqui ainda não há, insistimos, a noção de materialidade espacial e temporal enquanto algo externo e comum a todos os cidadãos, universal e homogêneo, subsistente por si e objetivo. Não foi instituída a nossa noção de cronologia. “Essa imagem [atual] do mundo” – insiste Torrano – “é um produto da nossa ciência moderna e não extrapola as nossas crenças científicas”¹⁴. A temporalidade era antes algo adjetivo. O *kósmos* era, portanto, um conjunto de relativas manifestações/presenças dos deuses, teofanias, uma confluência de potências que, cada uma, pela força, “instaura e determina a área temporal-espacial de sua manifestação”. Esta presença, que instaura a si mesma, ao instaurar-se “inaugura de um modo absoluto o tempo e o espaço definidos de suas manifestações como o lugar decorrente e originado de sua presença. (...)”. Não havia aqui, nesse pensamento arcaico, um tempo e um espaço existentes “antes de esse deus existir e que ele viesse ocupar: a presença do deus é a força suprema e original, originadora de si mesma e de tudo o que a ele concerne”¹⁵.

O ESPAÇO DA PÓLIS E A ISONOMIA DOS HOMOIOI

Por diversos motivos – que não cabe trabalhar nos limites deste artigo – a ordenação cósmica arcaica foi processualmente desordenada a partir do séc. VIII a.C (mas, acentuadamente, no século VI a.C.). Em seu lugar começou a surgir outro tipo de ordem; outra forma de ver e viver o mundo, atestada tanto

¹⁴ *Teogonia*, op. cit., p. 60.

¹⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 60.

pela filosofia quanto pela poesia, sobretudo pela lírica¹⁶. Essa “nova imagem do mundo” foi inaugurada na Jônia¹⁷. Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales de Mileto, é o primeiro a escrever um texto propriamente filosófico¹⁸. Anaximandro teria sido central não só por romper com o estilo poético ainda característico das *teogonias* e escrever em prosa¹⁹, mas sobretudo por

¹⁶ Se é que essa divisão entre saberes, entre Filosofia e Poesia, faz tanto sentido para esta aurora do pensamento ocidental. Ocorre muitas vezes que poetas são considerados sábios e filósofos. Alguns casos fáceis de se lembrar de sábios arcaicos que escreveram em verso são os de Xenófanes, Sólon e Parmênides. Sólon, a rigor, além de sábio, é considerado propriamente um poeta, e suas ações políticas à frente de Atenas estão registradas nos poemas líricos *Elegia às Musas* e *Eunomia*. Alceu, poeta lírico da Ilha de Lesbos no séc. VII a.C. também teria produzido poemas com certo conteúdo filosófico. Ver LESKY, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid: Gredos, 1968, p. 163.

¹⁷ Em outra obra, diz Vernant que “(...) uma filosofia da natureza nasce, no início do século VI, nas cidades gregas da Ásia Menor. Nas teorias dos primeiros físicos da Jônia pode-se saudar o advento do pensamento racional tal como o compreendeu o Ocidente.” (VERNANT, “História social e evolução das ideias na China e na Grécia do século VI ao século II antes de nossa era”, in *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010, 4a ed., p. 85). Mas por que justamente os jônios foram a vanguarda de tal revolução? Coube a eles não só a invenção da filosofia e da poesia lírica, mas também um proeminente papel na conformação das *póleis*. Não é possível apresentar tudo neste artigo, mas vale notar o que diz Perry Anderson sobre a *pólis* jônica Quios: “As primeiras instituições ‘democráticas’ na Grécia Clássica estão registradas em Quios, em meados do século VI (...)”. E o próprio Anderson, a nosso ver, explica o motivo: “A tradição também sustenta que Quios foi a primeira cidade grega a importar em grande escala escravos do Oriente bárbaro” (cf. ANDERSON, P., *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 36). George Thomson (um “marxista de estrita obediência”, segundo Detienne em *A Invenção da Mitologia*, num eufemismo para “stalinista”), concorda com a leitura do protagonismo de Quios, associando a *pólis* ao início da escravidão-mercadoria. Veja THOMSON, G., “Mercado e democracia na Grécia” in *Modos de Produção na Antiguidade* [org. de J. PINSKY]. São Paulo: Global, 1984, p. 197. Veja, ainda, sobre Quios, PARAIN, Ch., “Os caracteres específicos da luta de classes na antiguidade clássica”, in *Modos de Produção na Antiguidade*. Op. cit., p. 237. Por um determinado período, o oriente grego foi mais desenvolvido que o ocidente grego. Entretanto, tudo o que os jônios inventaram (*póleis*, indivíduo, Filosofia, poesia lírica etc.) os atenienses desenvolveram maestralmente um século depois. Isso porque as cidades jônicas decaíram em decorrência das invasões persas e Atenas centralizou o comércio de escravos-mercadoria à medida que este se desenvolveu.

¹⁸ CORDEIRO, *A invenção da filosofia*, op. cit., p. 46. Cordero cita a famosa frase de Aristóteles no livro *A da Metafísica* sobre os jônios: “os primeiros que filosofaram”.

¹⁹ É o que afirma Vernant, em *Origens...*, op. cit. p. 129. A afirmação pode até ser relativizada, pois, a rigor, o único fragmento integral de Anaximandro a que temos acesso é pequeno, e uma citação de terceiros (ou de terceiros de terceiros, como num jogo de bonecas russas de tipo matroska): o neo-platonista Simplicio, no começo da Idade Média, ao comentar a *Física* de Aristóteles (portanto, mil anos depois), cita um texto de Teofrasto (discípulo de Aristóteles) onde

expressar “o novo esquema cosmológico que marcará de maneira profunda e durável a concepção grega do universo”²⁰. Essa “reconstrução genética”, segundo Vernant, “explica a formação de uma ordem que se encontra agora projetada num quadro espacial”. Sem dúvida, o restabelecimento do comércio com o Oriente é fundamental para o desenvolvimento da astronomia, sobretudo na relação com os babilônicos e egípcios²¹. O Modo de Produção Asiático (para usarmos a terminologia marxista), característico das sociedades orientais, era até então muito superior, do ponto de vista das forças produtivas, ao modo de produção semitribal e protoescravista grego do período arcaico, e teve, portanto, grande influência sobre este, legando-lhe novas e avançadas técnicas de produção. Mas os gregos deram a essas técnicas um novo conteúdo. Sobre isso, apenas concordamos com Vernant:

“O restabelecimento dos contatos com o Oriente revela-se, esta vez ainda, de uma importância decisiva para o desenvolvimento de uma ciência grega em que as preocupações de ordem astronômica desempenharam no início um papel considerável. E no entanto, por seu aspecto geométrico, não mais aritmético, por seu caráter profano, livre de toda religião astral, a astronomia grega coloca-se, desde o primeiro momento, num plano diferente do da ciência babilônica de que se inspira. Os jônios situam no espaço a ordem do cosmos; representam a organização

é citado o fragmento de Anaximandro. Filósofos jônicos posteriores a Anaximandro, ainda que de outras escolas, mantiveram a escritura em verso, como Xenófanes de Colofão.

²⁰ VERNANT, *Origens...*, op. cit. p. 129.

²¹ Com suas novas técnicas astronômicas, Tales de Mileto, segundo Heródoto, previu um eclipse (fenômeno que teria assustado tanto os gregos quanto os persas e interrompido uma das guerras médicas). Anaximandro teria levado pela primeira vez o *gnomon* (relógio solar babilônico) para Esparta. O sábio e legislador Sólon de Atenas teria ido ao Egito, na virada do séc. VII para o VI a.C., para atividades comerciais. Sobre Tales e influência babilônica, ver LESKY, op. cit., p. 189. Sobre Sólon no Egito, ver *idem*, *ibidem*, p. 147 et ss.

do universo, as posições, as distâncias, as dimensões e os movimentos dos astros, segundo esquemas geométricos.”²²

Mas se os gregos absorviam e davam uma nova formatação (espaço-temporal e laica) às técnicas advindas do Oriente é justamente porque, entre eles, gregos, uma nova alma nascia. Isso se dava graças às novas formas de produção, específicas, que lhes caracterizarão e que revolucionarão toda a estrutura econômico-social da Antiguidade – a propriedade privada trabalhada sobretudo por escravos²³. Contra a concepção de um *kósmos* amparado em múltiplas potências, em forças de ser que se cruzam vindas de diversos lados, nas nascentes *póleis* jônias desenvolveu-se uma nova imagem do mundo, pública, comum a todos os cidadãos, no centro de todos eles, controlada sob os olhares de todos:

“Assim como desenham num mapa, num *pínax*, o plano da terra inteira, colocando sob os olhos de todos a imagem do mundo habitado, com seus países, seus mares e seus rios, assim também constróem modelos mecânicos do universo, como aquela esfera que Anaximandro, segundo alguns, teria fabricado. Fazendo ‘ver’ assim o mundo, fazem dele, no sentido pleno do termo, uma *theoria*, um espetáculo.”²⁴

²² VERNANT, *Origens...*, op. cit. p. 130.

²³ Parece-nos superficial ler as modificações do pensamento grego do período apenas como reflexos do surgimento do comércio, ou da escrita, ou da moeda, ou da *pólis*, ou mesmo do “indivíduo grego”. Todos esses elementos, fundamentais, advêm, na verdade, do novo modo de produção, “inventado” pelos gregos. Foi o desenvolvimento pela primeira vez da propriedade privada em larga escala, associada ao escravismo como forma de trabalho fundamental, que permitiu aos gregos produzir em maior escala e ter, portanto, sobreproduto para troca/comércio, reativando este de forma decisiva e, junto dele, a moeda, a notação escrita, o tempo livre individual etc.

²⁴ VERNANT, *Origens...*, op. cit., p. 130. *Theoria* (donde o nosso “teoria”) é uma palavra grega que quer dizer “olhada”, de *theoráo*, um dos verbos gregos que significam “ver”. Ver CORDERO, *A invenção da filosofia*. Op. cit., p. 28, e também, sobre saber e ver, HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, op. cit., p. 151.

Diante dos olhares atentos de todos os cidadãos, uma certa sociedade do espetáculo começava a surgir. Aos poucos, já não reinam mais os Basileis, nem os tiranos, mas, a partir do *démos*, a organização comum dos cidadãos, homens livres, proprietários privados, associados para manter seu poder contra os inimigos internos e externos. É a força dos semelhantes (*homoioi*) que se instituiu. O espaço, antes era apanágio apenas das potências divinas – de suas temporalidades, baseadas em suas forças –, é agora profanado, laicizado, geometrizado; torna-se objetivo, externo e comum aos cidadãos (pois sob o olhar de todos), algo que, como diz Vernant, “não tem analogia no mito”.

Para se compreender isso é fundamental refletirmos, mesmo que rapidamente, sobre alguns dos chamados “pré-socráticos” jônios, os “primeiros que filosofaram”, bem como sobre alguns poetas da nascente poesia lírica.

Essa nova imagem do mundo representa-se na cosmologia de Anaximandro, onde a Terra (já esférica ou cilíndrica!) está no centro do universo, imóvel, a “igual distância de todos os pontos da circunferência celeste”, sem ser apoiada em ou submetida a nada, a nenhuma força externa. Com Anaximandro, o *kósmos* passa a ser localizado num “espaço matematizado constituído por relações puramente geométricas”²⁵. No centro está a Terra, redonda, e, em torno dela, múltiplos anéis formando a imagem desse novo *kósmos*. O célebre helenista e poeta inglês Francis Cornford interpreta Anaximandro da mesma forma:

²⁵ Para todos os últimos pontos, veja VERNANT, *Origens... op. cit.*, pp. 130-1. Ver também “História social e evolução das idéias na China e na Grécia do século VI ao século II antes de nossa era”, in *Mito e Sociedade na Grécia Antiga. Op. cit.*, p. 85.

“A interpretação compatível com as informações de que dispomos seria que todos estes anéis se encontram na circunferência de uma esfera imaginária e que todos eles giram em conjunto, como se formassem uma esfera sólida na revolução diária dos céus. (...) Isso explica o facto de todas as estrelas se encontrarem à mesma distância da Terra, como geralmente se supunha. (...) No centro está a Terra, ‘livremente suspensa, sem que nada a mantenha no seu lugar, mas conservando-se aí por estar a igual distância de tudo’”.²⁶

O que deve, entretanto, ser ressaltado aqui é o fato de a Terra estar no centro, não submetida a nada, a nenhuma força, e equidistante a todos os pontos. O que isso significa? Significa a dissolução da estrutura das temporalidades arcaicas, onde determinadas potências estavam submetidas a outras – hierarquicamente –, em níveis cósmicos, devido às diferentes forças de ser. Não há mais aqui uma força de ser que ultrapasse e relativamente ordene as demais, não há níveis de poder. A Terra, nesta nova imagem do mundo, não está submetida a nada. Nesta nascente concepção, é possível apenas que, graças ao ciclo das quatro estações, um determinado elemento – dos quatro tradicionais no pensamento grego: quente e frio, úmido e seco, que são, em última instância, os princípios das estações – sobrepuje o outro momentânea e temporariamente. Mas tudo tenderia sempre, por fim, *devido à justiça, ao equilíbrio e à igualdade dos poderes*. Só assim, de forma justa, se manteria a nova ordem do *kósmos*. Essa seria uma possível interpretação da famosa (e polêmica) sentença de Anaximandro:

²⁶ CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 267. Rodolfo Mondolfo nos remete a dois comentários da antiguidade sobre Anaximandro que, embora não trazendo um fragmento (citação) do próprio, baseiam-se nele e sustentam a interpretação de Vernant e Cornford: são as passagens de Hipólito (*Philosophumena*, I, 6) e Aristóteles (*De coelo*, II, 295). Veja MONDOLFO, R., *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1942, pp. 44-5.

“... Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado [*tò ápeiron*]... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.”²⁷

Uma luta entre os poderes é que impõe a justiça, diante da injustiça de um poder ao outro ultrapassar. Essa justiça tende sempre, portanto, à igualdade entre os diversos poderes, igualdade e equilíbrio que mantêm, juntos, a nova ordem do tempo²⁸. Na verdade, como é possível perceber, está-se passando uma projeção da nova comunidade jurídica humana da nascente *pólis* sobre a visão do *kósmos* grego²⁹. O poder e a força, *arkhé* até então divina, são laicizados, socializados para o conjunto dos cidadãos da *pólis*; colocados no meio, *es meson*, a igual distância de todos. O círculo, que não tem limites (*ápeiron*), redondo ou circular como a Terra, é, na verdade, um reflexo, na nova estrutura de pensamento, do próprio processo de associação dos cidadãos em assembleia, reunidos em roda, onde todos estão em pontos iguais, à mesma distância do centro, onde é depositado não só o poder, mas também o cetro que permite ao cidadão tomar a palavra e dirigir-se ao conjunto dos iguais, *homoioi*³⁰. O ilimitado (*ápeiron*) é, na verdade, uma

²⁷ Tradução do prof. J. Cavalcante de Souza, em *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 16.

²⁸ Comentário similar em MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 44-5; CORDERO, *op. cit.*, pp. 58-60; VERNANT, *op. cit.*, p. 132; LESKY, *op. cit.*, p. 190.

²⁹ MONDOLFO, pp. 43-4: “*la noción de comunidad jurídica, extraída de la experiencia social humana y proyectada en el cosmos, hace inmanente a éste, una ley y una orden*”. O autor, inclusive, relaciona, à p. 43, Anaximandro a Sólon de Atenas, aproximando a noção do equilíbrio do primeiro à de leis, moral e justiça introduzidas pelo segundo na Ática.

³⁰ Esse círculo/assembleia, como se sabe, aparece em diversas passagens da *Iliada*; é portanto comum ao mundo homérico. Todavia, algo de significativo se passa quando é dele que emana o novo poder das *pólis*. A sociedade humana no período heroico era ainda caracterizada pelo poder monárquico dos Basileis, e a associação comum e “democrática” se dava apenas numa empreitada comum, como numa guerra, entre os monarcas guerreiros (os principais heróis),

característica própria do círculo ou da esfera³¹. Ensina-nos Vernant:

“O novo espaço social está centrado. O *kratos*, a *arché*, a *dynasteia* já não estão situados no ápice da escala social, ficam *es meson*, no centro, no meio do grupo humano. É este centro que é agora valorizado; a salvação da *polis* repousa sobre os que se chamam *hoi mesoi*, porque, estando a igual distância dos extremos, constituem um ponto fixo para equilibrar a cidade. (...) A *ágora*, que realiza sobre o terreno essa ordenação espacial, forma o centro de um espaço público e comum. (...) Espaço centrado, espaço comum e público, mas também espaço laicizado, feito para confrontação, o debate, a argumentação (...).”³²

que se reuniam em rodas. Ou seja: eram os reis e não o “povo” (*démos*) que se associavam “democraticamente” (e apenas momentaneamente). Já na *pólis* clássica tudo será diferente, permitindo a associação permanente do *démos* (mas, não se deve esquecer, este era composto apenas pelos proprietários e livres, os cidadãos). Evidentemente, isso tudo não é homogêneo na própria Grécia clássica: Finley comenta, *e.g.*, que, mesmo no período clássico, a assembleia espartana estava mais próxima da assembleia de guerreiros homéricos que da assembleia da *pólis* de Atenas. Veja FINLEY, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. *Op. cit.*, p. 35.

³¹ Cornford mostra como o termo grego *ápeiron* é associado, em linguagem comum, às esferas e círculos. *Ápeiron* é, literalmente, sem limites (*péras*), algo que também caracteriza um círculo. Mostra ainda Cornford como o termo *ápeiron* aparece em Aristófanes para designar *anel*, assim como em Aristóteles, na *Física*, no mesmo sentido. O mais interessante é que, em Ésquilo, aponta Cornford, *ápeiron* aparece para designar “um grupo de mulheres em pé à roda de um altar ‘como um aro ilimitado’”. A forma é usada também por Eurípedes. Ou seja: *ápeiron* é também uma metáfora para referir-se à assembleia – um grupo de pessoas reunidas em roda para determinada atividade política, emanando o poder da cidade autônoma. Veja CORNFORD, *Principium Sapientiae*, *op. cit.*, pp. 286-87. Seria mera coincidência que, para o jônico Anaximandro, a *arkhé* seja o *ápeiron* nessa formação econômica e social nascente?

³² VERNANT, *Origens... op. cit.*, pp. 135-6. Reforça Vernant em nota, à p. 138, no que poderia parecer uma pequena ressalva, mas é esclarecedor: “Certamente, o pensamento mítico conhecia circularidade e o centro; também ele valorizava a uma e ao outro. Mas a imagem religiosa do centro não ordena um espaço simétrico; implica, ao contrário, um espaço hierarquizado que comporta níveis cósmicos (...)”.

O SUJEITO NO DEVIR HISTÓRICO

Junto ao processo de laicização, que desmonta o espaço da multiplicidade ordenada (pela força) de potências e estabelece um espaço comum a todos os cidadãos, desenvolve-se um caminho de questionamento dos deuses gregos tradicionais e da própria tradição homérica e hesiódica. Ele abrirá passagem à nova concepção de tempo e espaço, à nova objetividade. Oposta a essa nova objetividade se localizará a nascente subjetividade grega.

Expressão fundamental do questionamento herético serão as reflexões filosóficas desenvolvidas pelo também jônio Xenófanes, de Colofão³³. Xenófanes combaterá os deuses e, segundo a tradição (desde o diálogo *Sofista* de Platão), foi o primeiro a afirmar a unidade do ser (sendo assim um precursor da escola eleática, embora haja dúvidas de que com esta tenha se relacionado diretamente). A reflexão de Xenófanes será já demarcada por outra estrutura de pensamento quanto à questão do tempo e do espaço, que confluirá para a conformação destas esferas enquanto autônomas, únicas e objetivas. Como insistimos, cada vez menos o *kósmos* terá por princípio uma rede imbricada de forças – as potências dos deuses, que, similares aos mortais (ou estes àqueles), acertam e erram, caem em armadilhas, são enganados, seduzidos, apaixonam-se, aliam-se e opõem-se em guerras e conflitos mútuos, etc. A cosmologia de Xenófanes considerará o *kósmos* como absolutamente externo, eterno, único, superior, imutável, não gerado, imperecível, fora do tempo etc. (como se vê, com muitos dos atributos que depois caracterizarão o pensamento de Parmênides, mas

³³ Xenófanes floresceu por volta da metade do séc. VI a.C. Escreveu em versos para serem cantados, dentro de um pensamento que ainda não separava propriamente os campos poético e filosófico. Poder-se-ia dizer que é já um poeta, e não mais um aedo (poeta é aquele que produz seu próprio canto. Aedo é o que, na estrutura mental mito-poética, canta o que foi produzido pelos deuses, no caso, pelas Musas).

este, particularmente, tratando do “Ser”). Das potências que ordenam toda a ordem serão retirados os atributos da subjetividade, do erro, do engano, etc., em nome de algo absolutamente objetivo, incapaz de produzir ou gerar enganos, erros de análise para os cidadãos. O mesmo processo que cria uma substantivação do tempo e do espaço – o Tempo e o Espaço da *pólis* – criará, paradoxalmente, uma objetivação absoluta. O mundo tornar-se-á algo atestável por meio da verificação das ciências da natureza (que, não à toa, neste momento, coincidem com esta Filosofia primeira, a filosofia dos *fisiólogos*). A subjetividade, agora arrancada dos deuses, caberá apenas ao nascente e ampliado indivíduo, e o mundo, não mais animado, será cada vez mais “objetivo” e “concreto”, eterno e único.

Pode-se ver nos fragmentos abaixo de Xenófanes o caráter inovador e profano desta forma de ver o mundo, esta teoria. Salta aos olhos imediatamente o profundo questionamento da tradição poética arcaica e da associação que esta fazia entre deuses e homens:

“Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,
tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,
roubo, adultério e fraude mútua.”³⁴

Põe-se em questão a similitude entre deuses e homens. Os deuses, que eram o próprio *kósmos* (dentro do qual estava a própria potência sacrificial humana), não mais terão as mesmas características dos homens: é preciso arrancar, pensa a nova teoria, a subjetividade dos deuses (consequentemente, também do *kósmos*); separar os homens dos deuses, atribuir subjetividade apenas aos mortais e tornar o *kósmos* algo objetivo. Em sátiras, Xenófanes

³⁴ Fragmento 11 (a partir de *Contra os matemáticos*, IX, 193, de Sexto Empírico). Cf. em *Os pré-socráticos. Op. cit.*, p. 36. A numeração dos fragmentos é a estabelecida por Hermann Diels ao final do século XIX e início do XX.

ridicularizará aqueles que acham que os deuses são como os mortais; que nascem e têm formas humanas:

“Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo.”³⁵

“Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.”³⁶

“Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros Os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.”³⁷

Como é possível que os deuses tenham algo em comum com os homens e, sobretudo, como é possível que tenham nascido, sejam gerados? Ora, que estrutura de pensamento permite surgir dentro de si tais questões? Parece-nos que exatamente um pensamento que já quebrou ou, no mínimo, já colocou seriamente em questão a apresentação cíclica do *kósmos* e a concepção sagrada das potências divinas. Veja-se quão grande é a diferença do produzido poucos séculos antes!

Tendo sido quebrado o ordenamento cíclico do *kósmos*, a questão da gênese, por exemplo, impõe-se como fundamental. Para o pensamento

³⁵ Fragmento 14 (a partir de *Tapeçarias*, V, 109, de Clemente de Alexandria). Cf. em *Os pré-socráticos*. Op. cit., p. 36.

³⁶ Fragmento 15 (a partir de *Contra os matemáticos*, V, 110, de Sexto Empírico). Cf. em *Os pré-socráticos*. Op. cit., p. 36.

³⁷ Fragmento 16 (a partir de *Contra os matemáticos*, VII, 22, de Sexto Empírico). Cf. em *Os pré-socráticos*. Op. cit., p. 36.

mítico e cíclico arcaicos – como aquele que ainda transpassava, dois séculos antes de Xenófanos, o mito das cinco raças de Hesíodo – tal questão absolutamente não era colocada, pois, paradoxalmente, um deus imortal poderia, como um mortal, nascer e, inclusive, em certo sentido, morrer (ou, mais propriamente, ausentar-se, velar-se), pois logo, no retorno cíclico do tempo, brilharia novamente em toda a sua potência. Só uma estrutura de pensamento não-cíclica (ou seja, genética e histórica, conforme concebemos) levanta propriamente tal questão. Afinal, se o tempo é não-cíclico, conceber que os deuses nascem e morrem implica em aceitar que, em determinado momento, houve um mundo sem deuses ou haverá um mundo sem deuses. Isso seria impiedade demais, mesmo para o pensamento jônico! É logicamente necessário – e este “logicamente necessário” é o ponto nodal do que está surgindo de novo aqui –, para não se cair em impiedade absoluta no nascente mundo dos *homoioi*, que os deuses não tenham nascido nem possam morrer, que sejam eternos e imutáveis, a rigor, melhor, que sejam um só, um único deus – “todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve”; “sem esforço ele tudo agita com a força do pensamento”; “sempre permanece no mesmo lugar sem nada mover / e não lhe convém ir ora para lá, ora para cá”³⁸:

“Um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento.”³⁹

³⁸ Partes dos fragmentos 24, 25 e 26 de Xenófanos, citados por Sexto Empírico (em *Contra os Matemáticos*, IX, 144), Simplicio (em *Física*, 23, 19) e *idem* (*ibidem*, 23, 10). Cf. *Os pré-socráticos. Op. cit.*, pp. 37-38.

³⁹ Fragmento 23 (a partir de *Tapeçarias*, V, 109, de Clemente de Alexandria). Cf. em *Os pré-socráticos. Op. cit.*, p. 37. Sobre este fragmento comenta como ressalva Néstor Cordero: “Frequentemente tem-se recriminado a inconstância do raciocínio de Xenófanos: se seu deus é maior que os outros, é porque há vários deuses. Certamente quis dizer que há uma entidade que merece ser chamada de ‘deus’ e que é superior aos deuses tradicionais”. CORDERO, *op. cit.*, p. 73. Diante disso – dessa resiliência da multiplicidade dos deuses – Cordero critica a imputação

À imagem e semelhança deste novo deus, objetivo, está a representação nova do tempo e do espaço, a nova imagem do mundo. O *kósmos* objetivo é a representação (ou apresentação fixa, eterna e imutável) desse deus sem subjetividade, uno e eterno.

Uma transformação tão radical – negação da subjetividade ao *kósmos* – não viria, certamente, sem seu complemento. Na poesia lírica nascente na jônia observa-se, curiosamente, ao mesmo tempo, o questionamento profundo da tradição – e talvez de forma até mais significativa que nos *fisiólogos*, dado o contraste claro e direto com Homero e Hesíodo –, mas agora complementado pela valorização da subjetividade humana, da vontade do indivíduo no mundo. Tal poesia caracterizar-se-á pela centralidade na subjetividade oposta ao mundo objetivo; será escrita e não mais apenas recitada, valendo-se assim da principal forma de publicidade das ideias na sociedade dos *homoioi*⁴⁰. O poeta lírico será aquele que registrará sua vontade (política ou afetiva) e intervirá (ativa ou negativamente) no mundo histórico objetivo que se passa sob seus olhos. É o indivíduo do aqui e agora (*hic et nunc*), vivendo *no* presente histórico, enfrentando-o com ócio ou negócio. A maioria dos poetas líricos do período, membros da aristocracia, tomará partido nas lutas contra os tiranos e escreverá sobre isso e os problemas gerais da *pólis*⁴¹, ou, diante do presente histórico (portanto, na relação com ele), tentará negar a realidade e refugiar-se apenas no seu eu interior e seus afetos (como atesta a *Ode Anactória*, fr. 16., de Safo). A nascente poesia lírica muitas vezes tratará de temas históricos profanos e mundanos – e em

de iniciador do monismo a Xenófanes.

⁴⁰ Sobre poesia lírica e escrita, ver DETIENNE, M., *Os mestres da verdade... op. cit.*, p. 58.

⁴¹ Com exceção, talvez, de Anacreonte, que se acomoda em cortes tirânicas. Mas este se explica, provavelmente, por sua história particular, sua biografia, a fuga da cidade natal Teos quando da invasão dos persas no séc. VI a.C.

algumas ocasiões dará base política às recentes póleis e suas constituições, como nos casos de Tirteu e Sólon⁴² – ou de temas absolutamente íntimos, que igualmente desprendem o poeta de toda tradição arcaica e do modo sagrado-mítico de estar no mundo⁴³. Essa profundidade é o novo conteúdo que nos trazem os líricos:

“São os líricos gregos que na Época Arcaica fazem a descoberta da profundidade e intensidade espirituais (...). Para Homero a inteligência, por exemplo, pode ser múltipla, cheia de recursos (*polymetis*, *polyphron*), mas não profunda: o pensar profundo (*bathymétes*, *bathyphron*) é uma dimensão nova, explorada pela primeira vez pelos líricos (...).”⁴⁴

O primeiro e mais importante poeta lírico, Arquíloco, será já o retrato de um indivíduo cosmopolita, desprendido de sua comunidade de origem. Arquíloco é mercenário, guerreia por sobrevivência e despreza as tradições. Enquanto em Homero, na *Ilíada*, valorizava-se os dirigentes, reis e chefes de povos, aqueles que, em tal condição, inclusive expressavam sua grandiosidade na unidade interna e externa de seus caracteres, em Arquíloco os chefes serão retratados como covardes e medrosos. Arquíloco não tem compromisso com eles ou suas comunidades, apenas consigo mesmo. Em

⁴² Os versos militaristas de Tirteu, por exemplo, darão certa base à “Grande Retra”, o conjunto de textos que constituirá, na prática, a constituição de Esparta. Da mesma forma, Sólon em Atenas. Ver LESKY, *op. cit.*, sobre Tirteu (p. 144) e sobre Sólon (p. 149). Sobre Sólon, ainda, ver o capítulo 2 da parte 1 de MACIEL DE BARROS, G.N., *Sólon de Atenas, a cidadania antiga*, São Paulo: Humanitas, 1999.

⁴³ Essa forma de intervenção política no presente que opera a poesia lírica não deve ser compreendida, entretanto, como uma “função social” da poesia, como algo político panfletário, mas como uma necessidade de expressão da subjetividade diante de realidade histórica colocada. Sobre isso, cf. o capítulo 2 do completo livro de CUNHA CORRÊA, P., *Armas e Varões, a guerra na lírica de Arquíloco*, São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

⁴⁴ TORRANO, *Teogonia*, *op. cit.*, p. 58. Cf. também p. 18. Comenta Torrano ainda que essa noção de indivíduo será absorvida pela nascente tragédia, e é da máscara teatral, *persona*, que, como se sabe, derivará metaforicamente a noção ocidental de “pessoa”.

Homero, a grandiosidade de Odisseu expressava-se em seu porte, em seu jeito de falar, em sua força, e mesmo sentado chamava a atenção diante dos demais. Os covardes, aqueles que incitavam os aquivos a saírem da guerra de Troia, eram feios, disformes, de pernas tortas, como o é Tersites no Canto II da *Ilíada*. Mirando Homero, entretanto, Arquíloco faz uma inversão completa desse quadro, quando diz:

Não gosto do grande general de passos largos,
orgulhoso dos seus cachos, a barba bem feita.
Não, eu prefiro um baixo, que tenha as pernas tortas, mas o
olhar seguro e carregado de coragem.⁴⁵

O mesmo desprezo pela tradição é expresso no famoso poema de Arquíloco sobre o lutador saio que se ufana com o escudo do poeta, escudo abandonado em fuga, no meio da guerra, atrás de uma moita (frag. 38W), para salvar a vida. Esse poema, que será muitas vezes parodiado (desde Alceu), demarca claramente a nova subjetividade, para a qual a honra da comunidade será secundária diante da manutenção da própria vida. Arriscar-se por um escudo apenas em nome da honra de sua comunidade?⁴⁶ Mais vale comprar [κρήσσομαι] outro, ensina o ardiloso Arquíloco. Este, uma espécie de antípoda de Homero, demarca o ponto de virada da poesia grega, que passa então da “objetividade épica” para a “subjetividade lírica” (nos termos de Hegel em sua *Introdução aos Cursos de Estética*). Ainda assim, em diversos elementos, Arquíloco não ousará atingir a rebeldia de um Anacreonte. Este, que será parodiado no limite do insuportável até o começo do século XIX – ou

⁴⁵ Em tradução do fragmento 114W por Luis Dolhnikoff, em *Arquíloco, Fragmentos*, São Paulo: Olavobrás, 2a Ed., 1992. Sobre o contraste entre Arquíloco e Homero, veja também o cap. 2 de CUNHA CORRÊA, P., *op. cit.*

⁴⁶ Em Esparta, como se sabe, o mote para o retorno dos lutadores era: “Ou com o escudo, ou sobre o escudo [ou seja, morto]”.

seja, até os românticos negarem a sucessão de paródias —, estabelece de forma radical a negação da tradição e a fundamentação de tudo apenas em seu eu, como em seu poema *Da sua lira*:

De Atridas os feitos, de Cadmo os louvores tentei celebrar;
e a lira rebelde só cantos de amores me quis entoar.
Impus-lhe outras cordas... trabalho perdido! A lira troquei;
aos feitos de Alcides a nova convindo... e Amor, lhe escutei!
Adeus, grandes homens! Buscai noutra lira o vosso louvor!
A minha não sabe; não pode; suspir só cantos de amor.⁴⁷

O mesmo vale para Safo: nada mais importa, senão o amor da poetisa, que atinge grau de doença, capaz de destruir o corpo (ver seu fr. 31). Não importam mais os valores da comunidade, não importa mais a tradição, não importam Homero, Hesíodo e, cada vez menos, importam os múltiplos deuses gregos. A valorização extrema da subjetividade anda *pari passu* com a objetivação do mundo. Poetas, filósofos e demais logógrafos logram, assim, em cerca de dois séculos, desmontar o *kósmos* arcaico e a tradição mítica grega, em que subjetividade e objetividade implicavam-se mutuamente, como coisa única, enquanto múltiplas temporalidades numinosas. O mito passa então a ser, cada vez mais, mero adorno, curiosidade de tempos tempranos, infantis formas relativamente inocentes ou irracionais, sem valor verdadeiro para a localização do novo homem no novo mundo.

A filosofia e a poesia lírica nascentes na Jônia, como temos insistido, demarcam um *kósmos* esvaziado da força múltipla de ser: agora estão lá, lançados, os sujeitos, quase nus pois sem objetividade, de um lado, e, de outro, o mundo pretensamente objetivo, “concreto” e sensível, passível

⁴⁷ Na tradução do séc. XIX de Antônio Feliciano de Castilho, presente em *O livro de ouro da poesia universal* (organizado por Ary de Mesquita), Rio de Janeiro: Ediouro, 1988, p. 56.

de ser analisado, esquadrinhado, submetido e controlado pelo sujeito interventor. O tempo e o espaço arcaicos submetem-se a uma força objetiva e única, abstrata, sem aproximação com o mundo dos mortais, externa a estes, não variante, comum a todos os homens (inclusive aos egípcios e trácios), sempre dada e inexorável, sobre a qual o nascente indivíduo poderá observar, ou seja, desenvolver uma teoria objetiva e refletir sobre os fatos e acontecimentos “verdadeiros”. É sobre esse mundo que o novo indivíduo atuará. Sabe-se, aliás, quão determinante será essa objetividade do tempo e do espaço para a nascente disciplina histórica em Heródoto e, sobretudo, em Tucídides. Com estes – da mesma forma como já aparecia em Xenófanes, Arquíloco ou Anacreonte –, Homero e Hesíodo serão combatidos; afastados das fontes de verificação do “verdadeiro”; questionados e tratados como base do duvidoso e do fantasioso. Deve-se desconfiar da tradição, pensam eles. O verdadeiro seria característica do verificável lógica e diretamente na objetividade do mundo. Já no século V a.C. o livro I da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, será, sem dúvida, a forma completamente acabada desse pensamento pretensamente objetivo que afasta a via mítica enquanto duvidosa e volta-se somente aos fatos dados, observáveis e comprováveis⁴⁸.

O que se vê com Tucídides é, como se sabe, o nascimento da História como disciplina do “saber”, mas não apenas isso: o que se vê é a determinada

⁴⁸ Fala Tucídides, por exemplo, no capítulo IX no livro 1, questionando Homero sobre elementos da Guerra de Troia e estabelecendo seu método: “Agamenão, segundo me parece, conseguiu reunir sua frota porque superava os contemporâneos em poder e não tanto porque chefiava os pretendentes de Helena ligados pelo juramento a Tíndaro. É o que dizem os que têm os dados mais claros relativos aos peloponésios (...)”. Em outra passagem, também sobre a frota de Agaménon, diz-se que este partiu com “o maior número de navios e os forneceu aos arcádios, como nos indica Homero, se é que para alguém o seu testemunho é suficiente”. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso* [edição bilingue, Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida], São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 13-15. Grifo nosso. Tucídides, um dos mais significativos exemplos dessa nova racionalidade, não se deve esquecer, era membro de uma família rica, proprietária de minas de ferro e ouro na Trácia, que empregava em sua exploração milhares de escravos.

concepção que caracterizará todo o Ocidente enquanto o local espaço-temporal, o acontecer onde o presente está sempre duplamente subtraído, pelo passado e do futuro. No Ocidente buscar-se-á sempre um passado que dê a gênese do presente, que faça todo presente remeter (quase como uma maldição) a um tempo longínquo que lhe explique, e, ao mesmo tempo, manter-se-á esse presente em relativa suspensão em nome de um futuro, um devir-progresso a ser realizado. Paradoxalmente, o tempo “presente”, antes marcado pela presença absoluta das múltiplas potências divinas, estará, agora, neste novo e complexo *kósmos*, esvaziado, marcado pela ausência. A ausência das potências subjetivas dos múltiplos deuses será cada vez mais compensada pela presença, fixa e permanente, de um único Deus eterno. Trata-se de condição absolutamente inversa à do *kósmos* arcaico. A inversão é o mote.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Autores da antiguidade:

ARQUÍLOCO, *Fragmentos* (trad. de Luis Dolhnikoff), São Paulo: Olavobrás, 2a Ed., 1992.

HESÍODO, *Teogonia* (trad. de Jaa Torrano), São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf, 1981.

HESÍODO, *Os trabalhos e os Dias* (tradução de Mary Lafer). São Paulo: Iluminuras, 1996.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso* [trad. de A. L. Amaral Almeida], São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VVAA. *O livro de ouro da poesia universal* (organizado por Ary de Mesquita), Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

VVAA. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989

Comentadores:

- ANDERSON, P., *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1998
- CORDERO, N., *A invenção da filosofia*, São Paulo: Odysseus, 2011.
- CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- CUNHA CORRÊA, P., *Armas e Varões, a guerra na lírica de Arquíloco*, São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- DETIENNE, M., *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DETIENNE, Marcel & SISSA, Giulia, *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.
- FINLEY, M., *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Ed. bilingue. São Paulo: Edições 70, 2010.
- _____, *Introdução à metafísica*. Tempo Brasileiro/EdUNB, 1978.
- LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid: Gredos, 1968.
- MACIEL DE BARROS, G.N., *Sólon de Atenas, a cidadania antiga*, São Paulo: Humanitas, 1999.
- MONDOLFO, R., *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1942.
- PINSKY, J. [org.], *Modos de Produção na Antiguidade*. São Paulo: Global, 1984.
- VERNANT, J.-P., *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.
- _____, *Origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

DE RE PUBLICA, II, DE MARCO TÚLIO CÍCERO: A REPÚBLICA NÃO SERPENTEIA, MAS VOA PARA UM ÓTIMO ESTADO

Isadora Prévêde Bernardo¹

RESUMO

O artigo tem como objetivo analisar o livro II da obra *De Re Publica*, de Marco Túlio Cícero, e observar a concepção de história do autor. Essa não se trata de uma fábula, tem como principal matéria a política e não está identificada nem com o curso de acontecimentos cíclicos, nem com a linearidade. Mas, nessa narrativa histórica coloca-se na capacidade de deliberação do homem a capacidade de gerir o curso dos acontecimentos em Roma.

Palavras-chave: Cícero. história. política. república.

ABSTRACT

The article aims to analyze the second book of the *De Re Publica*, written by Marco Túlio Cícero, and to observe the conception of history of the author. This is not a fable, its main subject is politics, and it is not identified either with the course of cyclical events or with linearity. But in this historical narrative lies the capacity for man's deliberation to manage the course of events in Rome.

Key-words: Cícero. history. politics. republic.

¹ Doutora em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. E-mail: isapreve@gmail.com - Docente convidada externa do Curso de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas – Campus Poços de Caldas.

INTRODUÇÃO

Muitos comentadores consideram que Cícero jamais escreveu narrativas históricas; outros consideram que a obra *De Re Publica*, que interpretamos aqui como filosófica e histórica, não é uma coisa nem outra. Schofield aponta que Moses Finley diz o seguinte em *Politics in the Ancient World* sobre *De Re Publica*: “Como Mommsen, considero a ideia central da República tanto não filosófica quanto não histórica (...)” (SCHOFIELD, 2000). Por outro lado, Rambaud (RAMBAUD, 1953) e Fox (FOX, 2007) consideram que *De Re Publica* é uma obra filosófica e histórica.

Trata-se de uma obra dialógica em que predominam as narrativas históricas, a matéria narrada é política e moral e, a partir da análise dos fatos, o autor depreende argumentos filosóficos. Por ser um diálogo filosófico, teríamos um impedimento para interpretá-la como narrativa histórica, mas do ponto de vista do que é narrado, da temporalidade e da matéria, é indubitável que se trata de uma narrativa histórica. Analisaremos os conceitos de fábula e história, de história cíclica e de progresso – mas não como entendido na modernidade; observaremos a construção de uma narrativa de um grande período histórico em que não há uma concepção nem circular nem linear do tempo.

A narrativa histórica tem duas marcas principais: a temporalidade² e a matéria; trata da ação de homens, ações políticas feitas tanto na cidade quanto na guerra (raramente retratada na obra ciceroniana) e dos feitos

² “A matéria fundamental da história é o tempo; portanto, não é de hoje que a cronologia desempenha um papel essencial como fio condutor e ciência auxiliar da história. O instrumento principal da cronologia é o calendário, que vai muito além do âmbito do histórico, sendo antes de mais nada o quadro temporal do funcionamento da sociedade. O calendário revela o esforço realizado pelas sociedades humanas para domesticar o tempo natural (...). Ele manifesta o esforço das sociedades humanas para transformar o tempo cíclico da natureza e dos mitos, do eterno retorno, num tempo linear escandido por grupos de anos: lustró, olimpíadas, séculos, eras etc.” LE GOFF. *História e Memória*. p. 14.

morais realizados em prol da pátria. O que está em questão é o espaço público, sua manutenção, o diálogo inerente à vida republicana, as ações de muitos homens de muitas gerações, a formação de homens educados nos costumes e nas artes e a realização da natureza humana na vida política.

Segundo os antigos, a filosofia teria a sua origem na admiração (*thaumazein*) dos homens perante os mistérios do mundo. Considerada sob este ângulo, a história, não no sentido de *res gestae*, mas de história *rerum gestarum* constitui certamente uma fonte fecunda do pensamento filosófico e – apesar do que pretendem os historiadores de orientação positivista – associa-se estreitamente com a filosofia. (SCHAFF, 1987, p.65)

Ainda segundo Schaff: “É admissível distinguir dois significados para a palavra história: como processo histórico objetivo (*res gestae*) e como descrição desse processo, ou seja, a historiografia (*historia rerum gestarum*). (SCHAFF, 1987, pp.133-134).

A história, como descrição de um processo, como narrativa, ensina o que os homens têm feito, o que um povo tem feito e, conseqüentemente, o que os homens são e o que o povo é. As narrativas históricas enaltecem e valorizam a ação humana, as atividades humanas, como a política. E ainda há uma necessidade de ordenar o fluxo dos acontecimentos, por isso, a narrativa histórica analisada aqui desperta nosso interesse, pois, por meio dela, conseguimos perceber como Cícero entendia o curso dos acontecimentos em Roma. Observamos que, ao contrário do que pensa a tradição, não nos parece que Cícero entenda que o percurso dos acontecimentos seja circular. Perceberemos ideias de avanço e decadência, e a segunda está ligada ao declínio da República, ao fim do espaço público e ao momento presente do autor.

O tempo tem seu ponto no presente da palavra do historiador. Ou seja, o discurso histórico está sempre no tempo presente. E o tempo mais almejado é o presente de homens bem formados que agem retamente, pautados pelas ações dos homens do passado. Importa-nos a utilidade do argumento do passado, sua capacidade de instruir e, se necessário, comover. O avanço político ocorreu no tempo passado. Ele está posto em uma época áurea da República, e que Cícero tenta resgatar.

Dizer que a concepção do tempo na obra ciceroniana oscila entre uma visão circular e uma linear, ou que não é apenas uma ou outra, nos conduz a um problema aparentemente maior, pois não podemos afirmar que a tradição grega, indo-europeia, percebe o tempo como um círculo, e a tradição judaica como linear. Momigliano afirma que se alguém quiser entender algo sobre a real diferença entre historiadores gregos e bíblicos, a primeira precaução é tomar cuidado com a concepção circular de tempo (MOMIGLIANO, 1996, p.10). Seguindo Momigliano e o que ele argumenta sobre os filósofos e historiadores gregos, podemos também afirmar sobre Cícero, primeiramente, considera-se que: “até os filósofos gregos não são unânimes sobre isso [concepção circular do tempo]” (MOMIGLIANO, 1996, p.10). Ademais, ele assevera: “Os filósofos gregos não são forçados pela raça ou pela língua a terem apenas uma visão de tempo. Nem mesmo os historiadores Heródoto, Tucídides e, claro, Políbio foram muitas vezes descritos como historiadores que tiveram uma visão circular do tempo. Eu devo tentar mostrar que não” (MOMIGLIANO, 1996, pp.10-11).

DE RE PUBLICA, II

Musti, ao introduzir a obra polibiana – obra historiográfica notadamente que mais influenciou Cícero, principalmente em *De Re Publica*, II –, afirma

que a reflexão historiográfica de Políbio constitui um retorno, ainda que apenas em parte, a Tucídides³ 385, para o qual o passado ensina a prever o futuro, pela imutabilidade da natureza humana. Políbio também não está imune à influência da historiografia isocrática, com seu caráter retórico e moralista, com o intuito de servir de parâmetro para a ação político-militar. E ainda como Tucídides, Políbio considera a utilidade como fundamental para a ação humana. Heródoto⁴ está preocupado com a história recente; Tucídides, com as origens (MUSTI, 2001, pp.19-20). Além disso, devemos nos lembrar que a história polibiana é pragmática⁵, ou seja, trata de feitos político-militares em oposição à mítico-genealógica e àquela relativa à fundação da cidade.

Se seguirmos o que Musti aponta sobre os autores que influenciaram Políbio e sabendo que esse influenciou Cícero, podemos observar que Cícero adere à ideia de que, por meio do conhecimento do passado, é possível prever o futuro (não por acreditar na imutabilidade, mas pela exemplaridade), tanto do ponto de vista filosófico quanto histórico; há um forte caráter retórico e moralista nas narrativas históricas, e a história, por ser mestra da vida, fornece os paradigmas de imitação. O autor romano quase não retrata feitos

³ Momigliano argumenta sobre Tucídides e a história cíclica: "Prima facie pode ter mais sentido atribuir uma visão cíclica da história a Tucídides, porque ele escreveu com o objetivo de ajudar quem quer que deseje ter uma visão clara dos eventos que aconteceram e daqueles que, algum dia, têm a probabilidade de acontecer novamente, da mesma forma ou de modo similar' (I, 22). Mas aqui, novamente, nenhum retorno eterno está implícito. Tucídides sugere vagamente que haverá nos eventos futuros fatos idênticos ou similares aos que ele vai narrar. Ele não explica, no entanto, se a identidade ou semelhança entre o presente e o futuro se destina a se estender a todo o seu assunto – a Guerra do Peloponeso – ou, em parte, a isso, por exemplo, na maioria das vezes, às alegações individuais". MOMIGLIANO. "Time in Ancient Historiography". pp.11-12.

⁴ Momigliano argumenta sobre Heródoto: "Os ciclos históricos no sentido exato do significado são desconhecidos de Heródoto. Ele acredita que existem forças que operam na história que se tornam visíveis apenas no final de uma longa cadeia de eventos. Essas forças geralmente estão ligadas à intervenção dos deuses na vida humana. O homem deve contar com eles, embora não seja certo se o homem pode realmente evitar o que é ordenado". MOMIGLIANO. "Time in Ancient Historiography". p.11.

⁵ POLÍBIO. *Storie*, I, 2.

militares, batalhas, pois está mais preocupado com as questões políticas da cidade, com a vida civil. A ação retratada na narrativa histórica deve ser sempre útil e o critério de utilidade é filosófico-político: o que é útil a um deve ser útil a todos. Cícero se serve do mito, apesar de não autorizá-lo como histórico e narra a fundação da cidade, mas não atribui ao ato fundador toda a importância para a grandeza da *ciuitas*. Rawson afirma que *De Re Publica* é um microcosmo de todos os interesses históricos de Cícero (RAWSON, 1972, p.36). Podemos extrair do segundo livro, por meio da narrativa histórica, toda a teoria do governo misto e a negação da circularidade do curso da história.

Durante a narrativa em *De Re Publica*, II, Cipião é interrompido por Lélío e questionado sobre o método que está empregando:

21 (...) Nós realmente vemos que até mesmo tu começaste a discutir com um método novo, que [não se encontra] em nenhuma parte nos livros dos gregos. Pois aquele príncipe, com seus escritos, foi mais insigne que todos, e ele próprio escolheu uma área na qual construir, de acordo com seu arbítrio, uma *ciuitas* – talvez excelente, mas incompatível com a vida e os costumes dos homens (CÍCERO, 2012, pp. 135-136).

Lélío se refere ao método da narrativa histórica, algo novo, pois Platão (aquele príncipe) construiu sua filosofia política baseando-se em uma *politeia* que não era real, e os peripatéticos citaram diversas constituições, mas não detalharam o desenvolvimento histórico de nenhuma. Aqui podemos observar que Cícero quer comprovar historicamente o desenvolvimento de Roma. E continua:

22. Os outros dissertaram sobre os gêneros e razões das *ciuitates* sem nenhum exemplo e forma definida de república. A mim me parece que farás as duas coisas: de fato, começaste de

tal forma que preferes atribuir a outros as coisas que tu mesmo encontras do que forjar, como faz Sócrates em Platão. E sobre a localização da urbe, atribui à razão aquelas coisas que foram feitas por Rômulo por acaso ou por necessidade. E disputas não com um discurso vago, mas definido, sobre a república; assim, continuas como começaste, pois já pareço perceber, na medida em que descreves os demais reis, uma república, por assim dizer, perfeita (CÍCERO, 2012, p. 136).

Fox aponta que os interlocutores fizeram uma “transição bem sucedida de uma discussão sobre a república ideal com base na teoria constitucional para uma baseada na história de Roma” (FOX, 2007, p.62), entre o livro I e II; ou seja, filosofia e história podem estar entrelaçadas. O autor observa que a história tem sido usada para garantir a aplicabilidade de ideias teóricas e torná-las diretamente relevantes para a fundamentação. “Esta é uma passagem emblemática para a produção filosófica inteira de Cícero, uma vez que estabelece a luta entre teoria e prática como a [luta] entre Platão e Cícero, entre uma maneira de fazer filosofia que é historicamente fundamentada e uma fundamentalmente idealista” (FOX, 2007, pp.62-63). A história gera em uma maior autoridade para a obra ciceroniana. Por meio dela, Cícero sugere uma maneira de compreender a relação do homem com o mundo, Roma, que vai além do tempo presente, ou seja, há uma relação entre passado e presente. Observamos, assim, qual o tempo que a narrativa histórica retrata e qual o ritmo.

Em *De Re Publica*, II, são utilizadas algumas unidades de medida do tempo, como as olimpíadas e os acontecimentos naturais. Interessamos o aspecto humano do tempo, ou seja, como o homem inserido em uma comunidade política o percebia, e como a história, entendida como narrativa de feitos políticos memoráveis, refletia isso. A filosofia política ciceroniana

sugere uma forma de compreender a ação do homem em Roma em um determinado tempo, e a narrativa histórica descreve este percurso. A república romana chegou a um ótimo estado por um curso natural, o povo se consolidou pelo discernimento e pela disciplina (Cícero, *De Re Publica*, II, 30). Desde o início do livro II, do *De Re Publica*, ao enunciar que Roma foi constituída pelo acúmulo de experiências, o autor afirma que sua narrativa histórica mostra como ocorreu esse acúmulo. Portanto, a narrativa que reconstitui a história de Roma trata do que lhe foi proporcionado na fundação e do acúmulo de experiências por muitas gerações.

2. Sobre esse assunto ele costumava dizer que nosso estado de *ciuitas* era superior às demais *ciuitas*, pois naquelas havia, costumeiramente, alguns poucos dentre eles para constituir a república, [fazendo] leis e instituições, tal como Minos dos cretenses, Licurgo 395 dos lacedemônios, Teseu, Drácon, Sólon, Clístenes e muitos outros dentre os atenienses; por fim, até o douto varão Demétrio 396 de Faleros conservando a já enfraquecida e derrubada [república]. Porém, nossa república não foi constituída pelo engenho de um, mas de muitos, nem durante a vida de um homem, mas em alguns séculos e gerações. Pois [Catão] dizia jamais ter existido um engenho tão grande – alguém a quem nada escapasse – e que nem todos os engenhos reunidos em um só poderiam prever tanto, [a ponto de] abarcar em apenas um momento tudo, sem a experiência das coisas e sem amadurecimento (CÍCERO, 2012, pp. 121-122).

Dessa forma, a República romana foi construída: trata-se de um somatório de tempos, de gerações, de ações. Em Roma, não apenas o ato fundador foi grandioso, mas também as ações que se seguiram. E esse acúmulo de ações levou Roma ao apogeu. Com isso, podemos perceber ao

longo da narrativa que a coletividade das ações ocorre mais pelo acúmulo de ações durante séculos e gerações do que uma grande ação coletiva como a guerra.

O ponto de partida da fundação de Roma é uma fábula⁶ e não uma narrativa histórica. Por que Cícero deu voz a uma narrativa que não se baseava no critério de verdade, lemos em *De Re Publica*, II, II, 4:

– Por que temos um começo da instituição da república tão ilustre e tão conhecido por todos, como é o início desta urbe fundada por Rômulo? Nascido do pai Marte (pois concedamos [isso] à voz corrente dos homens, não apenas porque [este mito] está particularmente enraizado, mas também porque foi sabiamente transmitido pelos predecessores o pensamento de que os beneméritos das coisas que são comuns não são só de estirpe como também de engenho divino) (CÍCERO, 2012, p. 123).

Apesar de Cícero preceituar um método para a escrita da história em que não há espaço para as narrativas míticas, temos que considerar que os mitos faziam parte da cultura greco-romana. Collingwood aponta que há

tais elementos até no sisudo Tucídides. (...) Aliás, elementos lendários semelhantes são manifestamente frequentes em Heródoto. Mas o que é notável por parte dos gregos não é o fato de o seu pensamento histórico conter certos resíduos de elementos que temos de considerar como não-históricos, e sim o fato de, lado a lado com estes, conter elementos daquilo que chamamos história (COLLINGWOOD, 1986, p.15).

⁶ Dumézil afirma que, nas antigas sociedades itálicas, as lendas sobre as origens, a fundação, serviam para justificar todo tipo de pretensão e de orientação política ou nacional. DUMÉZIL. Mito e epopeya, III. p.196

A fundação é elaborada pela ação humana, que apenas é possível porque os homens são dotados de razão, possuem linguagem e agem racionalmente⁷. O ato fundador é um momento de afirmação da coletividade, e a partir dele temos a aceitação de um conjunto de princípios. Se esses já estavam presentes desde o nascimento da urbe e da república, então não poderiam mais ser abandonados, e, se fossem, o corpo político poderia perder sua identidade (BIGNOTTO, 2004, p. 33). As ações de Rômulo deixaram um legado a Roma que permaneceram na constituição da república. Na narrativa ciceroniana, em *De Re Publica*, II, recorre-se a Rômulo, filho do deus Marte, e o autor continua:

Neste lugar, foi nutrido pelos úberes de um animal selvagem, e pastores o acolheram e o criaram no costume e no trabalho do campo. Relata-se que se desenvolveu e que era tão melhor que os outros com seu corpo varonil e sua ferocidade no ânimo, que todos que cultivavam o campo, onde hoje é esta urbe, obedeciam-no de ânimo tranquilo e de livre vontade. Apresentando-se como chefe das tropas, para já passarmos da fábula aos fatos, subjugou Alba Longa, cidade forte e poderosa daqueles tempos, e matou o rei Amúlio (CÍCERO, 2012, pp. 123-124).

Observamos que se servir do mito ou da fábula juntamente com a história não é um problema, desde que se separe um do outro, como o autor faz: “para já passarmos da fábula aos fatos” (CÍCERO, 2012, p. 124). Um dos elementos de originalidade do livro II está em contar a história de Roma desde as suas origens, mesmo que a tratando de modo fabuloso. É a partir

⁷ Cf. BERNARDO, I. P. Política e História em Cícero: do conhecimento da natureza à ação política. 2018. Doutorado (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

deste ponto, em que separa a fábula dos fatos, que o autor continua a narrar a fundação de Roma.

A ferocidade do animal que nutriu Rômulo parece ter sido transmitida ao seu ânimo, e sua força física foi propagada à cidade. A obediência, a disciplina, cara aos povos conquistadores, esteve presente desde a época em que ali havia apenas camponeses. Pouco depois, Rômulo e o rei dos sabinos instituíram, para que seu governo fosse, de algum modo, temperado, o conselho régio delegado aos principais, que chamaram de “pais”, e dividiram o povo em três tribos e trinta cúrias. Mas, depois da morte de Tito Tácio, Rômulo reinou muito mais de acordo com a autoridade e discernimento dos pais (CÍCERO, 2012, p. 131). Quando Rômulo morreu, o povo romano já era vigoroso (CÍCERO, 2012, p. 135).

O autor retira um pouco a importância da fundação e da engenhosidade de apenas um homem e mostra que a experiência romana é diferente das demais, pois ao longo de sua história houve, de acordo com as necessidades, um acúmulo de experiências. Cícero tem a visão de um curso dos acontecimentos no qual, ao mesmo tempo que fundar é consolidar em instituições um conjunto de princípios que estavam presentes desde o ato inaugural, o fundador deve sair de cena para que outros homens contribuam para a construção da pátria. É como se o ato heroico não se fizesse presente apenas na fundação, mas também em derrubar Cartago, como Cipião o fez, e em governar a república. No momento da fundação, a natureza dá ao homem o que é necessário para que ele construa a república, mas não oferece a república pronta; são as ações humanas, ou seja, a liberdade das ações humanas que permite a sua constante formação e o seu aperfeiçoamento. A construção é o que permite aos homens realizarem a sua natureza e buscarem a utilidade comum. Assim, os homens não terão a postura passiva diante

da república como queriam os epicuristas. A valorização da construção, que ocorreu pela experiência das coisas e pelo amadurecimento dos homens e de seus feitos, permite que haja uma solidificação de princípios, como os do governo misto, e esses conduzem Roma ao seu apogeu.

Roma nasce monárquica, mas a potestade é tripartida entre dois reis, os patres e o povo dividido em tribos e cúrias, segundo Cícero:

14. Porém, depois da morte de Tácio, uma vez que recaía sobre [Rômulo] todo o domínio, ainda que Tácio houvesse delegado o conselho régio aos principais [concidadãos] (que, por afeto, foram chamados de pais [*patres*]) e dividido o povo em três tribos – às quais [Rômulo] deu o seu nome, o de Tácio e o de Lucumão, companheiro de Rômulo, que morrera no combate contra os sabinos – e em trinta cúrias, as quais nomeou com os nomes daquelas virgens sabinas raptadas que, posteriormente, foram suplicantes da paz e do tratado. Essa distribuição tinha sido feita quando Tácio ainda vivia, entretanto, depois de sua morte, Rômulo reinou muito mais de acordo com a autoridade e a deliberação dos pais [*patres*]. [IX] 15. Rômulo, primeiramente, observou e julgou o mesmo que, pouco antes, Licurgo havia observado em Esparta: que as *ciuitates* seriam melhor governadas e regidas sob o comando de um só e da potestade régia, se a essa dominação se unir a autoridade dos *optimates*. Assim, sustentado e apoiado por este conselho e, por assim dizer, pelo senado,(...) (CÍCERO, 2012, p. 131).

Nós nos questionamos, então, qual o sentido da tripartição? Podemos nos servir do que Dumézil argumenta em sua obra *Mito e Epopeya* sobre o mecanismo das três funções herdado dos indo-europeus:

(...) várias cenas ou grupos de cenas cuja intenção é trifuncional se apresentam imediatamente para oferecer seu testemunho de

que os autores dos Anais ou seus antecessores dos séculos IV e III a.C. usaram este esquema antigo com consciência plena, mesmo que, segundo outros indícios, isso se prolongou além da empresa restauradora de Augusto. Por conseguinte, tentar desenvolver um repertório preciso e exaustivo desses vestígios ou contribuições é legítimo. No entanto, é preciso distinguir com muito cuidado dois tipos de dados, duas modalidades de expressão do mecanismo das três funções, a saber: o teológico e o ideológico. O primeiro se encontra cabalmente integrado pelos deuses da tríade capitolina, Júpiter, Marte e Quirino, enquanto em segundo lugar, ele pode adotar, e de fato faz, múltiplas formas, rejuvenescendo-se e constantemente diversificando-se tanto na história como nas demais produções do espírito romano (DUMÉZIL, 2016, p.195).

Podemos dizer que Cícero faz um uso “ideológico” das três funções⁸ com o governo tripartido, seja ele do período monárquico, seja do período republicano.

A tríade no governo, desde a monarquia, é importante na obra histórica ciceroniana, pois mostra o horror dos romanos pela tirania e pelo governo de um só e, ao mesmo tempo, demonstra que o governo de Roma nasceu, de alguma forma, misto. Ademais, observamos que desse fato histórico Cícero depreende um argumento teórico: Roma já nasce com características do governo misto. Cícero, em outros trechos, compara o governo romano com o espartano e o cartaginês, como lemos:

24. Certamente, neste tempo, aquele povo ainda novo viu aquilo que escapou ao lacedemônio Licurgo, que estabeleceu que um rei não deveria ser eleito – se é que isso poderia estar na potestade de Licurgo –, mas acolhido, quem quer que ele fosse,

⁸ O sagrado, a força e a fecundidade. Cf. DUMÉZIL. *Mito e Epopeya*. p. 321.

desde que houvesse nascido da estirpe de Hércules. Os nossos [romanos], então ainda rudes, observaram que era oportuno buscar a virtude e a sapiência régia, não a progênie (CÍCERO, 2012, p.137).

Cícero destaca que os reis em Roma eram eleitos, diferentemente do que acontecia em povos mais antigos, como entre os espartanos. Esse argumento é introduzido para que o autor continue narrando a sucessão de Rômulo por Numa, que foi eleito, assim como os outros reis que o sucederam. Ainda comparando Roma com povos mais antigos, o autor narra:

42. – * [Cartago] havia sido fundada trinta e nove anos antes da primeira olimpíada, portanto era sessenta e cinco anos mais antiga [do que Roma]. E aquele antiquíssimo Licurgo observou quase o mesmo [em Esparta]. Então parece-me que esta igualdade e este tríptico tipo de república tiveram algo em comum com esses povos. Mas o que foi particular em nossa república, e mais ilustre que esta nenhuma pode ser, investigarei a fundo e, se puder, mais sutilmente, pois nada igual ao nosso modo poderia ser encontrado em nenhuma outra república. De fato, essas [constituições] que até agora expus existiram nesta *ciuitas*, na dos lacedemônios e na dos cartagineses, por um lado mescladas, mas, por outro, não eram temperadas. 43. Pois em uma república que tenha apenas um [homem] com potestade perpétua, sobretudo régia, ainda que nela haja um senado, como houve, então, em Roma quando existiam reis, ou em Esparta com as leis de Licurgo, ou ainda quando havia algum direito do povo, como houve [no tempo] de nossos reis, entretanto, ainda que prevalecesse o nome régio, uma república [como essa] não poderia ser e se chamar reino (CÍCERO, 2012, p.150).

Aqui Cícero expõe que a diferença entre Roma e Esparta e Cartago era que Roma tinha um governo temperado, enquanto as outras apenas eram mescladas. Esse tempero traz um equilíbrio para a constituição romana, e isso pode ser observado desde o início. O povo romano, como lemos, já nasce grande: “21. Vede, portanto, que pela deliberação de um só varão não apenas nasceu um povo novo, mas já vigoroso e quase púbere, e que não foi deixado chorando no berço?” (CÍCERO, 2012, p.135). Mas se na obra ciceroniana não houvesse espaço para a contínua construção da república, então de nada adiantaria discutir sobre a formação e a ação do homem nessa. A divisão da potestade nos tempos de Rômulo e de Tito Tácio foi aperfeiçoada no período republicano. Assim, a grandeza não é alcançada de imediato. A ideia de amadurecimento, aperfeiçoamento, de construção durante séculos e gerações nos remete à ideia de progresso, avanço. Não seria um progresso de técnicas ou da moralidade, mas das experiências políticas. Vejamos as seguintes passagens:

Africano disse: – Pois muito facilmente reconhecerás isto se observares nossa república progredir⁹ e chegar a um ótimo estado por um caminho e um curso naturais. Mais ainda, concluirás que a sapiência de nossos ancestrais deve ser louvada, porque entenderás, inclusive, que muitas coisas acolhidas de outros por nós tornaram-se muito melhores do que haviam sido lá, de onde foram trazidas até aqui e onde surgiram pela primeira vez; e entenderás que o povo romano se consolidou, não por acaso, mas mediante o discernimento e a disciplina; todavia, nem a fortuna foi adversa (CÍCERO, 2012, p. 141).

⁹ *Progredientem* enfatiza um avanço natural da república mediante processos que fazem com que ela avance. Cícero, por meio dos processos históricos, tem uma visão do curso dos acontecimentos.

Notamos o uso da palavra *progredientem* que foi traduzida por “progredir”. Parece que o progresso político é natural e reforçado pelo discernimento do povo. Mas, ao observar a história de Roma desde o período monárquico até o republicano, constatamos que há fracassos e progressos inerentes à prática política. Cícero escreveu quando a república estava em crise, parecia buscar uma solução e talvez a buscava por meio de uma narrativa histórica que recuperasse a glória e mostrasse os exemplos que deveriam ser seguidos e os que deveriam ser evitados. Essa ideia de progresso não nos leva a pensar que Cícero tem uma visão linear do curso dos acontecimentos. Ao contrário, não observamos nem uma concepção do curso dos acontecimentos circular nem uma linear. Talvez a ideia de avanço predomine nesse livro. Ao observarmos a narrativa do período régio de Roma, os reis se sucedem somando¹⁰ suas ações às ações dos antecessores. Depois da morte de Rômulo, o povo exigiu um rei e nomeou Numa Pompílio nos comícios curiados¹¹. As maiores contribuições desse rei foram a religião e a clemência¹². O rei que sucedeu Numa Pompílio, Tulo Hostílio, foi eleito pelo povo nos comícios curiados. De acordo com Cícero, “os nossos reis já sabiamente observaram que certas coisas devem ser atribuídas ao povo (pois muitas coisas devem ser ditas acerca desse assunto). Tulo nem sequer ousou usar as insígnias régias se não fosse por ordem do povo”¹³. Depois dele, Anco Márcio elegeu-se rei pelo povo e, em seguida, Tarquínio, o Antigo. O rei seguinte, Sêrvio Túlio, foi o primeiro a reinar sem a ordem do povo, mas

¹⁰ CÍCERO. *De Re Publica*, II, 37: – Agora se torna mais certo aquele [dito] de Catão: a constituição de nossa república não é de um só tempo nem de um só homem. Pois, é evidente o quão grande se torna o acréscimo de coisas boas e úteis por meio de cada rei.

¹¹ Cf. CÍCERO. *De Re Publica*, II, 25.

¹² Cf. CÍCERO. *De Re Publica*, II, 27.

¹³ Cf. CÍCERO. *De Re Publica*, II, 31.

pela vontade e consentimento dos concidadãos¹⁴, quando Tarquínio ainda vivia, mas depois da morte desse, o povo ordenou-lhe que reinasse. Por fim, o rei, ou melhor, o tirano Tarquínio, o Soberbo assassinou Sêrvio Túlio para chegar ao poder. Com Tarquínio o governo régio se degenerou em tirania:

45. Aqui já orbitará aquele ciclo¹⁵, cujo movimento natural e em círculos deveis aprender a reconhecer desde o princípio. De fato, o essencial da prudência civil, sobre a qual versa todo este nosso discurso, [consiste] em observar os caminhos e os desvios das repúblicas; quando soubéreis para onde a coisa se inclinará, podereis detê-la ou socorrê-la com antecedência¹⁶. Pois, o rei de quem falo [Tarquínio], inicialmente, manchado pelo assassinato de um ótimo rei [Sêrvio Túlio] não estava com sua mente tranquila e, como ele mesmo temia um grande castigo pelo seu crime, queria ser temido; depois, baseando-se em suas vitórias e riquezas, exultava insolentemente e não podia reger seus costumes nem os desejos dos seus¹⁷. 46. E assim, como seu filho mais velho violentou Lucrecia, filha de Tricipitino e esposa de Colatino, esta pudica e nobre mulher castigou a si mesma com a morte, por causa dessa injúria; então, um varão ilustre em engenho e virtude, Lúcio Bruto, repeliu de seus concidadãos aquela sujeição injusta a uma árdua servidão. E, ainda que fosse um concidadão privado, sustentou toda a república e ensinou, que, antes de tudo, nessa *ciuitas* ninguém é um [concidadão] privado quando se trata de preservar a

¹⁴ Cf. CÍCERO. *De Re Publica*, II, 38.

¹⁵ Cícero começará a demonstrar um ciclo de degeneração e regeneração das formas de governo em Roma, a partir do governo tirânico de Tarquínio, o Soberbo.

¹⁶ É um exemplo da função pedagógica da história, como *magistrae vita*. A natureza humana parece ser tal que as repúblicas assim como os homens parecem ter caminhos e desvios, logo, observar e aprender para onde a república se inclinará e socorrê-la faz parte da ação do sábio na vida política.

¹⁷ Descrição de um tirano.

liberdade dos concidadãos¹⁸. Sendo Lúcio Bruto autoridade e [concidadão] principal, estando a *ciuitas* agitada e com uma nova queixa do pai e dos parentes de Lucrécia, pela recordação da soberba de Tarquínio e das suas muitas injúrias como as de seus filhos, ordenou exilar tanto o próprio rei como seus filhos e a estirpe dos Tarquínios (CÍCERO, 2012, pp. 152-153).

Cícero, apesar de falar em ciclo e círculos, demonstrará que não houve um círculo, uma vez que, da tirania, Roma se regenera em uma República, forma de governo que é um misto das três formas puras, e o governo misto não é uma forma que se encontra passível de pertencer ao ciclo de degeneração e regeneração. Historicamente, Roma jamais completou um círculo. Para Cícero, Roma não cumpriu um círculo conhecido, como a anaciclose polibiana, mas estava, desde sua fundação, marcada para ser uma República. Se no governo misto saímos do círculo, é porque nesse os vícios estão contidos. A mentalidade cíclica nos ajuda a compreender os momentos em que não há progresso; como o governo misto não está inserido no círculo, quando se sai deste entra-se em tempos de progresso. Ou seja, a República é a forma em que há o acúmulo das experiências, o avanço; por outro lado, no tempo circular pensa-se a destruição e o recomeço; em ambos, há nexo de causalidade; a Roma fundada por Rômulo é refundada no período republicano, e se Cipião tivesse tido tempo, também teria sido refundada por ele, como ditador, como é apontado no *Sonho de Cipião*¹⁹. Em *De Re Publica*, II Cícero nos traz a imagem de que a República não segue caminhos sinuosos, ou seja, circulares, mas chega diretamente em um ótimo estado, como podemos observar em *De Re Publica*, II, 33. “*e, de fato, de acordo com

¹⁸ Cf. CÍCERO. *De Re Publica*, I, 9-10, quando se atrela a ação política à figura do homem sábio que participa dela.

¹⁹ Cf. *Sonho de Cipião*, VI, 12.

o início de tua exposição, a República não serpenteia, mas voa para um ótimo estado” (CÍCERO, 2012, p.143). Ou seja, a República não serpenteia dentro dos ciclos de degeneração e regeneração, mas a República romana conhece mais o avanço; ela não faz caminhos sinuosos e lentos, mas voa; a imagem da serpente demonstra algo difícil de sair do lugar em oposição ao que voa; aqui, por meio da narrativa histórica, Cícero se afasta do fatalismo do ciclo dos primeiros estoicos, dos ciclos de degeneração e regeneração e da anaciclose polibiana. Afirmar que ela não serpenteia nos transmite duas ideias: tanto de um tipo de percurso que não é sinuoso quanto da velocidade desse percurso; isto é, não há idas e vindas. Assim, Roma foi conduzida rapidamente à melhor forma. Momigliano, no artigo “Time in Ancient Historiography”, argumenta sobre a obra polibiana, e podemos aplicar o mesmo raciocínio à ciceroniana:

Os defensores da visão cíclica da historiografia grega realmente se apoiam em Políbio. No livro VI, ele afirma que homens emergiram de algum tipo de cataclismo de primeira linha para a monarquia; então passam de um tipo de constituição para outro apenas para terminar onde começaram: “até que degenerem novamente em selvagens perfeitos e encontrem mais uma vez um mestre e um monarca”. O ciclo está lá para qualquer um ver, e Políbio argumenta em detalhes as etapas únicas do processo. No entanto, não devemos esquecer que esta seção do Livro VI sobre as constituições é uma grande digressão. A relação entre essa digressão e o resto do trabalho de Políbio não é fácil de entender, e me arrisco a acreditar que o próprio Políbio teria ficado envergonhado de explicá-lo. Para começar, não está claro qual é a relação exata entre essa teoria geral, a teoria das constituições e a descrição subsequente das constituições de Roma e Cartago. A teoria geral diz respeito à humanidade e parece implicar que todos os homens se encontrem em um determinado momento no mesmo estágio do mesmo ciclo.

Por outro lado, é certo que, de acordo com Políbio, os estados individuais passam de um estágio constitucional para outro em momentos diferentes. Por exemplo: “tanto quanto o poder e a prosperidade de Cartago tinham sido anteriores ao de Roma, tanto Cartago já começou a declinar enquanto Roma estava exatamente no auge, pelo menos no que diz respeito a seu sistema de governo preocupado” (VI, 51). Além disso, temos que contar com as complicações provocadas pela constituição mista, que prende a corrupção por um longo tempo, se não for para sempre. Mas a principal consideração é que, fora dos capítulos constitucionais, no resto de sua história, Políbio opera como se ele não tivesse nenhuma visão cíclica da história. A primeira e a segunda Guerras Púnicas não são tratadas como repetições de eventos que ocorreram no passado remoto e acontecerão novamente em um futuro distante. Os eventos individuais são julgados de acordo com noções vagas, como fortuna, ou de acordo com critérios mais precisos de sabedoria e competência humanas. A supremacia romana no Mediterrâneo proporciona ao historiador uma nova perspectiva histórica. Só porque a fortuna fez quase todos os assuntos do mundo inclinar-se em uma direção, é tarefa do historiador colocar diante de seus leitores uma visão compendiosa das maneiras pelas quais a fortuna realizou seus propósitos. O Império Romano torna possível escrever a história universal (MOMIGLIANO, 1996, p. 12).

Da mesma forma que Momigliano mostra que não é possível afirmar uma visão cíclica – no sentido de circular – do tempo na obra polibiana, mesmo havendo a digressão para explicar a teoria da anaciclose, também afirmamos que a percepção do curso dos acontecimentos em Roma na obra ciceroniana não está inserida na tradição do pensamento circular. Da tirania surgiu a República, como lemos:

56. Portanto, naqueles tempos o senado manteve a república na seguinte situação: um povo livre em que poucos [assuntos] eram geridos por ele, enquanto a maioria era gerida pela autoridade, instituição e costumes do senado, de modo que os cônsules tinham potestade que em tempo durava apenas um ano, mas em gênero e direito era régia (CÍCERO, 2012, p. 160).

Dumézil afirma que a fundação da República, uma espécie de segundo nascimento de Roma, representa para os historiadores a oportunidade de evocar, mediante paralelismos, as lendas tripartidas das origens de Roma²⁰.

Por fim, o livro se fragmenta, e temos a narrativa até o momento do governo dos decênviros virtuosos e depois dos viciosos. Se a história é a arena em que os dilemas do presente são elaborados usando o material extraído do passado, como afirma Fox (FOX, 2007, p.109). Cícero de forma alguma conceberia um tempo fechado, no momento de decadência em que vivia, mas consideraria, ainda, o que tinha por vir e o que ele almejava a salvação da república por meio de um novo equilíbrio das potestades:

57 (...) Desse modo, vós haveis de prestar atenção naquilo que disse no início: se em uma *ciuitas* não há uma equilibrada compensação de direitos, deveres e funções – de tal forma que haja potestade suficiente nos magistrados, autoridade no conselho dos principais²¹ e liberdade no povo –, não se pode conservar imutável esse estado da República (CÍCERO, 2012, p.161).

²⁰ DUMÉZIL. Mito e Epopeya, III. p.205.

²¹ *Consilio principum*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cícero espera buscar soluções para o seu tempo de declínio e acredita nas experiências exemplares do passado para ajudar a resolver os problemas de seu presente, da República. O passado parece ser o tempo das experiências perfeitas que foram acumuladas, do progresso – dos processos de avanço – que pode reconduzir os homens e a República novamente ao caminho da natureza. No futuro não haverá avanço, se o passado não for recuperado. Talvez seja este o motivo de Cícero fazer o interlocutor Cipião resgatar a história de Roma no livro II, da obra *De Re Publica*.

De certa forma, observamos em *De Re Publica*, II, por meio da narrativa histórica uma ideia de avanço e até de otimismo em relação à República. Não observamos uma concepção circular do curso dos acontecimentos, mas ao mesmo tempo, não é possível descrever em formas geométricas o que a narrativa retrata do ponto de vista temporal, mas é possível afirmar uma não aderência de Cícero às formas circular e linear de interpretação do tempo. Não há constância, não há repetição, não há intervalos iguais, há uma sucessão de acontecimentos, de ações humanas, segundo o juízo de cada homem, o que pode conduzir a República ao avanço, como no caso analisado, apesar de termos um ponto de decadência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNARDO, I. P. O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BERNARDO, I. P. Política e História em Cícero: do conhecimento da natureza à ação política. 2018. Doutorado (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BIGNOTTO, Newton. “Problemas atuais da teoria republicana”, in CARDOSO, Sérgio (org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004
- COLLINGWOOD. *A Ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença, 1986.
- DUMÉZIL. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1974.
- _____. *Mito y epopeya, I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*; trad. de Eugenio Trías. México: Fce, 2016.
- _____. *Mito y epopeya, II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey*. trad. de Sergio René Madero Báez. 2ª ed. México: Fce, 2016.
- _____. *Mito y epopeya, III. Historias romanas*; trad. de Sergio René Madero Báez. 2ª ed. México: Fce, 2016.
- FOX, M. *Cicero's Philosophy of History*. Oxford University Press, 2007.
- FUNARI, P. P. A.; SILVA, G. J. *Teoria da História*. São Paulo, Brasiliense, 2008.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão ... [et al.] 5ª. Edição. Campinas, Editora da Unicamp, 2003.
- MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda., 1990.
- _____. “Time in Ancient Historiography”. In: *History and Theory*, vol. 6, pp. 1-23, 1996.
- _____. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Trad. Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, Edusc. 2004.

- POLIBIO. *Storie*. A cura di Domenico Musti. Nota biografica di Domenico Musti. Traduzione di Manuela Mari. Note di John Thornton. Volume primo (libri I-II). Milano: BUR, 2001.
- _____. *Storie*. A cura di Domenico Musti. Nota biografica di Domenico Musti. Traduzione di Manuela Mari. Note di John Thornton. Volume secondo (libri III-IV). Milano: BUR, 2001.
- _____. *Storie*. A cura di Domenico Musti. Nota biografica di Domenico Musti. Traduzione di Manuela Mari. Note di John Thornton. Volume terzo (libri V-VI). Milano: BUR, 2001.
- RAMBAUD, M. *Cicéron et l'histoire romaine*. Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- RAWSON, E. "Cicero the Historian and Cicero the Antiquarian". In: *The Journal of Roman Studies*, Vol. 62 (1972), pp. 33-45.
- _____. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. Londres, Phoenix, 1985.
- ROWE, C.; SCHOFIELD, M. ; HARRISON, S. ; LANE, M. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- SCHAFF, A. *História e Verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- SCHOFIELD, M. *Saving the City*. Routledge, 2012.

O §607A DA *REPÚBLICA* COMO INTRODUÇÃO AO *TIMEU*

FABÍOLA MENEZES DE ARAUJO¹

RESUMO

Na *República* Platão teria chegado ao cume de uma querela antiga (*diafora palaías*): a que envolve a poesia e a filosofia. No §607b vemos a poesia ser expulsa da *polis*. O verbo de que o filósofo se utiliza não deixa dúvidas: trata-se da expressão *apostelemon ek*, onde *ek* desempenha a função de advérbio de lugar — para fora. “*Ek tes poleus apostelomen*” pode significar “banir para fora da cidade”. Diz Sócrates então: “Deve ser rememorado (*anamnesteisin*) que a poesia deve ser expulsa da *polis*: pelo λόγος.” (§607a) Na frase seguinte à famosa expulsão, no entanto, o filósofo reconsidera. Diz que se acaso os amantes da poesia puderem defendê-la, em sendo esta defesa “sagrada (ὅσιον) e verdadeira” (ἀληθές) a poesia poderá ser acolhida (καταδέχομαι) em *Kallipolis*.

Palavras-chave: Poesia. *eidolon*. *eicon*. *logos*. *nous*.

INTRODUÇÃO: POESIA VERSUS FILOSOFIA

No §607b da *República*² aparece a questão de que se a poesia deve ser expulsa de *Kallipolis*. Sócrates diz na ocasião: “Deve ser rememorado (ἀναμνησθεῖσιν) que a poesia deve ser expulsa da *polis* (ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν): pelo logos (λόγος)” (§607a). Na frase seguinte à expulsão, no

¹ Pós-doutoranda na ECO- UFRJ. Doutoranda pela PUC - Rio em Filosofia Antiga. E-mail: confabulando@gmail.com.

² Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilingue). Belém/PA: Edufpa, 2016. Daqui por diante referida apenas como Platão, 2016.

entanto, o filósofo reconsidera; diz que, não os poetas, mas se os amantes da poesia puderem defendê-la, em sendo esta defesa “sagrada (ὅσιον) e verdadeira (ἀληθές)” a poesia poderá ser acolhida na cidade mais bela. Nos termos de Sócrates, trata-se de uma *diafora palaia*³ — querela antiga — perante a qual talvez estejam a um só tempo juntas e separadas: poesia e filosofia. O filósofo ainda impõe um último critério ao qual a poesia deverá atender para ser re-admitida naquela espécie de Pasárgada — a cidade ideal: ser útil, proveitosa (ὠφέλιμη, §607c).

Não deixa de ser curiosa a reflexão ou inflexão socrática acerca da possível impertinência da poesia para a cidade — pois não seria um exagero dizer que Platão ele mesmo talvez se utilize da linguagem dos trágicos⁴ — mimética, imaginativa — em quase todas as suas obras. Talvez seja até impossível distinguir nesta obra uma linguagem que não faça uso de imagens, e, nesta medida, que não se faça poética⁵. Por vezes a poesia

³ Sócrates faz uso da palavra *palaia* na passagem seguinte: “ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητική” (*palaia men diafora filosofia te kai poietique*) (Pl., R. 607b); esta « diferença entre a filosofia e a arte poética » não é uma simples diferença *eidetica* ou conceitual, mas uma verdadeira disputa, como se pode compreender pelos múltiplos sinais citados pelo filósofo: seis exemplos de injúrias recíprocas das quais nós não conhecemos as fontes.” Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D10%3Asection%3D607c>>.” Acesso em 29 de julho de 2018. CONSTANTINIDÈS (2013), faz-nos lembrar do argumento de Nietzsche, que defende que Platão teria expulso sim a poesia, e isto para ser melhor do que os demais poetas da Heláde. Cito: “É preciso considerar Platão: ele nega toda outra grandeza! Homero, os artistas plásticos, a prosa, Péricles – e, para suportar Sócrates, ele o transforma!” (Nachlass/FP 1883 8[15], KSA 9.386-7, *apud* CONSTANTINIDÈS, Yannis. Os legisladores do futuro. As afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 32, 2013, p. 122).

⁴ A poesia é celebrada sobretudo em seis dos diálogos platônicos, a saber: *Lísias*; *Hípias Maior* e *Hípias Menor*; *Fedro*; *Leis* e *Ion* — e é tida como capaz de trazer entusiasmo já em sua simples evocação. Há nestas obras fortes indícios de que a dialética deva estar a serviço da piedade, isto é, a serviço de um plano onde os mortais fiquem a serviço dos imortais. PLATÃO. *Platonis Opera*. BURNET, John (ed.) *Platonis Opera*. Tradução do grego: Projeto Perseus, 1903. Oxford University Press. 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>> Acesso em: 05/07/2017. Daqui por diante referida apenas como Platão, 1903.

⁵ A linguagem matemática — *dianoia* — talvez pudesse ser lembrada como uma linguagem

surge inclusive como consumação do pensamento socrático⁶. Mas se a questão da pertinência da poesia é colocada pelo filósofo, talvez seja porque a investigação mesma seja capaz de nos levar a algum lugar. Pensemos: após questionar a validade da poesia no *Livro X*, o que mais na *léxis*⁷ vem a ser dito sobre o fenômeno da poesia? Que ascender ao plano do sagrado e do verdadeiro é uma prerrogativa de que todos aqueles que ousem sair em sua defesa não poderão prescindir. Mas como ser divinizado, como é possível isto? A seguinte questão se faz pertinente: como realizar a ascensão ao sagrado e ao verdadeiro seguindo os desígnios platônicos? Na própria investigação talvez se anuncie um princípio de método capaz de ser a/ na ascensão, a saber: o dialético; método, aliás, indicado pelo autor, e isto performativamente: primeiro aventa-se a hipótese do 'não ser' da poesia; que pode tornar possível a investigação; depois, pelo método, pergunta-se mais:

não poética, se o seu campo de atuação, desde muito antes de Pitágoras, não se separasse da música e, logo, da poesia. Além disto, sobretudo a matemática se utiliza de imagens, a exemplo de na geometria e na estereometria, que só podem ser compreendidas como artes não poéticas se acaso não nos pautarmos no sentido originário de poesia, segundo o qual o poético seria simplesmente o feito. Segundo o dicionário Beekes (BEEKES, Lucien van. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2010): poieo (ποιεω) é "fazer": A 2 criar, trazer à existência.

⁶ A despeito do Sol na *República* ser referido como parte de um pensamento não imagético, e assim como que sendo o *nous* ele mesmo, a palavra-imagem do Sol não deixará de servir de metáfora do Bem, ou mesmo do *nous* (Platão, 2016, §509a) e, logo, de uma imagem que se realiza poeticamente. No grego: "δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὔτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρω ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν" (Platão, 1903, §509a).

⁷ Segundo Benoit (2017) a *léxis* pode ser rastreada junto aos símbolos referenciais do sentido da obra (sobretudo as datas) colocadas pelo próprio pensador grego ao longo de toda a sua obra. É empregada na *léxis*, segundo Benoit, uma purificação tanto da cidade quanto do discurso que terá lugar nesta: "O programa de educação dos guardiães começa com o estudo dos mitos produzidos pelos poetas. (...) Mas, para isso, são fixadas regras precisas na instância da *léxis* (deve-se reduzir o caráter mimético) e na instância do conteúdo (não se devem descrever ações más ou indecorosas, sobretudo, quanto aos deuses). Os guardiães terão, assim, como primeira educação as imagens poéticas que não enganam, imagens cujo caráter de simulacro já foi dominado e submetido às regras dos logos." (Benoit, 2017, p. 127).

como e quando se realiza a poesia, ou até, o ser da poesia é prestável para que afinal? Propondo seguir a *lexis* (λέξις) platônica, Benoit⁸ (2017) nos levou a supor que após a expulsão da arte poética de *Kallipolis* há um ato poético radical: colocará *aí*, na *lexis*, mais precisamente no íterim entre a *República* e o *Filebo*, nada menos do que uma rapsódia⁹ (ῥαψωδία, 2003, §21b). Após instar a querela acerca da impertinência da poesia na *polis*, na e pela *lexis*, teremos senão o maior dos atos poéticos : a poesia da criação do *cosmos*, e talvez também do tempo. Agora veremos como esta modalidade de dialética — do 'não-ser para o ser' da poesia — pode favorecer, senão uma ascensão a outro plano, certamente uma possibilidade tão divina quanto, a saber: a de descobrirmos no que consiste o sagrado e o verdadeiro para o filósofo grego¹⁰.

ARAPSÓDIA DE SOLON ATENDE AOS CRITÉRIOS DISPOSTOS NO LIVRO DA REPÚBLICA?

Timeu é astrônomo (Platão, 2011¹¹, §27a) , e enquanto tal, pôde atender perfeitamente ao primeiro critério disposto por Sócrates no §607 como qualidade imprescindível aos amantes da poesia (φιλοποιηται) que quiserem defendê-la: não serem poetas. Ademais, ao falar da poesia de

⁸ Cf. também capítulos 8 e 9 da *Odisseia Platônica* (Benoit, 2017, p. 139-180); quem leu esta obra poderá notar como ela nos serve de referência constante.

⁹ Rapsódia é o termo arcaico para a poesia que, no âmbito, grego, é transmitida de forma oral e se realiza de maneira performática, sendo acompanhada de música. A música, em solo grego, sempre se realiza junto à poesia. (Cf. Torrano, 2013)

¹⁰ Os capítulos 8 e 9 da *Odisseia Platônica* (2017, p. 139-180), sobretudo, nos serviram de guia para a presente pesquisa. Agradecemos ao prof. Hector Benoit, além da escrita, a acolhida, assim como os comentários tecidos a nossa pesquisa a partir da comunicação realizada no XIV Colóquio Internacional do CPA em setembro de 2018 na Unicamp realizado sob sua organização.

¹¹ *Timeu-Critias*. trad.: Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, daqui por diante referida apenas como Platão, 2011.

Sólon a partir do §21b do *Timeu* a personagem homônima trata de garantir, a um só tempo, sua fala como sagrada e verdadeira: por um lado, a narrativa é contada a partir do *nous* (Platão, 1903, κατὰ νοῦν, §17c¹²), isto é, a partir do pensamento ou inteligência capaz de enxergar o âmbito do eterno sagrado, invisível à maioria; por outro lado, Timeu apresenta uma narrativa que se pretende histórica (μεγála καὶ θαυμαστὰ, §20e¹³) ou estórica¹⁴, e verdadeira (παντάπασι γε μὴν ἀληθοῦς, §20d10-11¹⁵). Cito Benoit (2017, p. 144):

“Sócrates ressalta considerar importante que se esteja recorrendo a um discurso verdadeiro e não mítico. Como diz ele literalmente: ‘além disso, é de considerável importância que não se trata de um mito fabricado (το τε μη πλασθεντα μυτον), mas sim de um discurso verdadeiro (αλητινον λογον)’¹⁶. E ainda reafirma: ‘como e onde encontraríamos outros caminhos, se abandonamos este?’ (§26d).”

Para alcançar o discurso verdadeiro, propriamente histórico, o astrônomo será perpassado pelo trabalho de “penetrar a natureza do todo

¹² Sobre o *nous* ou a *nóesis*, Benoit comenta: “Domínio do puro inteligível, domínio da ciência suprema, a dialética. Aqui, as hipóteses não são mais consideradas como princípios, mas, sim, como simples hipóteses. As hipóteses se tornam degraus (επιβασεις) e impulsos (ορμας) para alçar-se, para alar a *dianóia*, a racionalidade analítica, e se elevar até ‘o que não é hipotético, o ἀνυπόθετον, isto é, aquilo que nada pressupõe, aquilo que ao contrário é pressuposto de tudo, pois é o princípio e o poder de tudo (την του παντος ἀρχήν) (*República*, §510b, *apud.* Benoit, 2017, p. 129).

¹³ Platão, 2011, p. 79, Cf. nota 17 “trata-se de uma expressão formular do próprio discurso histórico.”

¹⁴ Estórica na medida em que herdada de uma antiga tradição (ὁδε οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς, §20d).

¹⁵ E ainda: “Conta desde o princípio o que relatou e como relatou Sólon e da boca de quem ouviu como sendo verdadeiro” (Platão, 2011, p. 81, “λέγε ἐξ ἀρχῆς; ἢ ὅ; τί τε καὶ πῶς καὶ παρὰ τίνων ὡς ἀληθῆ διακηκῶς ἔλεγεν ὁ Σόλων.” 1903, §21d)

¹⁶ Em grego: “ἐπὶ τάληθες δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενεοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινούς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς. πάντως ἀρμόσουσι καὶ οὐκ ἀπρασόμεθα λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ. κοινῇ δὲ διαλαμβάνοντες ἅπαντες πειρασόμεθα τὸ πρέπον εἰς δύναμιν οἷς ἐπέταξας ἀποδοῦναι. σκοπεῖν οὖν δὴ χρή, ὦ Σώκρατες, εἰ κατὰ νοῦν ὁ λόγος ἡμῖν” (Platão, 1903, §26d).

(περὶ φύσεως τοῦ παντός) partindo da gênese do *cosmos* (ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως)” e de terminar seu discurso “com a natureza dos homens (εἰς ἀνθρώπων φύσιν) (§27a).” (Benoit, 2017, p. 144).

Por meio do que fora transmitido a Solon por sacerdotes egípcios (ἱερέων ἐμπείρους, 1903, §22a), e deste ao avô de Crítias, podemos nos ater à poesia defendida no *Timeu* como capaz de marcar o início¹⁷ dos que agora nela habitam, isto é, dos descendentes de Solon. Antes disto, conquanto, se faz oportuno que nos atenhamos ao modo como esta narrativa deverá ser lida seguindo-se a *lexis*, isto é, segundo-se o ato de fala do próprio filósofo.

A RAPSÓDIA DE SOLON COMO UM DISCURSO ICÔNICO

Primeiro, é preciso acentuar que a poesia recitada por Timeu trabalha com um modo de exposição de imagens que já vinha sendo exercitado durante toda a República, aí as imagens são referidas como devendo ser não *eidolon* mas *eicon*¹⁸; sobre isto Benoit assevera o seguinte: “(Há que se fazer a) distinção entre o que significa discursar a respeito de uma imagem (*eidolon*) e o que significa fazer um discurso sobre um modelo (*eicon*)” (2017, p. 146; acréscimos nossos entre parênteses¹⁹). Há muito de surpreendente

¹⁷ “a gênese histórica dos homens ideais, na qual se entrecruzariam os cidadãos da República com o passado de Atenas descoberto por Sólon entre os sacerdotes egípcios” (BENOIT, 2017, p. 144)

¹⁸ Aqui cabe um parêntese: a palavra *aletheia*, segundo Heidegger (2012) traria consigo a mesma carga semântica - de desvelar-se em se velando. Cabe aqui mais a possibilidade de nos elevarmos ao poder ou à possibilidade de ouvirmos/vermos fenômenos (*phainomenon*) como divinos ou como possibilidades de um vir-a-ser específico : o que habita por detrás das imagens a que temos acesso e que deve poder ressoar desde a seguinte pergunta — desde onde e de que modo cada imagem acontece? Tratar-se-ia de uma aposta na postura fenomenológica que trata os problemas filosóficos e as imagens que servem a estes problemas como aquilo realmente se pode ser.

¹⁹ “Timeu discute qual o tipo de modelo contemplou o autor do mundo para produzi-lo. Responde (...) algo idêntico, uniforme, eterno, algo que é objeto de reflexão e de inteligência (§29a).” (Benoit, p. 146). E ainda, sobre *eikasia*, cito Benoit, 2017, p. 128: “é o saber que se sabe como não saber.

na diferenciação entre *eicon* (de onde advém a palavra “ícone”) e *eidolon* (de onde advém a palavra “ídolo”). Sobrinho (2016²⁰) comenta que enquanto o termo *eicon* (que Benoit traduz por modelo) sinaliza para o que há ‘por trás’ da imagem, o termo *eidolon* fixa o movimento da visão. Tratar-se, por conseguinte, do modo de exposição que pauta-se pelo *eidolon* de uma imagem capaz de manter o encoberto disponível para ser descoberto. Já na exposição da imagem enquanto *eidolon* o olhar ficaria refém do que vê, fixando-se, a exemplo do que acontece nos casos de idolatria. Nesta perspectiva, ‘um ícone’ nunca seria ‘em si mesmo’ mas sim por referência a outro ou outros fenômenos que podem ser desvelados junto à imagem em questão.

Na *lexis* platônica, antes mesmo da polêmica acerca da impertinência da poesia para a *polis*, o modelo (*eicon*) será diferido como capaz de causar um *logos* inquebrantável, cito Benoit: “Seguindo a imutabilidade de um modelo eterno, o discurso e os raciocínios são fixos e inquebrantáveis.” (2017, p. 146).” Somos levados a perguntar qual a necessidade de um modelo capaz de alicerçar um *logos* inquebrantável, e qual seria o modelo em questão no âmbito da *lexis*. A pertinência de um modelo sob o signo do *eicon* seria a de fazer valer o discurso poético, ou, ao menos, icônico, como capaz de causar um pensamento inquebrantável, e, assim, talvez de uma filosofia primeira. Benoit ratifica a diferença entre estas duas espécies de discurso: “No caso do *logos* sobre um modelo (*eicon*), estamos no domínio do ser e da verdade, ao contrário, no caso do *logos* sobre uma cópia (*eidolon*), estamos no domínio do devir e da crença” (2017, p. 146). A descoberta, conquanto, deste *logos*

Corresponde, na educação, à poesia.”

²⁰ SOBRINHO, Rubens. Deus sem Ser e Ser divino. *Educação e Filosofia*, v. 30, n. Especial, p. 151-167, 2016. ISSN 0102-6801. DOI: <<http://dx.doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v30nEspeciala2016-p151a167>>. Acesso em 11/12/2108.

capaz de causar o inquebranto do corpo do *cosmo* como um todo²¹ se dará apenas no *Timeu*. Se se trata, no discurso que tem lugar aí, de ser marcado por ícones; resta saber em que medida este discurso, referido como inquebrantável, será capaz de causar também inquebrantos. Tentemos agora pensar em que medida vem a ser preterido, no *Timeu*, o discurso idólatra em prol de um *logos* icônico.

Estamos vendo que, na *léxis*, a distinção entre o *logos* que *permite o ser e a verdade* e o que *não os permitem* nasce muito antes da polêmica acerca da impertinência da poesia para a *polis*. É possível encontrar-se, segundo Benoit (2017, p. 146), inclusive, uma similitude, uma homologia entre o referido no *Livro VI* da *República* acerca da problemática *eidolon* versus *eicon* e o modo como será traçada a rapsódia de Solon no *Timeu*. Nisto, inclusive, volta a pertinência da noção de mito, cito: "as mesmas distinções feitas por Sócrates na narração da *República*, aquelas da linha do conhecimento (*Livro VI*), afirma Timeu: isto que o ser (οὐσία) é para o devir (γενεσιν) a verdade (ἀληθεια) é para a crença (πιστιν)" (§29c, *apud* Idem) arremeda o pensador brasileiro no sentido de evidenciar que na evolução da *lexis* tratar-se-á de ter lugar o ser e a verdade, ainda que, neste momento, seja acirrado não somente a dialética mas, sobretudo, um discurso icônico ou modelar. A homologia entre a alegoria da linha e a recitação da rapsódia de Solon se daria não apenas a medida que, em ambos, há o predomínio da imagem enquanto modelo (*eicon*) em detrimento da imagem vazia que transparece a noção de *eidolon*; mas sobretudo no sentido de que, nos dois mitos, há o favorecimento do primeiro. E se assim o é não será por outro

²¹ Cf. Trindade, José. Alma no Timeu. *Eikasia*. Revista de Filosofia, 12, Extraordinario I (2007). Disponível em: <<http://www.revistadefilosofia.org/12-6.pdf>> Acesso em 11/12/2018. Não é desprovido de interesse que 'causar inquebrantos', em bom português, diz fechar o corpo, e ter corpo fechado ser livre de mau olhar, dentre outras qualidades.

motivo senão o de que, por meio dos ícones míticos da linha e da rapsódia temos oportunidade de favorecer o exercício do *nous* divino por parte dele mesmo:

"Posto isso, afirma Timeu que 'segundo o discurso verossímil (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), é preciso dizer que o nosso mundo, que é um ser vivo dotado de uma alma provida de intelecto (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον), na verdade, foi engendrado após a decisão reflexiva de um deus.' (§30b-c).²²" (Benoit, 2017, p. 146-147, grifo nosso.)

É afirmado que se trata de uma alma provida de *nous* (ἔννοον) que foi engendrada após uma decisão antecipativa deste mesmo deus ou desta mesma alma. Trata-se de uma ótima definição de *nous*: uma reflexão divina acerca do realizar-se de sua própria divindade. Assim, a homologia referida, entre a alegoria da linha e o *Timeu*, é consumada sobretudo no seguinte sentido:

"Timeu parece estar de acordo com Sócrates quanto à oposição radical entre ser (ουσία) e devir (γενεσις), quanto à divisão entre inteligível e sensível e quanto ao processo de participação entre as ideias e as coisas sensíveis a partir de uma relação mimética, ou seja, (tendo) a ideia como paradigma e o ente sensível como cópia" (Benoit, 2017, p. 145).

²² No grego, o §30b: "λογισάμενος οὗν ἡύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν διὰ τὸν λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ."

Para onde a evolução da *lexis* se encaminhará, contando com a suposição de que podemos participar do inteligível a partir de uma relação mimética, ou seja, (tendo) a ideia como paradigma? Supomos que diretamente para o encontro do lugar de onde provêm as ideias. E que lugar será este senão o lugar engendrado após a decisão reflexiva de um deus — às ideias, no *nous* pelo *nous*?

DO LIVRO X AO ADVENTO DO DEMIURGO: AS PISTAS DA LEXIS

Platão, em sua obra, chegará trazer o advento de um deus, mas para isto o filósofo faz questão de frisar, como estamos vendo, a distinção entre o discurso verdadeiro de outro, em que vigora apenas o *eidolon*. No Livro X não será diferente. Aí, a distinção entre uma poesia que dista "três pontos" *tanto* da *physis* (τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκώς, §597e) *quanto* da verdade (τρίτον μὲν τί ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἀληθείας; §602c) de uma outra, que se encontra na natureza, obra de deus (μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὔσα, ἣν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγώμιναι, θεὸν ἐργάσασθαι, §597b) é mais uma vez retomada. E se esta distinção se faz tão imperiosa é exatamente porque entre um discurso verdadeiro, capaz de se sintonizar com o próprio advir do *cosmos*, de outro, incapaz de fazê-lo, há não apenas uma distância grande mas um perigo enorme: está em jogo a possibilidade de tornar o próprio discurso filosófico atento para a sua própria disposição divina. *A expulsão da poesia, neste sentido, além de um movimento dialético deve ser compreendida como um movimento retórico*. Esta expulsão é para valorizar a arte poética que vem a tona em seguida, mediante a qual pode ter nascimento não apenas um *logos* mas um deus capaz de se articular na reunião entre *nous* e *physis*. De outro modo, é porque a verdade nasce mediante esta reunião — entre *logos*, *nous* e *physis* — que a crítica à poesia se faz tão fundamental: será a crítica

que viabilizará a unidade; de outro modo, será a análise que viabilizará a síntese²³.

No *Livro X* são deixadas algumas pistas que apontam no sentido de antecipar a concepção da verdade como reunião entre *logos*, *nous* e *physis*. É dito, por exemplo, que o *nous* (έννοεῖς, 611a5) é instado a investigar se as almas vêm a ser várias, poucas ou apenas uma, e em que medida *aí* vem a ser também uma entidade 'mortal' necessária para tornar tudo 'imortal'. Cito:

"Hás de compreender que as almas terão de ser sempre as mesmas, pois não poderão diminuir em número (...) Bem sabes que, se alguma coisa nova se tornasse imortal, teria de provir do que é mortal, acabando tudo por tornar-se imortal (ἐκ τοῦ θνητοῦ ἄν γίγνοιτο καὶ πάντα ἄν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα)"²⁴. (*Livro X*, §611a, 2016, p. 827)

Podemos ver que, já no *Livro X*, é apontada a necessidade de que exista uma entidade "mortal", proveniência de tudo o que virá a ser elevado à imortalidade. Ousamos ler que a *physis* tem lugar exatamente nesta conjunção — mortal / imortal — que irá ser reunida pelo *logos* poético no *Timeu-Crítias*, e isto seguindo-se o *nous*. Mas como, exatamente, se realiza esta conjunção? Serão eleitas algumas entidades²⁵, no *Timeu*, destacadas como mortais e também femininas, e que serão tomadas como proveniência, origem, da conformação do *cosmos*. A medida que estão à disposição do

²³ De outro modo, a crítica ou a análise não fará sentido *léxico* se não tiver sido compreendida a poesia enquanto capaz de ser na verdade.

²⁴ No grego, o §611d: "οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ αἰεὶ ὄν εἶναι: εἰ δ' αἰεὶ ὄν, ἀθάνατον. ἀνάγκη, ἔφη. τοῦτο μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὕτως ἐχέτω: εἰ δ' ἔχει, έννοεῖς ὅτι αἰεὶ ἄν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γάρ ἄν που ἐλάττους γένοιτο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους: εἰ γάρ ὅτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἷσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἄν γίγνοιτο καὶ πάντα ἄν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα."

²⁵ São precisamente cinco noções, que, por hábito, são resumidas na noção de *Khora*. Cf. §50c2; §50d2-3; §50d3; §51a5; §88d7)

Demiurgo são capazes de tornar tudo, ou mais precisamente a alma, imortal. A noção de *hypodochê* (ὑποδοχήν, §49a6²⁶), por exemplo, desempenhará exatamente esta função: enquanto entidade mortal, sua função pode ser tida como de ser causa 'mortal' do advento da reflexão do Demiurgo capaz de engendrar o *cosmos*.

Pode ser que não sejam as entidades femininas apontadas como dispostas ao Demiurgo, o sentido de seu trabalho: as Formas, que também são passíveis de estar à disposição do Demiurgo, são o reduto desde sentido. O Ser (§40b) e o tempo²⁷ seriam advindos na obra em questão, sobretudo como divinos, porque as Formas conformam *Khora* sempre. A imortalidade da alma, assim compreendida, é fruto do seguinte advento: a partir da morte da entidade mortal temos a alma inaugurada como imortal.

Precisamente *depois* da incitação à defesa da poesia, é ainda no *Livro X* que será instada na própria alma, e logo na própria lexis, já 'consciente' de sua própria imortalidade uma purificação muito semelhante a que se mostrou viabilizada pela hipostasia da poesia:

“que a alma, por conseguinte, é imortal é o que nos força a admitir o nosso argumento (...) Mas, para sabermos o que ela é verdadeiramente (ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ), será preciso contemplá-la não como o fazemos presentemente, deformada pela união com o corpo (σώματος κοινωνίας) e com tantas misérias; não: em sua essência purificada (καθαρὸν), como ela é em si mesma é que devemos contemplá-la atentamente com os olhos da razão (ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ’ οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῷ διαθεατέον, §611c). (...) O que falamos de verdadeiro refere-se às presentes condições

²⁶ §49a: “οὗν ἔχον δύνανμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχήν αὐτὴν οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὖν τάληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ”.

²⁷ Não por coincidência tomados como formas *a priori* por alguns pensadores.

(νῦν δὲ εἵπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται).” (Platão, 2016, p. 829, pequenas alterações nossas).

É, pois, dito que teremos que contemplar a alma ‘verdadeiramente’ para saber o que ela é. ‘Deformada pela união com o corpo’ não é, conquanto, ainda possível esta contemplação: será preciso purificar a alma para que o ato de contemplar seja possível. Na frase que se segue na *lexis* há uma afirmação enigmática. Reflitamos: que verdade haverá nas “presentes condições”? Que ‘presentes condições’ serão estas afinal, capazes de alicerçar a contemplação da alma quando purificada? *Aí* está a chave que mais nos comove em direção à necessidade de postar o *Timeu* como consumação das reflexões apontadas ao longo do *Livro X*: porque será impossível compreender as condições em questão sem antecipar o *Timeu*. As condições são as seguintes: de um “demônio marinho” que tem quebrados todos os segmentos do corpo e que muito se assemelha a ‘Glauco’. Cito:

“Contemplamo-la (a alma agora) no estado que muito se assemelha ao de Glauco, o demônio marinho (θαλάττιον Γλαῦκον), em que não é fácil reconhecer sua primitiva natureza (ἀρχαίαν φύσιν), pois não apenas tem quebrados todos os segmentos do corpo, ou desgastados e desfigurados pelas ondas, como novas partes se lhes acrescentam: conchinhas, algas e seixos, de forma que mais parece (um) monstro (θηρίω) do que mesmo o que é por natureza: dessa forma é que a alma se nos apresenta, desfigurada por males sem conta (εἰκέναι ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν. ἀλλὰ δεῖ, ὦ Γλαῦκων, ἐκεῖσε βλέπειν).” (Platão, §611d, 2016, p. 829, acréscimos nossos entre parênteses).

Se a alma, neste momento, ainda se encontra desfigurada por males sem conta é porque neste momento ainda não surgiu o que servirá

à conformação do *cosmos* via protagonismo do Demiurgo. Trata-se do *hypodochê*, que permite que nos apoiemos nas Formas eternas para ver a alma, corpo do *cosmos* sendo feito. Este Glauco todo quebrado cheio de "conchinhas, algas e seixos" não é um exatamente um Possêidon, mas os elementos marítimos que nele fulguram bem parecem antecipar o deus dos mares tal como este emergirá no *Crítias*.

O DEMIURGO E A TECITURA DO TEMPO

Na rapsódia de Solon, o tempo ele mesmo (*ayon* conjugado “*aei*” no §36e-37a) surge mediante céu (Uranos); enquanto sempieternidade²⁸. Mas para este advento ter lugar, quem cuidará da alma de modo que ela possa renascer toda, cheia, plena, a exemplo de Poseidon, disposto a fundar Atlantis (Ἀτλαντικὸν λεχθὲν, §114a, 2011, p. 231²⁹)? Nisto, a relação entre o ato de receber (§50b8-c6) da *hypodochê* (ὑποδοχήν, §49a6³⁰), origem feminina e mortal do *cosmos* e o advento do tempo como que se articula por si mesma: O recipiente, receptáculo, vaso, abrigo ou útero (Benoit, 2017, p. 254) ocupará um papel central pois será ele não apenas causa da alma tornada novamente una (*Timeu*, 2011, §34c-35a), mas causa também da sempieternidade em que será conformada a *genesis* do *cosmos*. O advento do *cosmos* perfaz-se na sempieternidade — e para isto é condição de possibilidade, como destacado desde a *República X* §611a que, o *hypodochê*, em sua proveniência, seja mortal e possa ser trabalhado no sentido prouver a divindade do Demiurgo.

Cito comentário de Benoit (2017, p. 155) acerca do lugar do *hypodochê* na obra platônica estudada:

²⁸ Cf. §81, Heidegger, 2002, nota 116.

²⁹ Cf também: , §116d, p. 236, §119c, p. 242.

³⁰ §49a: “οὖν ἔχον δύναιμι καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχήν αὐτὴν οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὖν τάληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ”.

“Mas, exatamente aqui entra a função da nova espécie de gênero (...) Essa espécie é o ‘em que’ (εν ω) se abrigam e se nutrem as qualidades tais e tais dos elementos. (...) Para explicar melhor em que consiste esta espécie de gênero, Timeu faz a seguinte suposição. Se um artista modelasse com ouro todas as figuras possíveis e não cessasse de transformar, de maneira permanente, uma na outra, quando alguém lhe perguntasse, diante de uma dessas figuras, “que é isto”, a resposta mais correta seria: ‘isto é ouro’. E comenta Timeu a sua suposição acrescentando: quanto à figura triangular e a todas as outras figuras que puderam nascer neste ouro, não podemos jamais as designar como seres (ως οντα), já que se transformam no momento mesmo que são postas (§50b)”.

Vimos até aqui que a retórica platônica se encaminha no sentido de prover um modelo (*eicon*) que torne o *logos* capaz de causar inquebrantados. Vimos também que a união da alma, o ato de deixá-la una, se realiza no mito que envolve a figura do Demiurgo. Não apenas o Demiurgo, mas o mito como um todo serve como uma espécie de ponte móvel ou modelo capaz de fazer com que contemplemos o nascimento da própria alma como reduto da verdade que se realiza como reunião de *logos*, *physis* e *nous*. O advento do *logos* inquebrantável, sob esta perspectiva, se alicerça na *hypodochê* áurea que aparece sob a figura do Demiurgo, dando o que a ele? A palavra grega tem duas conotações: o vazio³¹, a partir do qual ele pode trabalhar, e o calor, o aconchego necessário para que este trabalho possa ser realizado. O sentido originário de *hypodochê* talvez possa nos ajudar aqui: trata-se de um termo que também serve para referir o vaso em que o fogo central da *polis* queima.

³¹ Sendo o vazio causa, é passível que sua função seja semelhante a de Pênia, divindade da falta que inebria Poros e tem com ele um filho — Eros. Trata-se de uma causa que preza pela ausência capaz de gerar o amor.

Referenciado como símbolo da deusa Hestia, este fogo, que também habita em cada casa (*eicon*) grega, não deve ser apagado, sob o risco de impiedade, e serve sempre para acolher quem chega (Stephanides, p. 198-200³²).

O DEMIURGO COMO HOMÓLOGO A POSSÊIDON

Benoit analisa o mito da linha como homólogo à rapsódia de Solon no *Timeu* no âmbito da diferenciação entre *eidolon* e *eicon*. Agora, analisemos o mito que envolve a figura do Demiurgo em homologia ao mito de Possêidon narrado no *Crítias*. Lembremos um pouco do que se passa no mito em questão: Possêidon encontra uma mortal, *Cibele*, se encanta e têm relação, daí o deus se vê em débito com a mortal, na obrigação de construir Atlantis. Cito:

“Foi o próprio Poseidon que organizou o centro da ilha – facilmente, pois era um deus –, fazendo surgir de debaixo da terra duas nascentes de água – uma quente, outra fria – que corriam de uma fonte e fez brotar da terra alimentos variados e suficientes (*Crítias*, 2011, §113e).

No *Crítias*, assim como no *Timeu*, não se deixa de instar uma entidade feminina na origem do *cosmos*, assim como não deixará de instar um deus trabalhador como capaz de conformar este mesmo *cosmos*. A diferença talvez seja que, no segundo caso, o deus seja mais voluptuoso — o deus dos mares, no centro, experiente de delícias aquáticas e terrestres³³, terá vários filhos — mas nunca deixará de ser consciente de seu débito para com a mortal que o

³² Stephanides, Menelaos. *Teseu, Perseu e outros mitos*. Trad. Janaína R.M. Potzmann. São Paulo: Odysseus, 2015.

³³ Cito: “Foi o próprio Poseidon que organizou o centro da ilha – facilmente, pois era um deus –, fazendo surgir de debaixo da terra duas nascentes de água – uma quente, outra fria – que corriam de uma fonte e fez brotar da terra alimentos variados e suficientes (*Crítias*, 2011, §113e).

levou às tais delícias. Poseidon constrói a mais incrível das cidades, Atlantis (BENOIT, 2017, p. 172-173) — trata-se de um labirinto aquático feito pelo próprio deus Poseidon morar, ou namorar. A palavra labirinto não é estranha ao universo platônico: Sócrates tem o seu pensamento concebido como um labirinto em algumas obras. Terminamos pois com uma pergunta: será que a lexis platônica não é um labirinto capaz de divinizar, isto é, eternizar no tempo que agora se faz histórico?

CONCLUSÃO

Tomando por base a *Odisseia platônica* (2017) chegamos à hipótese de que, se a poesia é expulsa no *Livro X da República*, é para ser readmitida no *Timeu*. Não foi sem surpresa que descobrimos haver no *Timeu* justamente uma rapsódia cuja defesa se pretende sagrada e verdadeira. Abordamos brevemente como *aí* surge o tempo — o Demiurgo trabalha, e sob ele a mortal *hypodochē* é a origem de sua imortalidade e também da sempiternidade. A partir desta experiência, vê-se como a história mesma pôde ser a partir desta mesma experiência, a saber: de conformação e de re-articulação temporal em que tiveram lugar algumas entidades femininas, a exemplo da articulação histórica sobre a qual nos fala Crítias e em que Possêidon ganhara relevo.

A rapsódia a que Timeu dá voz, assim, pôde ser apreendida como prestável por atender ao apelo destacado no §607c da *República*. A defesa da poesia pôde ser consumada, e permitiu que possamos ler os diálogos em sua inteireza.

Seguindo a linha de pensamento trazida por Benoit (2017) talvez possamos chegar à conclusão de que não apenas Platão repita na sua obra a estrutura mítica que herda da linguagem mítica grega, mas também que o filósofo "revisa" esta mitologia, subvertendo-a em nome de um pensar onde o

sagrado e o verdadeiro sejam, felizmente ou infelizmente, a serviço do *logos* ou da dialética. Assim, se a filosofia por vezes fala a mesma linguagem dos trágicos — mimética e imaginativa — na filosofia a poesia veio a ser a serviço do pensar. Tratou-se de colocar em evidência uma dialética em que ganhou relevo se não tanto o *logos* que se opõe ao dos sofistas talvez o Eros a partir do qual pode nascer a filosofia em toda a sua divina radicalidade. E se Platão considerou a linguagem poética como necessária para trabalhar estas questões, talvez seja porque ele jamais tenha duvidado do poder ser do poético como necessário ao pensar. E se para alcançar este pensar é preciso estar atento para o modo como o deus conhece "e aqueles de quem, entre os homens, ele (é) amigo" (Platão, 2011, §53e, acréscimo nosso entre parênteses) tanto melhor para nós que amamos a poesia, e saímos em sua defesa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beekes, Lucien van. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- BENOIT, Hector. *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.
- CONSTANTINIDÈS, Yannis. Os legisladores do futuro. As afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 32, 2013, p. 109-147.
- HEIDEGGER, Martin. "... poeticamente o homem habita..." In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Ser e Tempo*. 5a ed. Tradução: Márcia S. Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PARMENIDES. *Peri Physis*. Trad. Rodrigo Santoro. Lab. Ousia. UFRJ. Texto fornecido pelo tradutor.

PLATÃO. *Platonis Opera*. BURNET, John (ed.) *Platonis Opera*. Tradução do grego: Projeto Perseus, 1903. Oxford University Press. 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>> Acesso em: 05/07/2017.

_____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilíngue). Belém/PA: Edufpa, 2016b.

_____. *Timeu-Crítias*. trad.: Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

SOBRINHO, Rubens. Deus sem Ser e Ser divino. *Educação e Filosofia*, v. 30, n. Especial, p.

151-167, 2016. ISSN 0102-6801. DOI: <<http://dx.doi.org/10.14393/REVE-DFIL.issn.0102-6801.v30nEspeciala2016-p151a167>>. Acesso em 11/12/2108.

Stephanides, Menelaos. *Teseu, Perseu e outros mitos*. Trad. Janaína R.M. Potzmann. São Paulo: Odysseus, 2015.

THESAURUS LINGUAE GRAECAE (TLG) Biblioteca Digital. Disponível em :<<http://stephanus.tlg.uci.edu>> Acesso em 21 de julho de 2018.

TORRANO, Jaa. *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

DA SERPENTE AO OVO: A HERANÇA NAZIFASCISTA NO DISCURSO DA NOVA DIRETA FRANCESA A PARTIR DA REVISTA *TERRE ET PEUPLE* E OS SEUS USOS DO PASSADO ANTIGO

Victor Barone*

RESUMO

O grupo em foco, integrante da extrema-direita francesa, se manifesta através de publicações acadêmicas na revista trimestral *Terre et Peuple* (Terra e Povo), construindo nesse magazine o seu ideário de história e de política. Através deste periódico o círculo direitista produz-se e realiza-se intelectualmente no campo cultural, levando a efeito publicações sobre a história nacional, regional e europeia, que visam preservar sua identidade étnica. À visto disso, captar o discurso do grupo promove a apreensão do movimento da *Nouvelle Droite*, uma dinâmica política e cultural herdeira direta, em muitos aspectos, como veremos, da doutrina nazifascista, embora não se configure o seu renascimento genuíno. De certa forma, compreender a performance reacionária novo-direitista permite-nos aferir que restam muitos resquícios doutrinários do passado nacional socialista, a bem saber os seus usos e abusos do passado antigo.

Palavras-chave: *Terre et Peuple. neopaganismo. Nouvelle Droite. extrema-direita. fascismo. Usos do Passado. identidade. racismo.*

* Graduando em história pela Universidade de São Paulo (FFLCH), beneficiário de bolsa FAPESP de iniciação científica sob a orientação do professor Glaydson José da Silva. Processo nº 2017/26672-6, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. (victor2.barone@usp.br)

FROM SERPENT TO THE EGG: THE NAZI-FASCIST HERITAGE IN THE SPEECH OF THE NEW FRENCH RIGHT WING LOOKING TO *TERRE ET PEUPLE* MAGAZINE AND ITS USES OF THE ANCIENT PAST.

ABSTRACT

The group studied, a member of the French extreme right, manifests itself through academic publications in the quarterly magazine *Terre et Peuple* (Earth and People), building on this magazine its ideals of history and politics. Through this magazine, the right wing circle is produced and realized intellectually in the cultural field, in order to elaborate publications of national, regional and European history, which aimed at preserving its ethnic identity. After that, capturing the group's speech promotes the apprehension of *Nouvelle Droite's* movement, a political and cultural dynamic directly inherited in many ways, as we shall see, from the Nazi-fascist doctrine, although it does not configure its genuine rebirth. In a way, understanding the reactionary new-rightist performance allows us to gauge that there are many doctrinal remnants of the national-socialist past, to know, its uses and abuses of the ancient past.

Keywords: *Terre et Peuple. neopaganism. Nouvelle Droite. extreme right. fascism. Uses of past. identity. racism.*

“Ainda está fecundo e procriando o ventre de onde isso veio engatinhando”²

Em *Paisagens Imaginárias*, Beatriz Sarlo, ao investigar o filme Shoah, em que os restos materiais dos campos de concentração nazistas são convidados a proporcionar um novo sentido à crítica do presente, promove um questionamento acerca da história do Holocausto. A autora empenha-se não em imprimir potência a esta execrável memória, mas sim dificultar a

² Bertolt Brecht, em “A resistível ascensão de Arturo Ui – Epílogo”. In: KONDER, Leandro. Introdução ao Fascismo. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2009. p.107.

sua inexorável deterioração, para que nunca seja esquecida, e sim sempre condenada pela razão. Pois, “voltar a esta questão não é, portanto, mero exercício da memória factual, mas da memória das razões da condenação” (SARLO, 1997: p.42). Ao trabalhar a questão da História em confronto ao esquecimento, a escritora, mais adiante, convida a refletir: “o que resta desse passado no presente?” E é a partir deste lugar epistemológico que haverá de se responder as questões propostas aqui. O que resta das ideologias nazistas e fascistas nos dias de hoje, mais especificamente na França?

Esta é, sem dúvida, uma pergunta extremamente difícil de responder, mas também indispensável para uma historiografia do tempo presente. “Não se trata de afirmar apenas ‘isto foi feito’, mas ‘isto pôde (e pode) ser feito’.” (SARLO, 1997: p.42). O que aqui se intenta não só investigar, é o grupúsculo *Terre et Peuple*, cuja principal bandeira empunhada é a do que se denomina “resistência identitária”, que engloba a luta por uma sociedade neopagã, aristocrática e de identidade absoluta. O grupo, que integra o universo da extrema-direita francesa atual, ou *Nouvelle Droite*³, se manifesta através de revistas de publicação trimestral, que tem como temas questões como História Antiga, Arqueologia, política, imigração, globalização, mitos nacionais e regionais, etc.... Nesse sentido, o seu principal objetivo, que advém desta produção intelectual como atividade basilar, é “conscientização do povo francês” para o que é designado de uma “Guerra Étnica”. Esta

³ A expressão “*Nouvelle Droite*” é utilizada na França a partir de 1978 para designar o GRECE - *Groupe de Recherche et d'Étude pour la Civilisation Européenne* -, mas, por extensão, para se referir, desde 1979, ao conjunto formado pelo GRECE e pelo Club de l'Horloge. Cf. TAGUIEFF, Pierre-André. *Sur la Nouvelle Droite*. Paris: Descartes e Cie, 1994, p.9). Contudo, um uso pouco recorrente, mas, que conheceu uma certa difusão, é aquele que designa, por esse nome, as direitas francesas do pós Segunda Guerra. Cf. SILVA, Glaydson José da. *História Antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o Regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume, 2007.

conscientização se dá através da metapolítica⁴, isto é, da batalha de ideias para a obtenção de uma hegemonia cultural e de um consenso em torno da ideia de nação e de sobrevivência étnica, com o fundamental intuito de que, através da religião neopagã, estruture-se o que seria o reestabelecimento de uma sociedade nos moldes das organizações sociais do mundo Antigo.

Tendo em vista que “os eventos passados não mudam” e o que muda, contudo, é a “nossa compreensão sobre eles” (SILVA, 2019: p. 07), faz-se imperativo denotar que essa manipulação da história é o campo metodológico pelo qual circunda nosso objeto. Pois, o passado indo-europeu, gaulês, romano, grego, e galo romano é instrumentalizado de forma inerente na construção dos ideários de ação de diversas seitas e partidos políticos de extrema-direita, e também “um dos grandes pilares de sustentação da legitimidade das propostas xenófobas e racistas de diferentes grupos.” (SILVA, 2019: p. 07). Além disso, o uso da História do mundo Antigo fundida à concepção de História nacional, como legitimadora da ideia de povo e terra, em uma relação intrínseca de ancestralidade, é instrumento essencial para a construção do discurso do grupo e para a sua manifestação intelectual, como o foi para as ideologias fascista e nazista.

Desse modo, apreender a história do grupo, através da revista, e também os usos que se fazem do passado indo-europeu, é de fundamental importância para a história, tanto como contribuição científica, quanto como crítica do presente, uma vez que “temos uma responsabilidade pelos fatos históricos em geral e pela crítica do abuso político-ideológico da história em particular.” (HOBSBAWM, 1998: p.20). Além de este campo de estudo dispor de poucas produções científicas a respeito, é de enorme valor a captura

⁴ Metapolítica aqui deve ser entendida como os espaços exógenos à política de fato. Isto é, se referem aos campos de ação política externos ao campo eleitoral e à máquina estatal: universidades, escolas, igrejas, periódicos, instituições comunitárias, etc.

acadêmica do movimento histórico da extrema-direita, no caso francesa, como forma de entendimento e combate, uma vez que esse discurso é um desdobramento direto das ideologias nazista e fascista, reproduzidas pelos colaboracionistas franceses, como ficará claro a seguir.

A *Nouvelle Droite*, e aqui se inclui o grupo *Terre et Peuple*, se mostra em progressivo avanço no cenário político e cultural, não só europeu, mas mundial, como por exemplo a França, aonde “o ressurgimento do Front National está ligado ao colapso do modelo econômico e social fordista.” (GOODLIFFE, 2013: p.97). Esta guinada mundial à direita não é fruto somente dos embates entre os antagônicos campos políticos. Pelo contrário, ela deriva do campo econômico, definidor dos devires políticos. Por esse motivo, quando de uma crise cíclica e inerente do modo de produção capitalista, os setores políticos conservadores e reacionários são chamados a desempenhar a manutenção dos arranjos sociais e produtivos com o intuito de recondicionar para um crescente a taxa de lucro. É o que ocorreu na fase imperialista do capitalismo, com a hiperinflação alemã de 1923 e crise de 1929, de onde proveio o nazi-fascismo (COGGIOLA, 2019), e é o que ocorre hoje, a partir da crise do modelo neoliberal em 2008.

Sabe-se que, tendo como base o pensamento marxista, as crises são inerentes ao modo de produção capitalista, isto é, são necessárias para a sua reprodução e manutenção: nas palavras de Silvio Luiz de Almeida⁵, em *O ódio como política* (org. Esther Solano), essa disfuncionalidade (a crise):

diz respeito à incapacidade de um determinado arranjo social da produção capitalista de manter os níveis de extração do mais-valor diante da queda na taxa de lucro e, ao mesmo tempo,

⁵ Almeida é pós-doutor em filosofia e teoria geral do direito pela Faculdade de Direito da USP, professor universitário, presidente do Instituto Luiz Gama e autor de *Sartre: direito e política* (Boitempo, 2016), entre outros.

manter sob controle os conflitos e os antagonismos sociais.
(ALMEIDA, 2017. p.30).

Nesse sentido, em momentos como esse, em que o pensamento neoconservador se esforça para manter as formas sociais e contraditórias do sistema capitalista, a democracia e a cidadania são colocadas em cheque. Ou seja, os direitos civis, trabalhistas e de minorias, se fazem naturalmente como inimigas do capital e, por esse motivo são suprimidas violenta, e ideologicamente, por forças autoritárias do estado burguês. A *Nouvelle Droite*, ou Nova Direita, ganha força política e ideológica neste contexto, incluindo grupúsculos intelectuais como o em análise.

Destarte, o jogo político, palco deste conflito entre classes (fruto do modo de produção), é protagonizado pelas forças à esquerda e à direita; algumas delas guinam radicalmente aos polos. Esquerda e Direita, por definição, se diferenciam pela noção atribuída ao ideal de igualdade, e dizem respeito a programas contrapostos realizados no campo de ação política. Nas palavras de Norberto Bobbio,

Em nome da igualdade natural, o igualitário condena a desigualdade social; em nome da desigualdade natural o inigualitário condena a igualdade social. (BOBBIO, 1995: p.122)

Dentre as alas radicalmente envergadas para um lado ou para o outro, tem-se a extrema esquerda e a extrema-direita, contrapostas, em essência, pelo ideal de igualdade/desigualdade natural e pela concepção ontológica do movimento histórico. A primeira empunha a bandeira vermelha e luta pela superação material do modo de produção capitalista e pelo desaparecimento das classes. A outra, que é a que interessa a esta pesquisa, é o fascismo e as suas variações filosóficas e históricas, mais especificamente os seus

desdobramentos intelectuais que emergiram desde o pós-guerra até o momento presente.

“É quase unânime entre os especialistas que os movimentos direitistas desta vertente [*Nouvelle Droite*] não constituem um ‘ressurgimento’ do Nazismo e mesmo, do Fascismo” (SILVA, 2019: p. 18), todavia, a manipulação da Antiguidade e, sobretudo, a imaginação de um futuro, produto de uma contrarrevolução, se aproximam em demasiado pelo o que foi levado a cabo por estas doutrinas. No que se refere ao grupo *Terre et Peuple*, e a produção intelectual de seus membros, que se manifesta através da revista, essa relação com as doutrinas fascista e nazista ficará mais clara a seguir. Por ora, cabe traçar um paralelo entre essas doutrinas, que não caíram por terra com o fim da segunda guerra mundial, mas se mantiveram presentes no imaginário intelectual de muitos grupos e se mostram em progressivo avanço na atualidade.

Europe Action, *GRECE*, *Front National*, *Organização Armada Secreta*, e outros, são todos, em maior ou menor grau, herdeiros dos Colaboracionistas, e de simpatizantes do nazismo que se mobilizaram na França ocupada para o estabelecimento de um estado racial e corporativista. Grandes nomes desses grupos como Pierre Vial, Dominique Venner e Alain de Benoist foram, ou ainda são, atuantes no movimento da *Nouvelle Droite*, principalmente no grupo que aqui se estuda. À vista disso, tracejar o movimento desses grupos e personalidades é conceber a história da extrema-direita francesa e, ao mesmo tempo, denotar as raízes ideológicas e históricas de *Terre et Peuple*. Ao fazê-lo, é possível constatar que o que aqui se investiga é ligado *ab origine* ao fascismo alemão.

Compreender a atual extrema-direita francesa como herdeira ideológica do nazi-fascismo, exige, antes de tudo, um exercício de balanço historiográfico

em torno dos círculos, partidos e personalidades que colocaram-se em movimento no pós-guerra em favor de uma pauta desmoralizada e cadavérica. Esta ideia desgastada, mas sempre latente, implorava por ser reinventada e continuada, sobretudo na França após ao Regime de Vichy.

O governo colaboracionista de Vichy, dirigido pelo marechal Phillipe Pétain, declarou cooperação total aos alemães que ocupavam o território francês, de forma a promover medidas à altura do terror nazista, como, por exemplo, a caça aos judeus, aos comunistas e aos imigrantes. Pétain instalou na França um estado corporativista, de harmonia de classes, em cooperação com os nazistas, a fim de engendrar uma “Revolução Nacional”, sustentada pelo jargão “trabalho, pátria e família”.

Com o fim da segunda guerra, no entanto, as mesmas vozes reacionárias que bradavam ideias ultranacionalistas e racistas se colocam em movimento pela não descolonização da Argélia, entendida como francesa por direito histórico. A dominação francesa do território argelino colocada em cheque pelo governo de De Gaulle, faz emergir dos confins do reacionarismo um movimento contrarrevolucionário violento: a OAS (Organização Armada Secreta). Este grupo paramilitar neofascista anti-Gaulle promove ataques terroristas, no início dos anos sessenta, contra comunistas, muçulmanos e, intrepidamente, contra De Gaulle e Jean-Paul Sartre, este integrante da esquerda revolucionária (ANDRADRE, 2015: p.301). Em 1962, com a assinatura do Acordo Evian, concretiza-se a independência argelina e com isso a OAS perde forças e se desintegra no ano seguinte, para a frustração de Dominique Venner, um ardoroso integrante.

Venner, um historiador francês de extrema-direita, que utilizou a história a serviço de sua luta cultural, racista e xenofóbica, atuou desde jovem nos movimentos nacionalistas, inclusive servindo como militar na Argélia

(OLIVEIRA, 2013: p.294). É personagem central na fundação do *Europe Action*, juntamente de Alain de Benoist (importante intelectual de *Terre et Peuple*). *Europe-Action*, por sua vez, é um grupo de ultradireita marcado por convicções nacionalistas e europeístas; foi criado em 1963 e está ligado umbilicalmente ao surgimento da *Nouvelle Droite*; o grupo terá uma curta trajetória intelectual, deixando de existir em 1966. E.A é uma incubadora para jovens militantes chamados a exercer um importante papel na extrema-direita francesa no fim do século XX, como Benoist, Vial e Duprat (LEONI, 2018: p.06). Como mostrado por Silva, o periódico do *Europe Action* conta com um “*Dictionnaire du militant*”, aonde encontram-se definições para conceitos chave da nova direita. Na publicação da edição número 05 Venner irá dizer:

nacionalismo “*Doutrina que exprime em termos políticos a filosofia e as necessidades vitais dos povos brancos. Doutrina de energia, doutrina da Europa, doutrina do real, doutrina do futuro*” (p.72); Ocidente “*Comunidade de povos brancos. Comunidade de cultura*” (p.73). Povo: “*uma unidade biológica confirmada pela História*” (p.74) e civilização: “*resultado das possibilidades criadoras do povo... a cultura ocidental (povos brancos) mostra uma incontestável superioridade*” (p.59). (in: SILVA, 2019: p.10)

Personagem de grande influência na configuração daquilo que hoje se chama de *Nouvelle Droite*, Dominique Venner suicidou-se no altar da Catedral de Notre-Dame, em um ato simbólico e político. Sacrificou-se, segundo uma carta deixada por ele, “para romper a letargia que nos [franceses/europeus] abate”, com o intuito de defender a “identidade de todos os povos em suas casas”⁶, numa tentativa clara de mover o povo francês e europeu para uma insurgência contra a imigração e contra a “dissolução” da cultura europeia.

⁶ Trechos da carta de Dominique Venner levada a público no dia de seu suicídio, em Paris, maio de 2013.

Como legado intelectual e político, Venner deixou os movimentos de extrema-direita com uma nova máscara. Seu ensaio *Para uma Crítica positiva*, ao lado do pensamento de Pierre Vial e Alain de Benoist, configura-se como ponto de virada no discurso direitista radical, agora repaginado (ou mascarado) visando desvencilhar o seu pensamento dos colaboracionistas de Vichy, além de impedir o avanço do marxismo⁷. Com este pensamento Venner impetrava que era necessário combater através da cultura, por meio da disseminação de ideias, de modo a construir, aos poucos, uma hegemonia cultural da extrema-direita, em que esta passaria a ocupar espaços no imaginário social; ideia, certamente, apropriada de Antonio Gramsci (guerra de posições e hegemonia). “Em uma virada de discurso, os novo-direitistas que em sua juventude defendiam a supremacia da raça branca, vem agora promover a sua preservação em nome da diferença e do risco de ‘etnocídio’.” (LEONI, 2018: p.06). Em relação a esta dissimulação, ou reinvenção do discurso direitista no pós-guerra, Pierre Milza irá dizer:

A extrema direita não se reinventa de fato no pós-guerra. Ela circunda um cemitério de ideias. Ela ruma velhas formulas e contempla velhas luas, à luz das tochas românticas. Suas legiões esqueléticas se defrontam com o sentimento confuso de um debate de outra era. Um neo-qualquer coisa: neo-nacionalista, neo-fascista, neo-vickista, neo-monarquista ou um pouco de cada um, tendo percebido que o mundo mudou e chegou o momento de se reinventar (MILZA, 2002: p.193).

Inserido neste contexto de reinvenção do ideário direitista, é fomentada a emergência de uma frente nacional pela unidade francesa, ou *Front*

⁷ Vale ressaltar aqui que esta repaginada do pensamento novo-direita, levada a cabo por Venner e Alain de Benoist, tem consigo a incorporação de ideias de todas as frentes políticas, inclusive do marxismo, com a adoção de conceitos gramscianos (hegemonia, sociedade civil e estado)

National (1972); um partido que irá reunir as inúmeras facetas da velha direita fracionada e desmoralizada em um amplo movimento de reinvenção, ou dissimulação, no início dos anos 70. “De início, o F.N foi uma mistura de várias vertentes do pensamento conservador, incluindo os nostálgicos de Vichy e os anti-Gaule, os neofascistas, intelectuais e ativistas, sob a liderança de Jean-Marie Le Pen” (ANDRADRE, 2015: p.60). Dessa origem multifacetada do pensamento reacionário o F.N herdou ideais que advinham de velhos círculos direitistas: o culto ao líder e o ultranacionalismo da OAS, a xenofobia, a ideia de “Revolução Nacional” de Pétain e a hierarquia interna inspirada no Regime de Vichy (ANDRADRE, 2015: p.62). O conceito de necessidade de resguardo máximo da identidade nacional frente as ameaças causadas pela imigração islâmica e pela globalização ganhou força nos últimos anos com a ascensão de Marine Le Pen à direção do partido, ao lado de Bruno Golnisch. Hoje, a filha do velho Le Pen conseguiu suavizar o discurso novo-direitista e torna-lo aceitável em um momento de crise imigratória e crise econômica. Tem-se, atualmente, fomentado a realização de uma aliança entre classe trabalhadora e *petit-bourgeoise*, visando a promoção de um estado de bem-estar social excludente e desigual, direcionado somente aos franceses: “O F.N teve sucesso em combinar o apelo entre os pequenos independentes da extrema-direita com um ‘welfare chauvinism’ direcionado à classe trabalhadora.” (GOODLIFFE, 2013: p.97). Destarte, “trata-se, entretanto, de um novo tipo de welfare. Não mais universal, inclusivo e solidário, [sendo] o acesso a direitos e serviços exclusivamente aos membros da preexistente comunidade nacional.” (MUSTO, 2015). Mais recentemente, a agitação dos *Gilet Jaunes*, por perda de poder de consumo e em protesto a um novo imposto no combustível, tem dado voz ao F.N, possibilitando que este dê forma e corpo às reivindicações. É importante ainda ressaltar que esse

movimento tem sido fortemente apoiado pelos membros de *Terre et Peuple* através de suas páginas na rede social Facebook.

De volta à segunda metade do século XX, a ressurgência avultada dessa direita “repaginada” no cenário político da França se deu, certamente, em razão de um sentimento nacionalista e *identitário* em oposição à *mundialização* e à então “ameaça comunista”. Para sustentar e, artificialmente, construir esse ideal nacionalista no campo intelectual surge, em 1969, em Nice, o GRECE⁸ (*Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne*), como fruto dos esforços de Venner, Alain de Benoist, Jean Haudry e Pierre Vial. Constituído essencialmente por intelectuais, oriundos em sua maioria do *Europe-Action*, tem por principais meios de atuação um conjunto de publicações acadêmicas e a organização de colóquios, fundamentados mormente nas áreas da História Antiga, Arqueologia e Filologia.

O GRECE se faz o embrião mais fundamental do espectro novo-direitista europeu no campo das ideias, estando “no coração da alquimia da Nova Direita” (DURANTON-CRABOL, 1989: p. 39), e sua sina é fundamentar e defender historicamente uma identidade única para o velho continente, através de uma “revolução cultural, antimarxista, antiamericana e demarcada pela diferença biológica e étnica” (DURANTON-CRABOL, 1989: p. 39). Isto é, buscar, através da arqueologia, da história e da filologia, reviver e enaltecer o antecedente branco indo-europeu, a fim de se construir, mesmo que às custas de distorções científicas, uma pedra angular para a construção de uma nação europeia, radicalmente enaltificada, e de um ancestral branco e “puro” em comum que deve ser preservado. No entanto, de modo peculiar no universo direitista, o grupo rompe com o catolicismo e o elege como

⁸ Segundo Silva, “A sigla do grupo remete não só à antiguidade, fazendo referência à Grécia Antiga, mas à própria ideia de um patrimônio intelectual europeu, o que se conjuga facilmente com os ideais que persegue.” (SILVA, 2019: p.11)

ideologia negativa, precursora dos ideais de igualdade e, de modo paradoxal, de aspirações autoritárias, por seu caráter monoteísta e absoluto (MILZA, 2002: p.201). Nesse sentido, nas palavras de Tristan Leoni, a “Nova Direita se caracteriza sobretudo por sua fibra paganista e sua hostilidade ao cristianismo, responsável, através do universalismo e do igualitarismo, pela decadência europeia.” (LEONI, 2018: p.06).

Para estear sua ideologia extremada e radical, o grupo se vale de uma chave de interpretação da História Antiga e da Arqueologia do mundo antigo, elegendo-as como instâncias constitutivas e legitimadoras de uma longínqua história Nacional⁹. A teoria da tripartição sócio funcional, de George Dumézil¹⁰, acerca dos indo-europeus, se faz elementar ao grupo, que considera esse povo como o primeiro e mais puro representante do homem europeu; dele descenderiam os romanos, gauleses, gregos, galo romanos, os francos, e os celtas, os antepassados tão fartamente mobilizados por seus “descendentes”. A recuperação, manutenção e a articulação, no presente, desta identidade ancorada no passado se desdobra na aversão aos imigrantes, em sua maioria muçulmanos advindos do oriente e do norte africano; estes são encarados, primeiramente, como responsáveis por todas as mazelas sociais e por problemáticas da ordem econômica e, em seguida, como ameaça à “pureza” dessa sagrada identidade oriunda do homem branco indo-europeu. “O medo e a agressividade em relação aos ‘outgroup’, como se sabe, não tem nada de novo como ingredientes de síndromes de extrema-direita” (PIERUCCI, 1999: p. 59).

⁹ Cabe aqui ressaltar que levamos em conta uma similitude assídua, assumida por muitos grupos da extrema direita, entre História Antiga e História Nacional; essas instâncias muitas vezes se confundem e se fundem no que diz respeito à crença da origem única dos povos europeus, advinda dos povos indo-europeus.

¹⁰ Dumézil Georges. Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 40^e année, N. 5, 1985. pp. 985-989;

A teoria de Dumézil sobre a tripartição sócio funcional das sociedades indo-europeias traz como corolário a ideia de ancestral, língua e herança comuns entre os europeus, logo, de uma cultura compartilhada, o que, a partir de sua manipulação por muitos grupos direitistas como o GRECE, justificaria a união de povos europeus em torno de ideais que lhe são próprias, como bem ilustra a mobilização da teoria de Dumézil pelo Nazismo (GINZBURG, 1985: pp.695-715). Dessa forma, segundo a ideologia da *Nouvelle Droite*, “é clara a existência de uma cultura indo-europeia, que transcende os estados-nações, biologicamente determinada (SILVA, 2019: p.12).

Esse apelo aos indo-europeus eclode não só numa rememoração e instrumentalização das cargas culturais, biológica e, principalmente, religiosa, mas, também, no modo de interpretar e articular a sociedade estruturalmente, ou seja, “isso também implica uma hierárquica e aristocrática visão de sociedade” (FLOOD, 2000: p.256). Dessa forma, reproduz-se algumas primazias nazifascistas: o culto ao líder e o corporativismo baseados numa hierarquia racial estabelecida historicamente, como resposta à crise entendida como cultural, uma inversão de valores propriamente dita. Pierucci diz que “A Nova Direita prima por diagnosticar a crise geral do mundo contemporâneo como uma crise primeiramente cultural, uma crise de valores, de maneiras, crise moral.” (PIERUCCI, 1999: p. 59).

Fruto de uma cisão entre membros do GRECE, entre eles Pierre Vial, surge o grupúsculo *Terre et Peuple*, que tem como ideal de atuação a “*resistência identitária*” face a uma ameaça vinda do exterior e também do interior: a globalização, ou *mundialização*, e os imigrantes muçulmanos são os principais adversários do grupo, sendo eles inimigo externo e interno, respectivamente. O grupo conta com um periódico de mesmo nome, através do qual produz-se e realiza-se intelectualmente no campo cultural, levando a

efeito publicações sobre a história nacional, regional e europeia, que visam preservar uma identidade étnica em risco de extinção.

O círculo direitista radical conta com sedes não só em diversas regiões da França, como na Ilha de França, Bretanha e Alsácia, por exemplo, como também em outras nações do continente europeu (Espanha, Portugal, Bélgica, Suíça, Luxemburgo e outros). As manifestações político-culturais resumem-se, mormente, em visitas a sítios arqueológicos, acampamentos, mesas redondas, assembleias comunitárias aonde se decidem os rumos de ação do grupúsculo, e também festas organizadas em função de eventos do calendário pagão.

Através dessas atividades e da sua considerável produção intelectual, *Terre et Peuple* intenta empreitar um combate *metapolítico* contra o “desenraizamento” e a dissolução étnica do povo francês e europeu. Esse embate, entretanto, se dá a serviço de uma agenda política e cultural xenófoba, racista e violenta, tendo como pilar uma releitura falseada e pseudocientífica do passado indo-europeu, ou gaulês no caso específico da França.

Nesse sentido, *Terre et Peuple* anuncia, categoricamente, ter por eixo basilar de ação a conscientização do povo francês para o que designa de uma guerra étnica, e face a este evento objetiva preparar os seus leitores e militantes para um peremptório e decisivo evento. A respeito do conceito de *Guerra étnica*, Pierre Vial dirá:

Nós caminhamos para uma guerra étnica e esta guerra será total. (...) é necessário, então, preparar mental, psicológica, moral e psiquicamente o maior número possível de nossos compatriotas nesta perspectiva, afim de que eles vivam neste desafio o menor mal possível, ou seja, dando a si mesmos o máximo de chances de sobreviver. Este imperativo dá todo seu sentido a nossas atividades: organizando passeios, visitas de sítios e exposições,

conferências, estágios de formação, nós queremos colocar em alerta os homens e as mulheres de nosso povo sobre o sentido dos afrontamentos que se preparam e forjar sua determinação face a isso (*Terre et Peuple*, n. 01, 1997, p. 04)

Vial, fundador e editor chefe de T.P, se mostra como figura medular do grupo, tanto no que diz respeito à militância política quanto à produção intelectual, de modo que ambas as categorias (teoria e prática) se encontram fundidas na personalidade condutora. Professor aposentado de História Medieval da Universidade de Lyon III, Vial nasceu em meio à segunda guerra (1942) e desde jovem militou em movimentos à extrema-direita. Segundo Christopher Flood, “desde 1958 até se juntar ao *Front National* em 1988, ele [Vial] pertenceu a uma série de partidos neofascistas de curta vida.” (FLOOD, 2000: p. 251). Como professor universitário se mostrou “figura de liderança no fortemente controverso Instituto de Estudos Indo-europeus, o qual promoveu um ponto de convergência para a extrema-direita universitária” (FLOOD, 2000: p. 251). O instituto, de uma vertente fascista de tendência pagã, visava, primeiramente aferir aparências científicas ao GRECE na construção de um elo entre História Antiga e História Nacional. De forma inusitada, foi erigido na Universidade de Lyon III, ou Jean Moulin,; “a mesma universidade que leva o nome do herói da resistência francesa se constituiu em um verdadeiro polo da extrema-direita” (SILVA, 2019: p.04).

O Instituto de Estudos Indo-europeus fechou as portas em 1999, “após uma sindicância conduzida pelo Ministério da Educação Nacional para apurar casos de racismo e negacionismo” (SILVA, 2019: p.04). O relatório, realizado por Henry Rousso¹¹, denota a tentativa de ocupar ideologicamente a universidade, em um processo para transforma-la um polo do pensamento

¹¹ Rapport Sur le négationnisme et le racisme à l'université Lyon III, 2002. Henry Rousso.

neofascista, levado a cabo por parte da extrema-direita francesa. Neste documento pode-se encontrar uma lista, por exemplo, com os professores contratados entre os anos 1970 e 1980; neste intervalo foram recrutados nove professores e, extraordinariamente, sete (07) deles pertenciam ao GRECE, o coração do pensamento novo-direitista.

Já após ter fundado *Terre et Peuple*, Vial irá cindir com o *Front National*, aonde há mais de dez anos desempenhava importante papel intelectual, em 1999, para se ligar a Bruno Mégret no Movimento Nacional Republicano. Dessa maneira, sob os “novos quadros de Mégret, Vial irá encontrar uma convergência muito grande em relação às suas ideias sobre ‘identidade francesa’ e ‘identidade europeia’” (SILVA, 2019: p.05), transubstanciadas, certamente, para o ideário de *Terre et Peuple*.

O intuito agora é “reunir as regras através das quais se opera a fabricação do outro” (HARTOG, 1999: p.229). Sendo assim, o conceito de *Identidade* está intimamente ligado às ideias de nação e de tradição, e consequentemente às extremas-direitas, pois, essas ideias preconizam em si uma forma de união, de singularidade, através da exclusão e da mobilização do passado antigo lido como nacional. Hobsbawm irá dizer que:

Mito e invenção são essenciais à política de identidade pela qual grupo de pessoas, ao se definirem hoje por etnia, religião ou fronteiras nacionais passadas ou presentes, tentam encontrar alguma certeza em um mundo incerto e instável, dizendo: ‘somos diferentes e melhores do que os outros. (HOBSBAWM, 1998: p. 21)

Mergulha-se, assim, nas origens, lendas e mitos, de um povo considerado o seu antecessor, em clara oposição a um vizinho, ao outro, visto como a própria negação de sua existência; identidade é, portanto, “produto

da marcação da diferença e da exclusão” (HALL, 2000: p.109) que visa firmar a sua singularidade ou superioridade em um mundo de conflitos, regido pelas segregações étnicas, de nacionalidade ou de religiosidade. Silva irá dizer que “A concepção de identidade para o grupo é muito próxima daquela de outros grupos de extrema-direita franceses, mas marca-se pela exacerbação de uma ideia orgânica de união entre identidade cultural e identidade étnica [...]” (SILVA, 2007: p.187)

O ideal do grupo perpassa pela questão da diferença como um estruturante natural dos povos que devem ser preservados hermeticamente. No caso do povo europeu, as particularidades locais devem ser exaltadas e resguardadas em nome da unidade de uma *Grande Europa* como lei eterna, e esse é o papel de uma nação forte:

Reivindicamos o direito a uma identidade para todas as comunidades e para todas as pessoas” [...] “ afirmamos nossa identidade europeia, a identidade dos povos da Europa nas terras da Europa. (*Terre et Peuple*, n. 32, 2007, p. 27)

Para os membros de *Terre et Peuple*, Identidade, nesse sentido, é a *união* forte e imperial em torno da *pluralidade* dos povos indo-europeus, isto é, a identidade do povo francês, construída fortemente ao cerco dos gauleses e francos, deve-se mostrar em uníssono com os outros descendentes dos indo-europeus, a fim de daí emergir um bastião da “Grande Europa”, uma nação europeia. Isso, destarte, “significa a vontade de sermos nós mesmos, fiéis às nossas origens, a nosso sangue, juntamente à vontade de lutar que nos inspira” (*Terre et Peuple*, n. 31, 2007, p.03). Esse engajamento na política, como movimento antiliberal, ou antiglobalização, se constitui uma luta em que o objetivo principal é o estabelecimento de uma comunidade étnica, ou seja, hierarquizada a partir dos valores de etnia e cultura - no caso, aqueles

ligados umbilicalmente ao neopaganismo e às estruturas aristocráticas das sociedades indo-europeias e sucessores. O grupo objetiva ser um veículo das múltiplas identidades dos povos europeus, unindo-as sob a perspectiva de uma irmandade europeia em comum, busca viabilizar “a existência de uma rede identitária, estruturada e ativa à escala europeia [que] é uma garantia de esperança que indica o caminho a ser traçado” (*Terre et Peuple*, n. 32, 2007, p. 19)

No entanto, crer em “uma identidade absoluta e radicalmente compartilhada está na base de diferentes divisões e fundamentalismos. ” (SILVA e BATISTA, 2017: p.13), o que implica em propagar uma identidade totalmente excludente e, em última instância, racista. É o que acontece com o conceito desenvolvido pelo grupo. Ele se sustenta a partir de um elogio máximo da diferença, a ponto de dizer que estas são sagradas, naturais e devem ser preservadas a todo custo. Esse conceito elevado a potência por *Terre et Peuple* faz com que o grupo marche pela defesa das identidades de modo geral, sejam elas concernentes a qualquer etnia, pois, a cultura material, a tradição intelectual e o fenótipo de um povo são concepções que beiram o sagrado.

No entanto, as identidades devem estar geograficamente delimitadas por sua terra de direito histórico. *Uma terra, um povo, um povo em uma terra*. Portanto, os outros povos são dignos de solidariedade e de irmandade somente quando habitam a sua terra por direito histórico; os imigrantes são, nesse sentido, uma anomalia produzida pela modernidade, e se mostram segundo o grupo, como substrato de conflitos. Pois, uma terra e dois povos, um originário e o outro exógeno, são sinônimo de embate étnico. A esse respeito, Silva diz:

Para T.P, os imigrantes não-europeus na Europa são desenraizados e sofrem as consequências disso por um sistema liberal-capitalista perverso (VIAL, 2000a:1). A solução é o retorno às suas terras e a seus povos de origem, onde encontrarão o pertencimento, as raízes, as respostas para seus problemas (SILVA, 2007; p. 187)

Esse jogo dinâmico entre as ideias de enraizamento e desenraizamento, face a imigração, permite que se suavize o racismo nas suas aparências. É o elogio da diferença, uma pauta antes da esquerda, levado a absoluto pela Nova Direita, promovendo o que se chama de um novo racismo, ou racismo subjacente, agora mascarado e mais perverso. Silva irá dizer que “essa concepção de identidade permite ao grupo, como ocorre de maneira similar com os outros, o discurso em torno do respeito à diferença, com o refutar da classificação de racistas.” (SILVA, 2007: p. 187).

Pierre André Taguieff, intelectual francês do antirracismo, notou que em princípios dos anos 70 surgia algo novo no ideário da *Nouvelle Droite*, um novo modo de segregar e odiar¹². “Um novo racismo estava emergindo, e expressava-se na linguagem do antirracismo.” (DIATKINE, 2015: p.19), consequentemente, era primordial reinventar o antirracismo.

O novo racismo francês “retorce o direito à diferença em direito de um povo permanecer como é, em sua terra natal e sem misturas.” (PIERUCCI, 1999: p.52), de modo que o tema dominante não seja a hereditariedade biológica, e sim a tradição cultural e étnica de um povo, que deve ser respeitada e irredutível em absoluto. Nesse sentido, a análise de Taguieff sobre esse novo racismo garantiu-lhe a conclusão de que foi uma manobra

¹² Essa teoria de Taguieff se encontram, mormente, no texto de 1984 “L’identité française et ses ennemies” aonde o autor desenvolve a ideia de um racismo subjacente aliado ao Nacional racismo.

levada a cabo pela direita, de apropriação de pautas antes à esquerda, isto é, a reconfiguração do direito à diferença. Os “argumentos usados contra a esquerda”, então, “provém da própria esquerda”. (PIERUCCI, 1999: p.51)

O racismo se torna aqui uma ferramenta poderosa de defesa cultural frente a iminência de uma Guerra Étnica, em essência uma guerra cultural, que visa defender a Identidade do povo francês e europeu face a imigração, uma “tragédia” cultural. A defesa da etnia em meio a este conflito se dá através da própria Identidade, isto é, para defender é necessário rememorar e reencenar os antigos ancestrais, reviver as lendas e mitos dos povos indo-europeus, como forma de reencantar o mundo. O neopaganismo entra aqui, como a segunda forma do discurso, o par da forma Identidade, pois, é a manifestação concreta deste conceito. Ser neopagão é encarado como uma necessidade de sobrevivência étnica e também como forma de ação política. O grupo dirá que “mitos e Lendas estão em ressonância com a alma de um povo e, como tais, provam-se imprescindíveis para a reativação de uma consciência *identitária*. “ (*Terre et Peuple*, n. 01, 1997, p. 06).

Assim, mitos e lendas antigos, trazidos à práxis servem, desse modo, para “reativar” não só essa sagrada identidade, mas também para reviver aquela hierarquia social desigual e aristocráticas, normas patriarcais e raciais que tem efeitos incisivos nas direções políticas a serem tomadas ou fomentadas na atualidade. O Neopaganismo é, em si, tido como uma herança histórica indo-europeia, fundamental à manutenção e perpetuação de uma sagrada identidade, a qual os membros do grupo se mostram fiéis reprodutores, o que implica reproduzir também normas e costumes que, no cenário do século XXI, remetem a ideais de racismo étnico ou cultural.

Nas suas edições trimestrais além de encontrar artigos sobre os mais diversos assuntos políticos e culturais, nos quais os autores expressam seu

viés direitista radical, pode-se notar inúmeras referências ao retorno aos ritos pagãos; segundo Flood:

Vial e outros membros da revista se embasam num neopaganismo que celebra o sol e as estrelas, os solstícios e equinócios, as regiões polares e outros locais que são tomados como reposições do sagrado, a redescoberta da espiritualidade em contato com o mundo natural é tomada como essencial para a cura do materialismo da moderna, urbana e consumista civilização. (FLOOD, 2000: p.256)

Em outras instancias das práticas do paganismo, inúmeros artigos da revista fomentam fortemente um festejo inteiramente ritualístico no que diz respeito às datas comemorativas, visando a materialização dos mitos e ritos pagãos dentro dos lares franceses. Em função disso,

Cada família possui uma espécie de calendário com as datas comemorativas para ela. Por que não escolher uma ou mais para promover a reunião familiar, a fim de honrar as memórias dos ancestrais? É assim que as tradições se firmam... (*Terre et Peuple*, n. 46, 2010, p. 15)

Um exemplo desse fomento às práticas religiosas é notado em um dos artigos denominado “Solstício de Inverno”, em que Jean Haudry, importante nome do grupo e “especialista” na questão dos indo-europeus e seus paganismos, evidencia a necessidade de celebrar os solstícios sazonais e como eram feitos, a fim de que sejam reproduzidos na atualidade:

Para aqueles que celebram em conjunto, o solstício de inverno é uma celebração alegre, onde carnes e vinhos são acompanhados por canções não menos revigorantes. Para aqueles que celebram em isolamento, é também o tempo de

silêncio e reflexão, a preparação mental para o cruzamento de um inverno que pode ser longo e rigoroso. (HAUDRY, ed. 26, p. 07. 2005)

A forma Neopaganismo do discurso, contudo, age como arma frente a uma crise geral dos valores, da história, dos povos, como meio concreto para solução deste problema. Para Vial, há uma inversão dos valores naturais da moral humana. A modernidade (globalização) distanciou os homens do místico, do divino, da natureza; houve uma ruptura da dualidade germinal que harmoniza e dita o movimento humano.

A sociedade em que vivemos está doente. Ela está atormentada por uma AIDS mental que é a inversão de valores, mãe das contradições internas que vão fatalmente eclodir cedo ou tarde em uma implosão. Porque não desafiamos, impunemente, as leis da natureza, as leis da vida. (*Terre et Peuple*, n. 01, 1997, p. 02)

Há um claro apelo a Nietzsche no discurso, no que diz respeito à inversão dos valores, sendo fruto de um conflito entre a moral do homem comum e a moral da ave de rapina, o homem europeu. É necessário, então, vencer esta batalha e isto só é possível com a defesa da Identidade, da cultura, com o elogio absoluto da diferença. Pierre Milza irá dizer que essas são as condições “para a formação desta super-humanidade, cujo princípio é diretamente inspirado pelo pensamento nietzschiano e que é chamado a desempenhar na sociedade futura o papel de uma Nova Aristocracia.” (MILZA, 2002: p.203). É, certamente, o princípio da desigualdade natural entre os homens levado a efeito pela forma Neopaganismo, sendo esta a única maneira de se reencontrar com a Europa verdadeira, pré-cristã. Contudo, este apelo ao filósofo se dá de maneira reducionista, pois, o tornaram com

esta interpretação um profeta do poder. “Nietzsche pretendia que seus conceitos mais famosos, como a vontade de poder e o super-homem, se aplicassem apenas à esfera dos pensamentos e ideias, não da política e da ação.” (EVANS, 2003: p.79).

Essa fórmula de análise social proposta pelo grupo, isto é, “uma constatação, uma análise das causas e uma apresentação dos remédios” (SILVA, 2019: p.13) permite aferir possibilidade de superação acerca da crise de valores constatada, isto é, a decadência da Europa multicultural, configurando-se o discurso assim como uma crítica do presente. Essa superação se daria somente através do estabelecimento de comunidades étnicas, a partir da defesa da Identidade e do fomento ao Neopaganismo como estruturante. Esse futuro imaginado, certamente uma utopia, se aproxima em demasiado da doutrina nacional-socialista, no que se refere às concepções de história, de passado original, de modo de produção, de raça e organização social. *Terre et Peuple* propõe a construção de comunidades étnicas baseadas no povo puro e na terra de direito, organizadas segundo uma hierarquia patriarcal e aristocrática. Essas comunidades confluíam em eterna conciliação numa grande nação europeia, uma Europa unida em torno da pluralidade dos descendentes puros dos indo-europeus. Essa ideia não tem nada de revolucionária, pelo contrário, mira-se uma contrarrevolução que cure o modo de produção capitalista dos males da globalização, transpondo-o para uma forma nacional, chauvinista, aonde reine a harmonia de classes, conforme leis válidas para todos os tempos, com base na terra e no povo, assim como o Hitlerismo. Nesse sentido,

Hitler explicava que, a seu ver, o capitalismo estava doente, mas os fascistas não queriam destruí-lo, e sim curá-lo. Fazia-se uma distinção entre bons capitalistas (patrióticos) e os maus

(acumpliciados com a conspiração judaica mundial). (KONDER, 1977. p. 84)

Em conclusão, no sentido da teoria e da ação política, ou metapolítica, os dois conceitos atuam em conjunto para a manifestação da “resistência identitária”. Identidade é um ideal sagrado, porque diz respeito à rememoração dos ancestrais, à História da nação, de regiões, e do continente, (que se embaralha de modo inerente com a História Antiga) e que urge ser preservada e defendida mediante a existência de uma Guerra étnica. A defesa da *Identidade*, frente à miscigenação que ameaça “diluir o fenótipo europeu”, é executada de forma dinâmica através dela mesma na forma Neopaganismo, isto é, se compreende o mundo e se procura agir sobre ele a partir da própria compreensão; é a conciliação dos opostos *teoria e prática*. Deste modo, para defender é necessário rememorar e reencenar aqueles ancestrais, reviver as lendas e mitos dos povos indo-europeus, como forma de reencantar o mundo. Este mundo desencantado, que deve ser sacralizado novamente, é assolado por uma crise moral e étnica, e se encontra nesse estado em decorrência, primeiramente, de uma moral cristã que demoniza, que desencanta, e também como resultado dos avanços da globalização. Esta última é encarada como responsável pelo processo de miscigenação, que amalgama culturas e raças em uma só massa amorfa. Este cenário de crise é endossado também pelo medo de uma resposta à esquerda, e daí decorre o caráter anticomunista e contrarrevolucionário de *Terre et Peuple*.

Mediante este cenário imaginado de conflito entre valores morais e raciais, o grupo se coloca como conscientizador do povo francês, visando preservar a existência das etnias europeias. Para isso, as práticas neopagãs são encaradas como um instrumento histórico e político de transformação, isto é, estruturante de uma nova organização social. Sua função, desse modo,

não é somente cultural e religiosa, mas é, sobretudo, política; é a de recuperar uma tradição rompida, recuperar o nobre, o belo, a aristocracia, a “raça pura” dos povos antigos, que o cristianismo destruiu, e que a globalização vem dissolvendo. É a resposta desesperada a um trauma da modernidade.

A solução, assim, advém da imaginação de um futuro contrarrevolucionário, e é preenchida por uma ideia de capitalismo sadio e chauvinista, aonde reine a harmonia entre as classes a bem da nação francesa e da união imperial europeísta. Seriam estabelecidas comunidades étnicas, com base no povo (raça) e na terra, organizadas socialmente de forma aristocrática e patriarcal. Uma concepção de história, sociedade, religião e cultura, certamente, Nacional-Socialista. A eterna Serpente de outrora concebeu um novo Ovo e “através da fina membrana, pode-se distinguir um réptil já formado”¹³, um réptil mascarado, subjacente, que se diz reinventado. Estejamos alertas para o amadurecer destas jovens víboras.

FONTE

Revista *Terre et Peuple*: as edições são lançadas quadrimestralmente, e o período em análise está compreendido entre 1997 e 2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Liberalismo e conservadorismo. In: O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil* / Luís Felipe Miguel [et al.]; organização Esther Solano Gallego; São Paulo. Boitempo, 2018 (Tinta Vermelha);

ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

¹³ Frase do filme que dá nome ao capítulo.

- ANDRADE, Guilherme Ignácio Franco de. *Colaboracionistas, Terroristas, e Exilados políticos: a Extrema-direita francesa e a fundação do Front National (1945-1972)*. Projeto História, São Paulo, n. 52, pp. 295-306. 2015;
- ANDRADE, Guilherme Ignácio Franco de. *O desenvolvimento da extrema-direita na França e o Front National*. Revista Temporalidades UFMG, V.06, N.03, pp. 50-67, 2014;
- BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995;
- COGGIOLA, Oswaldo. *A História do Capitalismo*. São Paulo, Ariadna Edições, 2019;
- DIATKINE, Manuel. *O antirrascismo dos intelectuais: o caso de Pierre-André Taguieff*. Revista Angelus Novus, Ano VI, n. 9, pp. 17-40, 2015;
- DUMÉZIL, Georges. *Science et politique: response à Carlo Ginzburg*. Annales ESC, Paris, septembre-octobre;
- DURANTON-CRABOL, Anne-Marie. *La « nouvelle droite » entre printemps et automne (1968-1986)*. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°17, janvier-mars 1988. pp. 39-50;
- DURANTON-CRABOL, Anne-Marie. *Visages de la Nouvelle Droite: Le GRECE et son histoire*. France, Presses de Sciences Po, 1988;
- EVANS, Richard J. *A Chegada do Terceiro Reich*. São Paulo, editora Crítica, 2014;
- FRANÇOISE, Stephan. *Les paganismes de la Nouvelle Droite (1980-2004)*. Science politique. Université du Droit et de la Santé - Lille II, 2005. Français;
- FLOOD, Christopher. *The cultural struggle of the extreme right and the case of Terre et Peuple*. University of Surrey, UK;
- GOODLIFE, Gabriel. *Globalization, Class crisis and the extreme-right in France in the new century*. In: *Varieties of Right-wing extremism in Europe*. Edites by Andrea Mammone, Emmanuel Godin and Brian Jenkins. UK, editora Routledge. 2013;
- GUINZBURG, Carlo. *Mythologie germanique et nazisme. Sur um ancien livre de Georges Dumézil*. Annales ESC.

- HALL, Stuart. *Quem precisa de identidade?* In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133;
- HARTOG, François. *O século XXI e a História: o caso Fustel de Coulanges*. São Paulo: editora UFRJ. 2003. 44;
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte, editora UFMG, 2014;
- HOBBSAWM, Eric J., RANGER, Terence (Orgs). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim de Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984;
- HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- KONDER, Leandro. *Introdução ao Fascismo*. São Paulo, editora Expressão Popular, 2018;
- LEONI, Tristan. *Race et Nouvelle Droite*. Artigo disponível em: www.ddt21.noblogs.org , 2018;
- MILZA, Pierre. *L'europe en chemise noire: les extrêmes droites européennes de 1945 à aujourd'hui*. Paris: Fayard, 2002;
- OLIVEIRA, Humberto Nuno de. *Dominique Venner e o ofício de historiador ou um historiador sem amarras*. Revista Lusíada de História, pp. 280-301. 2013;
- PIERUCCI, Flavio Antônio. *Ciladas da diferença*. São Paulo, editora 34, 1999;
- SARLO, Beatriz. *Paisagens Imaginárias*. Trad. Sergio Molina. São Paulo, Edusp. 2005;
- SILVA, Glaydson. *Guerra Étnica, Guerra Cultural, Guerra Total: a interpretação de dados históricos e arqueológicos sobre a Antiguidade pela revista de extrema direita francesa Terre et Peuple (1999 – 2016)*. Revista Phoënix, UFRJ. V.25, N.01, 2019 (no prelo);
- SILVA, Glaydson José: *um estudo de apropriações da Antiguidade sob o Regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo, FAPESP. 2007;
- SILVA, Glaydson José da; SILVA, Jair Batista da: *Identidade, diferença e ra-*

cismo. In: Política da promoção da igualdade racial na escola / José Carlos Gomes da Silva, Melvina Afra Mendes de Araújo, Flávia Alves de Sousa (orgs.). - São Paulo: Unifesp, 2017. 423 páginas;

TAGUIEFF, Pierre-André. *Sur la Nouvelle Droite*. Paris: Descartes e Cie, 1994.

APLICAÇÃO DA TEORIA DOS SUJEITOS DE DIREITO: INTERSECÇÕES ENTRE A ESCRAVIZAÇÃO ANTIGA E A ESCRAVIZAÇÃO NO BRASIL COLONIAL

Pedro Tarozzo Tinoco Cabral Lima¹

RESUMO

Procuramos discutir a aplicação da teoria dos sujeitos de direito, desenvolvida pelo jurista E. Pachukanis, para caracterizar juridicamente os trabalhadores escravizados no Brasil Colonial. Para tanto, utilizaremos a abordagem histórica e jurídica das relações de trabalho, comparando as suas formas de exploração, a partir de um olhar da Antiguidade, até atingirmos a modalidade de escravidão que aconteceu no Brasil Colonial.

Palavras-chave: Sujeitos de direito. Escravidão. Direito do trabalho.

“É preciso estudar essa questão [sistema colonial] em detalhe, para ver o que o burguês faz de si mesmo e do trabalhador lá onde tem plena liberdade para moldar o mundo segundo sua própria imagem.” (Karl Marx²)

“Medo da senhora
A escrava pegou a filhinha nascida
Nas costas
E se atirou no Paraíba
Para que a criança não fosse judiada”
(Oswald de Andrade³)

¹ Mestrando em Filosofia (UNICAMP), Pós-graduando no Curso de Especialização em Direito do Trabalho (USP), Bacharel em Direito (USP). pedrottcl@gmail.com – telefone (11) 99588.1648

² MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital; tradução Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p 821. nota 241.

³ ANDRADE, Oswald de, 1890-1954. Poemas da colonização in Pau Brasil. 2. ed. São Paulo: Globo, 2003. (Obras completas de Oswald de Andrade). p. 126.

INTRODUÇÃO

Com este nosso trabalho, buscaremos trazer alguns elementos para a análise do período colonial brasileiro, tal como alinhavado no *Capítulo I - Colônia: Formação do Capitalismo e Escravidão*, do livro *História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II*⁴, do Professor Jorge Luiz Souto Maior, da Faculdade de Direito da USP, com o intuito de trazer alguns elementos que possibilitem uma maior compreensão acerca da qualidade jurídica dos trabalhadores que foram escravizados⁵ nesse período lastimável da história brasileira, que vai de 1500 a 1888⁶. Para tanto, caminharemos pela Antiguidade Clássica e pelo Período Medieval, traçando os aspectos históricos e jurídicos que pautaram a exploração de mão de obra nesses momentos, comparando-os com a escravização que aconteceu em terras brasileiras. Pretendemos, ao final, com a utilização da análise da evolução histórica e jurídica, contribuir para uma melhor compreensão acerca da caracterização jurídica dos trabalhadores empregados no Brasil contemporâneo.

⁴ SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. *História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II*. São Paulo: LTr, 2017. pp. 25-55.

⁵ Optamos por utilizar “escravização” ao invés de “escravidão” e “escravizado” no lugar de “escravo” não só para afastar o aspecto perene que o termo “escravo” pode sugerir a alguém, mas também para destacar o caráter dialético que move a contradição entre “escravizado” e “escravizador”. Como nos lembra Marilena Chauí: “Diversamente da oposição, em que os termos podem ser pensados fora da relação em que se opõem, na contradição só existe a relação, isto é, não podemos tomar os termos antagônicos fora dessa relação, pois, como assegura o princípio [da contradição], trata-se de tomar os termos *ao mesmo tempo e na mesma relação*, criados por essa relação e transformados nela e por ela. (...) Assim, o escravo é o não-senhor e o senhor é o não-escravo, e só haverá escravo onde houver senhor, e só haverá senhor onde houver escravo.” CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. 2. ed. – São Paulo: Brasiliense, 2008. - (Coleção primeiros passos; 13). p. 38-39. Destaques no original.

⁶ Observa-se, que, conquanto o Brasil tenha se tornado formalmente independente em 1822, a ele iremos nos referir, grosso modo, como “Brasil Colonial”, englobando o período até 1888. Tal opção não se dá apenas para uma melhor fluência do texto, mas também por acreditarmos que a Independência proclamada por D. Pedro I não representou uma liberação das amarras econômicas que vinculavam a ex-colônia à sua metrópole.

Teremos, em nossa análise, a teoria pachukaniana do direito como pano de fundo, a qual, em linhas gerais, vincula – imperiosamente – a figura dos sujeitos de direito ao modo de produção capitalista, tal como descrito na obra *A teoria geral do direito e o marxismo*⁷. A partir desta premissa teórica⁸, analisaremos a localização do Brasil Colonial na evolução dos modos de produção, em uma tentativa de encontrar uma melhor conceituação desse período histórico e de suas determinações jurídicas em relação aos trabalhadores da época⁹.

A dificuldade está em pensarmos que havia trabalhadores escravizados em um momento histórico de formação do sistema capitalista, em uma aparente contradição com a existência de sujeitos de direito, os quais representam o postulado pachukaniano¹⁰. Se o capitalismo, para Pachukanis,

⁷ PACHUKANIS, Evgeni. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. Coordenação Marcus Orione, tradução Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.

⁸ Infelizmente, devido ao escopo do presente trabalho, nesta oportunidade não é possível abarcar com profundidade a teoria pachukaniana do direito. Assim, remetemos o leitor à respeitada obra do Professor Márcio Bilharinho Naves: *NAVES, Márcio Bilharinho. Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.

⁹ Observa-se que o presente recorte trata da teoria dos sujeitos de direito em um plano mais universal e abstrato, impondo a seguinte ressalva: No Brasil, a escravidão, em seu sentido particular, ensejou a discriminação objetiva de pessoas de diversas etnias indígenas e, especialmente, negras africanas. Não se pretende, com o presente recorte, afastar a importância da questão racial que envolveu a exploração de trabalho no Brasil colonial, cuja repercussão nefasta repercutiu terrivelmente nos dias atuais. Assim, por não ser objeto do presente trabalho, ora encaminharemos o leitor que pretende se aprofundar nessa temática a GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1990, bem como a FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. Apresentação de Lilia Moritz Schwartz. – 2. ed. revista. – São Paulo: Global, 2007.

¹⁰ A respeito dos “sujeitos de direito”, diz Márcio Bilharinho Naves: “De fato, é o conceito de forma-sujeito que está no centro da ‘démarche’ pachukaniana, e é ele que empresta a sua teoria o seu sentido primordial e toda a sua radicalidade. (...) E assim, do mesmo modo que Marx pôde identificar na forma mercadoria o elemento mais simples pelo qual iniciar a sua análise, também Pachukanis identificou na forma do sujeito esse elemento primário, irreduzível, esse ‘átomo da teoria jurídica’ e cujos movimentos e articulações vai depender a possibilidade de uma compreensão materialista, isto é, científica, do elemento jurídico.” *NAVES, Márcio Bilharinho. Prefácio à edição brasileira. In PACHUKANIS, Evgeni. A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. Coordenação Marcus Orione, tradução Lucas Simone. São

exige a formação de sujeitos de direito “livres”, como coadunar tal tese com a existência de um enorme contingente de escravizados, necessariamente não-livres, não-sujeitos, sem direitos, no sistema do Brasil Colonial?

A pergunta que se faz é a seguinte: “A escravidão é uma característica da antiguidade e o Brasil vivenciou, de 1500 a 1888, esse modo de divisão do trabalho. O Brasil, assim, estaria na antiguidade enquanto os demais países da Europa central estavam na idade moderna?”¹¹

Ou melhor: “o Brasil estaria em que momento histórico até 1888?”¹²

Observa-se que o questionamento do douto Professor Souto Maior não se encontra isolado na tradição do pensamento histórico. Veja-se, em sentido contrário – partindo da Antiguidade para a Modernidade –, as indagações do Professor Honorário da Universidade de Sorbonne, Ferdinand Lot: “Mas será que o mesmo sucede na Antiguidade? Ou, por outras palavras, será que a Antiguidade veio a conhecer um regime realmente capitalista?”¹³

Percebe-se que as comparações entre determinados momentos históricos são inevitáveis, sendo seu estudo detido fundamental para a compreensão do mundo em que vivemos. Somente então poderemos nos localizar historicamente, para, com isso, pensarmos os postulados do Direito em voga na contemporaneidade, notadamente, a condição, ou não, de sujeitos de direito que permeia a caracterização dos trabalhadores brasileiros, seja no passado, seja no presente.

Paulo: Sundermann, 2017. p. 15.

¹¹ SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II. São Paulo: LTr, 2017. p. 13.

¹² Idem. p. 13.

¹³ LOT, Ferdinand. O fim do mundo antigo e o princípio da idade média (Título original: *La fin du monde antique et le début du moyen âge*). La Renaissance du Livre, 1927, Éditions Alin Michel, 1968, e Edições 70, 1985. p. 64.

ANÁLISE HISTÓRICA E JURÍDICA DA ESCRAVIZAÇÃO

Tal forma sórdida de exploração do trabalho alheio, infelizmente, esteve presente desde os primórdios da humanidade, porém, com distinções muito relevantes nas diversas ocasiões em que a escravização de seres humanos serviu para extrair força de trabalho em prol de determinado sistema produtivo. No que tange ao nosso objeto de análise não foi diferente, vez que a escravização de índios e de negros no Brasil Colonial ganhou contornos particulares por se inserir no momento histórico de formação do sistema capitalista em nível mundial.

A pergunta levantada pelo Professor Souto Maior, portanto, é de extrema relevância, pois há uma aparente contradição entre a utilização de mão de obra de pessoas escravizadas em um universo global de formação do sistema capitalista. Estaria o Brasil Colonial, de fato, na Antiguidade? Ou ainda, o Brasil Colonial possuiria formas feudais, sendo conseqüentemente necessário realizar uma verdadeira revolução burguesa para superá-las? Ou, por fim, o Brasil de 1500 teria, desde seus primórdios, nascido capitalista?

Aqui, poderíamos dizer com o historiador Professor Moses I. Finlay que “O magnetismo da tradicional divisão do trabalho em três partes – escravo, servo, livre – parece irresistível”¹⁴. Assim, é preciso sair das armadilhas preparadas por uma análise histórica linear-etapista¹⁵, em prol de uma

¹⁴ FINLEY, Moses I., *Escravidão antiga e ideologia moderna*; tradução de Norberto Luiz Guarinello. - Rio de Janeiro: Graal, 1991. p. 72.

¹⁵ A qual pode ser assim definida: “Os modos de produção ordenados em linha; as diversas histórias nacionais justapostas estaticamente; o passado, o presente e o futuro pensados como etapas lineares e evolutivas do tempo, como objetos fixos que podem ser descritos, observados, classificados e conhecidos de maneira positiva; estas atitudes teóricas representam uma ruptura *metodológica* com a dialética, e talvez, por isso mesmo, a ruptura mais profunda com o *Manifesto Comunista*.” BENOIT, A. H. R.. A luta de classes como fundamento da história. In: Caio Navarro de Toledo. (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*. São Paulo: Xamã, 1998, v. , p. 53-54. (Destaques no original).

interpretação dialética da história¹⁶ que não se perca no caminho fácil da análise linear de uma temporalidade diacrônica. Tentaremos demonstrar, assim, que a forma de exploração da força de trabalho no Brasil Colonial, ao invés de ser historicamente separada, ou dividida, merece ser inserida no desenrolar histórico da luta de classes, pois certamente a escravização colonial encontrou na escravização antiga as bases para se desenvolver, ou em outras palavras, um terrível “modelo” a ser seguido¹⁷. Impõe-se, assim, a necessidade de voltar-se à Antiguidade para “compreendê-la por si mesma, e, desta maneira, compreender antiteticamente o próprio presente”¹⁸.

Passemos, então, ao estudo particular de cada momento histórico – Antiguidade, Idade Média e Modernidade – comparando seus respectivos modos de produção com o do Brasil Colonial, para traçar suas similitudes, mas, principalmente, suas diferenças fundamentais, seu desenrolar contraditório que perpassa a evolução dos modos de produção.

Dito isso, podemos começar nossa caminhada pela conceituação do modo de produção escravista que ocorreu na Antiguidade Clássica, notadamente, na Grécia e em Roma.

¹⁶ “Na história como luta de classes [em referência à frase inaugural do *Manifesto Comunista*], não se trata assim de descrever a positividade de um suposto encadeamento progressivo e evolutivo de um modo de produção em relação a outro, (como fez o marxismo dogmático) pensando assim exclusivamente uma temporalidade diacrônica, mas sim, muito mais, trata-se de pensar o processo contraditório de um modo de produção em particular (o modo de produção capitalista), e a maneira pela qual ele realiza a superação das suas contradições, ou em outras palavras, como nele se realiza a própria história da luta de classes. Mas, para isso é justamente e sobretudo necessário pensar a relação negativa e dialética através da qual o capitalismo se relaciona com outros diversos modos de produção, como os revolucionários, e como estes, por sua vez, o revolucionam em processos simultaneamente diacrônicos e sincrônicos. Nesse sentido, a história como luta de classes, sem dúvida, não é uma história da filosofia e talvez nem mesmo uma teoria positiva da história ou mesmo das etapas da revolução, mas sim, muito mais, uma teoria *dialética* da revolução permanente *mundial*.” Idem. p. 64. (Destques no original).

¹⁷ Segundo o Professor Yvon Garlan: “Parece, como já sugeria Marx, que escravidão e ‘capital mercantil’ tenham caminhado juntos na Grécia e que a reprodução da primeira tenha essencialmente passado pelo alargamento do segundo.” GARLAN, Yvon. Guerra e economia na Grécia antiga. Tradução Cláudio Cesar Santoro. – Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 84.

¹⁸ BENOIT, Hector. Notas sobre Marx e a Antiguidade. (No prelo.). p. 7.

A leitura de diferentes estudiosos da Antiguidade – a seguir referidos – possibilita aferir que, conquanto o modelo adotado no Brasil Colonial tenha sido a escravização de pessoas, ele não se confunde com o seu correlato da Antiguidade, mas, por certo, o pressupõe. Lembremos, com o Professor Hector Benoit, a partir de sua análise de os *Grundrisse*¹⁹, de Marx, que “os primeiros pressupostos apresentados para a existência do capital são 1) o trabalho livre e 2) a separação dos meios de produção entre trabalho livre e sua efetivação”, o que desaguardaria em um terceiro pressuposto que é a dissolução da propriedade comunitária.²⁰ Nota-se que, conquanto esses pressupostos para a existência do capital não decorram imediatamente das modalidades de escravização – Antiga e Colonial –, nelas estão *contidos*.²¹ Tentaremos, assim, abordar as contradições que perpassam os momentos da escravização – aparência, essência, pressuposto e superação – em busca dos pressupostos escravistas que possibilitaram o surgimento do modo de produção capitalista.

Na aparência, há aproximações entre a escravização Antiga e Colonial que podem ser expressas a partir de três pontos: a existência de propriedade nas mãos de poucos latifundiários, com a consequente necessidade de

¹⁹ MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política; Supervisão editorial Mario Duayer; tradução Mario Duayer, Nélcio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). – São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

²⁰ BENOIT, Hector. *Notas sobre Marx e a Antiguidade*. (No prelo.). pp. 8-9.

²¹ Especificamente em relação à forma jurídica, podemos observar com Pachukanis que o Direito burguês *contém* ou *pressupõe* formas anteriores. Isso fica claro pelo método empregado por Pachukanis para a análise do Direito, o qual retoma o método materialista de Marx: “Uma questão metodológica essencial formulada por Marx é então recuperada por Pachukanis: a relação entre as categorias do presente e as categorias do passado histórico, sendo aqueles ‘chave’ para a compreensão destas. (...) Podemos dizer que a concepção de Pachukanis corresponde inteiramente às reflexões que Marx desenvolve, sobretudo nos *Grundrisse* e em *O capital*, a propósito do lugar central que ocupa a análise da forma para compreender as relações sociais capitalistas. NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito*: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2000. pp. 46 e 48.

utilização de mão de obra extrafamiliar; a existência de mercado para a venda dos artigos ali produzidos; e a inexistência de mão de obra interna.²²²³ Em outras palavras, a aparência é a mesma, pois, grandes senhores precisavam utilizar a força de trabalho de estrangeiros escravizados para produzir, quer na Antiguidade Clássica, quer no Brasil Colonial.

Entretanto, em essência, tais modos de produção pautados pela extração de força de trabalho de escravizados não poderia ser mais diferente. A diferença essencial entre essas duas modalidades de escravização – Antiga *versus* Colonial – se dá pelo fato de que enquanto a escravização Colonial se deu com “com fito de lucro em si, para outra finalidade lucrativa, a da exploração

²² No tocante à Antiguidade Clássica, esses três elementos podem ser apreendidos do seguinte excerto: “A existência de uma demanda suficiente requer, ao menos, três condições necessárias. A primeira, num mundo predominantemente agrário, é a propriedade privada da terra, suficientemente concentrada em algumas mãos para que a força de trabalho permanente necessite de mão-de-obra extrafamiliar. A segunda é um desenvolvimento suficiente dos bens de produção e mercado para a venda (para a presente discussão é irrelevante tratar-se de um mercado distante, um mercado de exportação em sentido vulgar ou de um centro urbano próximo). Hilotes e outras formas de trabalho dependente podem, hipoteticamente, ser empregados em sociedades que não produzem mercadorias, mas não escravos, que devem ser regularmente importados em grande quantidade, e cujo preço precisa ser pago. A terceira condição é negativa: a inexistência de mão-de-obra interna disponível, obrigando os agenciadores de trabalho a recorrer a estrangeiros. Todas as condições devem existir simultaneamente, como em Atenas e outras comunidades gregas no século VI a.C. e em Roma, pelo menos desde o século III a.C.” Conforme FINLEY, Moses I., *Escravidão antiga e ideologia moderna*; tradução de Norberto Luiz Guarinello. - Rio de Janeiro: Graal, 1991. p. 89.

²³ Já em relação ao Brasil colonial: “O regime de posse da terra foi o da propriedade alodial e plena. (...) sobravam terras, e as ambições daqueles pioneiros recrutados a tanto custo não se contentariam com evidentemente com propriedades pequenas; não era a posição de modestos camponeses que aspiravam ao novo mundo, mas de grandes senhores e latifundiários. Além disso, e sobretudo por isso, há um fator material que determina esse tipo de propriedade fundiária. A cultura da cana somente se prestava, economicamente, a grandes plantações. (...) Com a grande propriedade monocultural instala-se no Brasil o trabalho escravo. Não somente Portugal não contava com população bastante para abastecer sua colônia, como também, já o vimos, o português, como qualquer outro colono europeu, não emigra para os trópicos, em princípio, para se engajar como simples trabalhador assalariado do campo. A escravidão torna-se assim uma necessidade: o problema e a solução foram idênticos em todas as colônias tropicais e mesmo subtropicais da América.” A teor de PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 33-34.

do trabalho do ser escravizado”²⁴, a Antiga “não se tratou da rentabilidade, absoluta ou relativa, da escravidão como sistema de produção.”²⁵ Ou seja, enquanto a escravização Colonial almejava o lucro enquanto sistema de produção, a Antiga não tinha na rentabilidade um objetivo a ser conquistado.

Isso porque o desenvolvimento das formas tipicamente capitalistas, como a forma mercadoria e a sua correlata a “ofuscente forma-dinheiro”²⁶, conquanto estivessem em sua formação (formando a base, ou pressuposto, dos sistemas de produção vindouros)²⁷, ainda estavam muito longe de se tornarem a roda motriz do sistema de produção da escravização Antiga. Assim, o estágio arcaico de desenvolvimento do modo de produção da Antiguidade não permitia a existência da grande empresa capitalista que buscava, a todo custo, gerar lucro. Ensina o historiador Professor Paul Petit, a respeito da vida econômica na Grécia Clássica, que: “As grandes fortunas, porém, são raras, em virtude da dispersão dos negócios, de seus riscos (naufrágios, piratarias e guerras), e da mediocridade das empresas, que mal ultrapassavam o estágio do artesanato.”²⁸

Pontuamos que, conquanto tenha havido, na Antiguidade, a noção monetarista, com a utilização embrionária de moedas, essas em nada correspondiam à noção de “dinheiro” que se passou a ter na era Moderna

²⁴ SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II. São Paulo: LTr, 2017. p. 32.

²⁵ FINLEY, Moses I., Escravidão antiga e ideologia moderna; tradução de Norberto Luiz Guarinello. - Rio de Janeiro: Graal, 1991. p. 93.

²⁶ MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital; tradução Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 125.

²⁷ Nesse sentido, o Professor Yvon Garlan aponta a existência da forma *escravo-mercadoria* desde a Antiguidade, a qual servirá, em nossa análise, como fundamento para a forma *escravo-mercadoria* da escravização colonial. Cf. GARLAN, Yvon. Guerra e economia na Grécia antiga. Tradução Cláudio Cesar Santoro. – Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 76.

²⁸ PETIT, Paul. História Antiga; tradução de Pedro Moacyr Campos. 4. ed. São Paulo-Rio de Janeiro: Difel, 1979. p. 136.

– dinheiro que se transforma em capital, capital que produz mais-valor, e mais-valor do qual se obtém mais capital. É muito esclarecedora a lição do historiador Professor Ciro Flamarion Santana Cardoso a respeito da antiga noção monetarista então vigente nas cidades-Estados gregas:

Uma interpretação anacrônica e exagerada de alguns desses fatores, típica de fins do século XIX e inícios do século atual, baseada numa ênfase excessiva nos aspectos mercantis e no papel dos artesãos e comerciantes, levou a uma forte reação em sentido contrário nestas últimas décadas. (...) Mostrou-se que a moeda, inventada no reino da Lídia ainda no século VII a.C., dali passou às cidades gregas em processo que se escalona ao longo de muitas décadas, mas que a arqueologia prova ser mais tardio do que os textos escritos disponíveis poderiam fazer supor; e que o seu surgimento pôde dever-se a fatores extra-econômicos, pelo menos de início: vontade de afirmar uma ética de equidade nas relações sociais, de proclamar a soberania da *póleis* – sendo a cunhagem de moedas símbolo de independência –, de facilitar o pagamento de impostos e multas exigidos pelas cidades-Estados, mais tarde de financiar tropas mercenárias, etc.²⁹

Percebemos que o sentido monetarista, ao menos na Grécia da Antiguidade, é muito mais filosófico, ou “extra-econômico”, pautado pelas noções de equidade e de liberdade que moviam a vida dos cidadãos nas cidades-Estados, sem que houvesse, como modo de produção, a utilização de força de trabalho para a obtenção de lucro.

Temos, assim, que a exploração da força de trabalho de pessoas escravizadas no Brasil Colonial, em essência, desde seus primórdios, objetivava a obtenção de *lucro*, aqui compreendida a lucratividade da grande

²⁹ CARDOSO, C. F. S.. A Cidade-Estado Antiga. SAO PAULO: ATICA, 1985. p. 24.

empresa monocultora de alguns poucos produtos primários de exportação, especialmente com a comercialização de açúcar³⁰. Por outro lado, a adoção do “mesmo modelo” na Antiguidade clássica significou a utilização de escravizados enquanto única alternativa possível para a realização de atividades, as mais variadas, que os ditos cidadãos greco-romanos não estavam dispostos a fazer, sem que, com isso, fosse almejada qualquer rentabilidade, extração de mais-valor ou qualquer ideia rudimentar de lucro, pela utilização do labor de pessoas escravizadas.

Em outras palavras, podemos dizer que os escravizados do mundo Antigo cumpriam o papel de liberar tempo livre para a aristocracia das cidades Antigas, “permitindo que seus donos se ocupassem dos assuntos públicos.”³¹

Basilares os dizeres do arqueólogo Professor Pedro Paulo Funari:

Escravidão e democracia: aparentemente, não há duas palavras mais incompatíveis. Entretanto, não é exagero dizer que a democracia ateniense dependia da existência da escravidão.³²

De fato, é difícil imaginar a existência, no Brasil Colonial, de escravizados exercendo atividades não diretamente relacionadas à exploração da atividade monocultora nas grandes fazendas. Ou, por acaso, conseguimos visualizar uma generalidade de escravizados trabalhando em altos cargos para a administração dos aquedutos de Roma, “a qual mantinha um corpo permanente de setecentos escravos, incluindo os “arquitetos”?”³³

³⁰ “A concepção definidora da colonização pela grande empresa monocultora escravista é um modelo cujo valor consiste em dar linhas básicas de entendimento que caracterizou o Brasil na Colônia e deixou suas marcas após a independência. Que marcas são essas? A grande propriedade, a vinculação com o exterior através de uns poucos produtos primários de exportação, a escravidão e suas consequências.” FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 14. ed. atual. e ampl., 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 53.

³¹ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 4. ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009. p. 39 e 83.

³² Idem. p. 39.

³³ FINLEY, Moses I., *Escravidão antiga e ideologia moderna*; tradução de Norberto Luiz Guarinello.

Muito menos, conseguimos sequer aceitar a ideia de senhores de engenho entregando armas para que os escravizados guarnecessem as cidades, tal como acontecia na Antiguidade Clássica, como bem demonstra a “força policial” da Atenas, formada por cerca de 300 (trezentos) escravizados citas³⁴. Pior seria tentar vislumbrar um senhor de engenho vendendo seu filho “fora dos limites da cidade”³⁵, ou ainda trabalhando lado a lado com um indígena ou negro escravizado enquanto seu “companheiro de trabalho”, tal como Moses I. Finley nos permite averiguar que aconteceu na modalidade de escravização da Antiguidade:

Não havia empregos específicos para escravos, à parte a mineração (em geral) e o serviço doméstico, entendido como aquele prestado em outras unidades domésticas, que não aquelas da família imediata. Não havia igualmente empregos específicos para homens livres, além da advocacia e da política (ao contrário da administração) e, normalmente, do exército (mas não da marinha, e excluindo-se os criados de cada soldado). Na prática, todas as outras ocupações eram compartilhadas por livres e escravos, muitas vezes trabalhando lado a lado nas mesmas tarefas, independente do julgamento que moralistas como Aristóteles e Cícero pudessem fazer do trabalho. A observação de Xenofonte de que “aqueles que podem, compram

- Rio de Janeiro: Graal, 1991. p. 83. É preciso destacar, entretanto, que alguns descendentes diretos de escravizados puderam mostrar seus dons artísticos e intelectuais, inclusive na arquitetura, no Brasil colonial, mas em caráter excepcional em função da peculiaridade da escravização brasileira, que, via de regra, não dava espaço criativo para mestres tal como Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho.

³⁴ “A força policial de Atenas, entre cerca de 477 e 378 a.C., era formada por um corpo de escravos citas de propriedade estatal, originalmente em número de trezentos.” FINLEY, Moses I., *Escravidão antiga e ideologia moderna*; tradução de Norberto Luiz Guarinello. - Rio de Janeiro: Graal, 1991. p. 88.

³⁵ MARKY, Thomas. *Curso elementar de direito romano*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1995. p. 30.

escravos para ter companheiros de trabalho” (*Memorabilia*, 2, 3, 3) não é uma afirmação vazia.³⁶

É oportuno lembrar que uma das estratégias de dominação da civilização romana foi a de tratar desigualmente os povos dominados, favorecendo uns em detrimento de outros, para desencorajar uma rebelião massiva. Com isso, pretendemos demonstrar que ser escravizado no mundo antigo não decorria de uma estratégia mercantil de exploração de mão de obra, mas quase de uma consequência da não submissão ao poder romano³⁷. Talvez os povos da Antiguidade possuíssem alguma margem de escolha – aliar-se ou não ao dominador –, os escravizados modernos não – a senzala os aguardava ansiosamente.

Percebe-se, desse modo, que, conquanto na aparência a escravização guarde semelhanças nos seus momentos Antigo e Colonial, é certo que na essência ambas foram muito diferentes. Os diferentes estágios de desenvolvimento tecnológico desses modos de produção nos permitem aferir que, seja pela ausência de finalidade lucrativa³⁸, seja pelas diferentes modalidades de inserção dos trabalhadores escravizados nos respectivos

³⁶ FINLEY, Moses I., *Escravidão antiga e ideologia moderna*; tradução de Norberto Luiz Guarinello. - Rio de Janeiro: Graal, 1991. p. 83.

³⁷ “Os conquistados recebiam tratamento muito diversificado, segundo sua posição em relação ao poder romano. Os que se aliassem, recebiam direitos totais ou parciais de cidadania, enquanto os derrotados que não cedessem eram subjugados, muitos vendidos como escravos, outros eram submetidos a tratados muito desiguais e que davam ao Estado romano grandes rendas na forma de impostos e tributos.” FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 4. ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009. p. 86.

³⁸ Dirá Marx que: “Nunca encontramos entre os antigos uma investigação sobre qual forma de propriedade da terra é a mais produtiva, qual cria maior riqueza. A riqueza não aparece como finalidade da produção, embora Catão naturalmente possa examinar qual cultivo do campo é o mais rentável, ou até Brutus possa emprestar seu dinheiro aos melhores juros. A investigação é sempre sobre qual modo da propriedade cria os melhores cidadãos.” MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*; Supervisão editorial Mario Duayer; tradução Mario Duayer, Nélcio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). – São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 399.

modos de produção, a escravização Antiga não se confundiu com aquela que ocorreu no Brasil Colonial, afastando uma aproximação automática entre os dois períodos. O senhor de engenho não queria tempo livre para se dedicar aos assuntos políticos das cidades coloniais; ele só queria força de trabalho barata para lucrar – o máximo possível – com a sua exploração.

É preciso pontuar, contudo, que, ainda que em essência tais modalidades de utilização da força de trabalho de pessoas escravizadas se afastem, uma pressupõe a outra. Isso porque, em ambos os casos – Antigo e Colonial – há um “processo de dissolução da apropriação comum e da separação do indivíduo das condições de produzir e reproduzir a vida em uma comunidade.”³⁹ Ou seja, desde a Antiguidade, há a separação violenta dos trabalhadores da sua comunidade de origem, tornando-os “livres” para a exploração. Por isso, nos primórdios do período Colonial, quando foi posta historicamente a necessidade de um grande contingente de mão de obra, houve um *retorno ao princípio* já posto, ou a utilização de uma modalidade de exploração de força de trabalho já conhecida: a escravização. Mas agora com a finalidade do lucro em si, aproximando-se na aparência mas se afastando em essência. Compreender esse movimento contraditório, de uma escravização colonial que nega um passado feudal retornando à escravização antiga potencializando-a, significa compreender a evolução dialética que move a sociedade, “o motor de tudo isso [que] é o desenvolvimento cada vez maior da apropriação privada, independente do controle da comunidade, o desenvolvimento das classes sociais e sua luta.”⁴⁰

Tal retorno dialético ao “modelo” Antigo fica ainda mais claro ao analisarmos a necessidade material e histórica de o capitalismo negar os

³⁹ BENOIT, Hector. Notas sobre Marx e a Antiguidade. (No prelo.). p. 10.

⁴⁰ BENOIT, Hector. Notas sobre Marx e a Antiguidade. (No prelo.). p. 15.

vínculos feudais. Tal passagem – do Feudal para o Capital – demonstra que há um retorno aos pressupostos apresentados na Antiguidade Clássica para a existência do Capital: o trabalho livre (antes dos vínculos comunitários antigos, agora livre dos vínculos feudais); a separação dos meios de produção entre trabalho livre e sua efetivação (antes da pequena propriedade comunitária, agora com a realização da produção a partir da grande propriedade monocultora); e a dissolução da propriedade comunitária (a qual perde completamente o sentido diante da ascensão capitalista da propriedade privada dos meios de produção).

Passemos então a estudar a comparação do Brasil Colonial com as formas feudais.

Aqui, nem a aparência nos permite traçar muitas semelhanças entre tais modos de produção. Talvez a melhor aproximação possível seja a de que o Feudalismo pode ser caracterizado como uma sociedade descentralizada, governada por grandes oligarcas que exerciam controle econômico sobre uma massa de trabalhadores que deles dependiam, enquanto que no Brasil Colonial o sistema de capitanias hereditárias – considerado isoladamente da metrópole – assemelhou-se à noção de uma sociedade descentralizada, comandada por senhores dotados de poderes quase supremos.⁴¹

Entretanto, as semelhanças logo se esgotam, uma vez que, conquanto os senhores de engenho coloniais tenham se circunscrito em suas largas fazendas de forma aparentemente feudal, munindo-se de amplos poderes, é certo que os trabalhadores brasileiros não se encontravam vinculados à terra e muito menos aos seus senhores por uma relação típica entre nobres e seus servos.

⁴¹ SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II. São Paulo: LTr, 2017. p. 28.

Lembremos que a origem histórica do feudalismo se relaciona com o declínio do Império Romano, o qual, desesperado com a diminuição da produção agrícola, por volta dos séculos III e IV, acabou por vincular um enorme contingente de trabalhadores à terra, transformando-os paulatinamente em servos.

Na Idade Média a circulação de mercadorias, e de força de trabalho, era limitadíssima. No Brasil Colonial, ao contrário, já inserido no intenso intercâmbio da era Mercantil, os trabalhadores, ao invés de servos ligados “indissolvelmente” à terra, eram escravizados, cuja força de trabalho era tratada enquanto uma mercadoria muito especial – pois possibilitava a extração de mais-valor –, na lucrativa atividade de exploração monocultora, podendo ser violentamente desvinculados não só da terra em que viviam, como também de suas famílias e de todos os seus laços comunitários, comprados e vendidos ao bel prazer de seus proprietários.

Ou seja, em essência, há a diferenciação entre a parca utilização da forma mercadoria nas relações sociais no Feudalismo – com a consequente a vinculação servil ao solo –, e a caracterização enquanto típica “mercadoria” da pessoa escravizada no período Colonial, o que demonstra a total incongruência entre a aproximação conceitual dessas duas modalidades de produção.

Assim, afastada a caracterização da escravização do Brasil Colonial como antiga ou feudal, podemos dizer que ela foi capitalista? Acreditamos que sim.

Isso porque era da essência da escravização brasileira que aconteceu entre 1500 e 1888 extrair *mais-valia* da força de trabalho dos escravizados na atividade monocultora nas grandes fazendas, em prol do enriquecimento da classe dominante, a qual era formada, principalmente, por senhores de engenho e traficantes de escravizados.

O próprio Professor Souto Maior nos auxilia nessa caracterização ao afirmar que:

Em verdade, desde o 'descobrimento' o Brasil, cumprindo o papel que lhe fora fixado, esteve atrelado ao contexto europeu da formação do capitalismo. A história do Brasil é a história do capitalismo, ainda que até 1888 convivesse, juridicamente falando, com a ordem escravista e, filosoficamente, no século XIX, começasse a desenvolver a racionalidade liberal.⁴²

Temos, assim, que a escravização do Brasil Colonial retornou ao *fundamento*, já posto, da escravização da Antiguidade, potencializando a forma do escravo-mercadoria, tornando-a “livre” de qualquer amarra, inserindo-a em uma lógica mercantilista. O pressuposto da escravização colonial, a escravização antiga, é agora posto sob novos patamares, realizando a desvinculação radical do trabalhador da terra, tornando sua força de trabalho “livre” para ser explorada no sistema capitalista em ascensão, impondo-se contra as formas comunitárias de propriedade, em prol da expropriação privada de poucos particulares, a novel classe burguesa que sorria em sua aurora.

Porém, tal constatação nos coloca frente a uma outra questão, aquela primordial ao presente trabalho: diante da característica capitalista da escravização colonial, como, então, harmonizar a escravização brasileira com a teoria pachukaniana? Ou melhor, como podemos, em nossa análise, extrair a distinção jurídica entre os trabalhadores dos sistemas antigo, feudal e colonial-capitalista?

⁴² SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II. São Paulo: LTr, 2017. p. 55.

Na Antiguidade, como vimos, o trabalhador era realmente escravizado, sendo que todo o tempo despendido com sua força de trabalho acabava servindo ao seu proprietário, em uma aparente aproximação com a escravização colonial. No período Antigo, contudo, o desenvolvimento da forma mercadoria ainda era incipiente, vez que as trocas mercantis ainda não haviam alcançado o intercâmbio intenso da era do capital⁴³. Vejamos, por exemplo, que, na Antiguidade romana, a compra e venda de escravos dava-se por meio da chamada *mancipatio*, “ato solene do direito arcaico”, que exigia uma série de formalidades “quase sacramentais”, no sentido religioso, decerto incompatíveis com o rápido intercâmbio de mercadorias a nível mundial, em especial de força de trabalho, na modernidade. Dirá o jurista Professor Thomas Marky que:

O direito antigo era formalista, deu mais importância à forma do que ao fundo. Por isso, os atos jurídicos do direito quiritário (*ius civile*) exigiam formalidades complicadas, de cuja observância dependia a validade do ato e o seu consequente efeito jurídico. Assim, os atos *per aes et libram*, que eram a *mancipatio*, o *nexum* e a *solutio per aes et libram* (...) requeriam as formalidades de uma compra e venda real, uma troca efetiva de mercadoria contra preço, que, nos tempos primitivos, era um pedaço de metal não cunhado e que por isso tinha que ser pesado. Donde a necessidade de um porta-balança e das formalidades extrínsecas de pesagem (mesmo que simbólicas). Além disso,

⁴³ “As relações de troca de mercadorias de fato tinham algum peso no mundo romano, daí a possibilidade das codificações modernas utilizarem o direito romano; contudo, historicamente, essas relações têm um peso muito maior na época burguesa quando a produção *generalizada* de mercadorias permite a constituição e reprodução da dominação capitalista.” ARTHUR. Christoher J. Editor’s introduction. In Evgeny Pashukanis. *Law and Marxism: a general theory*. Londres: Pluto Press, 1978. Tradução de Thamiris Evaristo Molitor e Julia Lenzi Silva; revisão de Maria Grigoletto. In PACHUKANIS, Evgeni. A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929). Coordenação Marcus Orione, tradução Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017. pp. 48-49. (Destaques no original.)

exigiam-se as formalidades da presença das partes, do objeto, de cinco testemunhas idôneas e do pronunciamento de certas fórmulas verbais, quase sacramentais.⁴⁴

Já no Feudalismo, em oposição às modalidades de escravização antiga e colonial e, ainda, em oposição à noção de sujeitos de direito, era possível ao trabalhador feudal visualizar imediatamente a parte de trabalho não pago, uma vez que a divisão entre as horas de trabalho para si e para outrem era facilmente identificável *fisicamente* pela divisão das terras comunais e aquelas do senhor feudal: laborando nas terras comunais o servo podia aferir, sem erro, o tempo de trabalho que despendia para si, enquanto sabia exatamente o tempo de trabalho gasto lavrando as terras do senhor feudal. Não havia a necessidade de um rápido intercâmbio mercantil-monetário, não havia a necessidade de mascarar o não pagamento das horas de trabalho, não havia a necessidade de estabelecer múltiplas relações entre livres sujeitos de direito compradores e vendedores de força de trabalho, assim, as relações feudais não faziam uso da forma jurídica capitalista, mas se aproximavam, muito mais, de relações consuetudinárias, de cunho religioso e caráter perene.

Podemos dizer, com Marcelo Gomes Franco Grillo, que:

Se a circulação de mercadoria, nas sociedades capitalistas, faz lembrar a forma que equivale ao direito, o mesmo não se pode dizer em relação ao curso da mercadoria na Idade Média. Nesta, não havia uma mercadoria fluída pelo comércio e, assim, condicionada por uma 'forma' específica. Não era o comércio que assegurava a circulação de bens no pré-capitalismo.⁴⁵

⁴⁴ MARKY, Thomas. Curso elementar de direito romano. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1995. pp. 40 e 47.

⁴⁵ GRILLO, Marcelo Gomes Franco. Direito processual e capitalismo. 1. ed. São Paulo: Dobra

Percebemos, assim, que nas “sociedades pré-capitalistas, a forma jurídica não apenas encontra-se fracamente desenvolvida, como também é difícil distingui-la de outras formas sociais.”⁴⁶

Na escravização colonial, por seu turno, a equação é mais simples: toda a força de trabalho do escravizado encontrava-se dentro de uma lógica mercantil, à disposição do senhor de engenho, só que sem a necessidade ideológica de mascarar o tempo de trabalho não pago.

Somente após a consolidação da burguesia há a necessidade ideológica de esconder a extração de mais-valia, o que se dá pela mediação da forma jurídica, da relação bilateral e aparentemente sinalagmática entre os sujeitos de direito. Assim, ao trabalhador operário não será possível aferir quais as horas de trabalho que labora para si e quais trabalha para o patrão, pois todo o tempo de trabalho foi aparentemente convertido em salário, com o lucro surgindo magicamente do “gênio do empreendedor”. Assim, as contradições postas pela exploração capitalista, sua luta de classes, ficam veladas. Nas palavras de Pachukanis:

O Estado de direito é uma miragem, mas uma miragem extremamente conveniente para a burguesia, porque ela substitui a desvanecida ideologia religiosa, ela oculta às massas o fato da dominação burguesa.⁴⁷

Em outras palavras, a violenta expropriação representada pelo retorno à escravização na aurora do capitalismo precisa ser mascarada no processo

Universitária; Outras Expressões, 2017. p. 32.

⁴⁶ NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 51.

⁴⁷ PACHUKANIS, Evgeni. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. Coordenação Marcus Orione, tradução Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017. p. 178.

de consolidação do próprio sistema capitalista, o que se dá por meio das figuras dos sujeitos de direito.⁴⁸

ESCRAVIZAÇÃO: ACUMULAÇÃO ORIGINÁRIA BRASILEIRA

A chave de leitura que então propomos para compreender histórica e juridicamente a escravização do Brasil Colonial é a de que aquele momento representou um período de *acumulação originária* do capitalismo, em referência ao Capítulo XXIV, do livro I, de *O capital*, de Marx⁴⁹.

Ora, o desenvolvimento do sistema capitalista, tal como exposto por Marx n' *O Capital*, nos permite averiguar, com o Professor Hector Benoit, que:

⁴⁸ “A partir dessas considerações podemos estabelecer uma relação entre as formas do direito e o modo de produção capitalista, precisamente porque só na sociedade burguesa a forma jurídica alcança seu mais alto grau de abstração, o que permite que ela torne-se realmente verdadeira apenas no interior desse modo de produção, da mesma maneira que o trabalho só se torna *realmente abstrato* na sociedade capitalista.” NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 50. (Destaques no original.).

⁴⁹ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*; tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. pp. 785-833. Nota-se que esta respeitável tradução de *O capital*, da Editora Boitempo, optou por utilizar a expressão “acumulação primitiva” para se referir a “ursprüngliche Akkumulation”, contudo, entendemos que a palavra “ursprüngliche” significa “originária” no sentido de “arkhé”, “princípio”, “fundamento”. Veja-se, nesse sentido, que Marx, ao final do primeiro parágrafo do Capítulo XXIV, de *O capital*, escreve “acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (“Ausgangspunkt”). Ou seja, a acumulação “originária” não seria algo “primitivo”, isto é, que teria passado e ficado para trás, mas sim algo como um *princípio, fundamento*, que é sempre *reposto*. Não à toa, Marx, de modo irônico, compara a acumulação “originária” ao “pecado original” da Teologia (“Sündenfall in der Theologie”), “o qual nos conta”, continua Marx no segundo parágrafo, “como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor do seu rosto”. O homem, porém, não teria um pecado “primitivo”, deixado para trás ou abandonado, mas sim uma necessidade de trabalhar que se reapresenta na contemporaneidade. O mandamento imperativo “trabalhe” retomaria quotidianamente o “pecado original”, seu fundamento ou princípio. De modo que só o estudo do “pecado original” ou da acumulação “original” econômica pode nos revelar seus fundamentos, ou “como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso [de trabalhar] enquanto outras “acabaram sem ter nada para vender a não ser a si mesma”. Para aprofundar a análise dialética da acumulação originária, ora remetemos o leitor a BENOIT, Hector. *Notas sobre Marx e a Antiguidade*. (No prelo.).

No decorrer do processo de acumulação capitalista, dessa maneira, fica claro que a classe capitalista passa a pagar a classe trabalhadora com o próprio trabalho desta. A troca de equivalentes entre proprietários, lei em que se embasa o direito de propriedade do modo de produção capitalista, teria validade, assim, somente em termos de uma remota acumulação originária que antecederia todo o processo.⁵⁰

Ou seja, o próprio funcionamento do sistema capitalista pressupõe um momento de acumulação originária, um ponto de partida, que servirá para inicialmente mover todo o sistema, e que, posteriormente, somar-se-á à parcela de força de trabalho expropriada da classe trabalhadora, a qual manterá o sistema em circulação no seguinte sentido: (pressuposto), dinheiro, que se transforma em capital, que se alimenta da mais-valia extraída da força de trabalho, que se transforma em novamente em capital, que se alimenta de mais-valia, e assim por diante.

Sabe-se que, na Inglaterra – modelo no qual a acumulação originária se deu de forma clássica –, a acumulação originária aconteceu por meio dos chamados “cercamentos” (*inclosures*)⁵¹. Desse modo, acreditamos que a

⁵⁰ BENOIT, Hector. Sobre a crítica (dialética) de O Capital. *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.3, 1996. p. 37.

⁵¹ O processo dos cercamentos, como nos lembra Hobsbawm, deu-se do seguinte modo: “As terras coletivas municipais e das aldeias, os campos e os pastos comuns, as florestas etc., tinham de se tornar acessíveis à empresa individual. A divisão em lotes individuais e “cercos” as aguardava. (...) O enorme número dos que agora vegetavam na terra a que toda a história humana os prendia, mas que, se ela fosse um mero excedente populacional, tinha de ser arrancado de suas raízes para se mover livremente. Somente assim migrariam para as cidades e as fábricas onde seus músculos eram cada vez mais necessários. Em outras palavras, os camponeses tinham que perder suas terras juntamente com seus outros vínculos.” HOBBSAWM, Eric J., A era das revoluções, 1789-1848. – 33ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. pp. 240-241. O Professor Souto Maior igualmente ensina que: “Durante os séculos XVI ao XVIII, na Inglaterra, desenvolve-se a prática dos ‘cercamentos’, que consistiu na desconstituição das pequenas propriedades, favorecendo ao mesmo tempo a formação de grandes proprietários e de uma classe de pessoas cuja venda da força de trabalho representaria a única fonte de subsistência.” SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. Curso de direito do trabalho: teoria geral do direito do trabalho,

escravização colonial, pautada pela desvinculação forçada de indígenas e negros africanos de suas terras de origem para utilização maciça na atividade agroexportadora, representou o momento de *acumulação originária* do capitalismo no Brasil.

Tal abordagem nos permite averiguar que, em seu nascimento, o capitalismo foi violento, seja em terras europeias, seja em terras brasileiras, sem qualquer preocupação com a condição de sujeitos dos trabalhadores – sejam eles antigos servos arrancados de suas terras comunais (em terras européias), sejam eles escravizados, igualmente arrancados das suas terras de origem (no Brasil colonial). Podemos dizer, adotando a referência marxista, que o “pecado original” do capitalismo brasileiro, sua *acumulação originária* ou pressuposto, foi a escravização de pessoas.

Contudo, é preciso dizer, parece haver certa amnésia a respeito da gênese histórica do capital, seja europeu, seja brasileiro: a *violência* dos respectivos períodos originários é um fator que não pode ser menosprezado. Pois a gênese da forma jurídica capitalista decorre dessa violência. O direito nasce da violenta expropriação da classe trabalhadora das suas terras de origem, pois somente com o fim da ligação do servo à terra é que foi possível a edificação de um sistema de compra e venda da força de trabalho “livre”. Do mesmo modo, foi o advento da escravização que possibilitou a desvinculação dos trabalhadores da terra, inclusive cruzando oceanos, para garantir a compra e venda da força de trabalho “livre” de qualquer amarra.

Se na Europa a imagem do nascimento do capitalismo foi a da expulsão violenta de enormes contingentes de camponeses das outrora terras comunais, pela política dos cercamentos, no Brasil Colonial, o equivalente do nascimento do capitalismo pode ser representado pela expulsão violenta de

volume I: Parte I. São Paulo: LTr, 2011. p. 78. (Destaques suprimidos.).

enormes contingentes de indígenas e negros africanos da suas terras de origem, para a utilização como escravizados em larga escala.

Dirá Marx que:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizaram a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva [*rectius* “originária”, cf. nota 49].⁵²

E continua:

Os diferentes momentos da acumulação primitiva [*rectius* “originária”, cf. nota 49] repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica.⁵³

⁵² MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital; tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 821.

⁵³ Idem. p. 821.

Percebe-se, desse modo, que o desenvolvimento do capitalismo na Europa foi extremamente violento e, além do mais, *combinado* com a forma de exploração que aconteceu no mundo colonial, em uma forma dialética de evolução histórica, no qual a acumulação originária brasileira serviu para impulsionar o desenvolvimento do ascendente capitalismo europeu.⁵⁴

Tem-se, assim, que o industrialismo inglês – modelo clássico de acumulação originária – ensinou não só a prática dos cercamentos das antigas terras comunais, culminando na expulsão de uma enorme massa de camponeses para as incipientes zonas industriais nas quais essa população foi explorada de forma perversa, mas também ensinou a “escravidão *sans frase* do Novo Mundo”:

Ao mesmo tempo que introduzia a escravidão infantil na Inglaterra, a indústria de algodão dava o impulso para a transformação da economia escravista dos Estados Unidos, antes mais ou menos patriarcal, num sistema comercial de exploração. Em geral, a

⁵⁴ Podemos perceber o caráter *combinado* do desenvolvimento do Brasil colonial em relação ao contexto europeu pelos seguintes excertos: “o Brasil, cumprindo o papel que lhe fora fixado, esteve atrelado ao contexto europeu da formação do capitalismo.” SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II. São Paulo: LTr, 2017. p. 55. Vejamos igualmente: “Em boa parte da América Latina, as relações aparentemente pré-capitalistas, como o trabalho escravo, e mesmo todo o sistema colonial que vigorou até fins do séc. XVIII, eram relações capitalistas de produção ‘encobertas’ e, assim, fortes mecanismos de acumulação primitiva [*rectius* “originária”, cf. nota 49] que, integrados ao mercado mundial, preparavam o capitalismo industrial.” BENOIT, Hector. O Programa de Transição do Trotsky e a América. *Crítica Marxista*, São Paulo: Editora Revan, v.1, n.18, 2004. p. 42. É emblemático o Tratado de Methuen (conhecido como “Panos e Vinhos”), pelo qual, em linhas gerais, o ouro brasileiro financiou a expansão industrial inglesa via Portugal. Veremos, com Celso Furtado, que: “É mais ou menos evidente que Portugal não podia pagar com vinhos os tecidos que consumia, carecendo o acordo de Methuen de base real para sobreviver. Ocorre, entretanto, que o ouro do Brasil começa a afluir exatamente quando entra em vigor o referido acordo. Criaram-se assim de improviso as condições requeridas para que o acordo funcionasse, permitindo-se que operasse como mecanismo de redução do nível da atividade econômica de Portugal.” FURTADO, Celso. Formação econômica do Brasil. – 34. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 128.

escravidão disfarçada dos assalariados na Europa necessitava, como pedestal, da escravidão *sans frase* do Novo Mundo.⁵⁵

Podemos visualizar que o desenvolvimento do capital em sua fase inicial, ou de acumulação originária, exigiu, de maneira *combinada* a nível *mundial*, a ultra exploração de pessoas escravizadas no Brasil Colonial e em diversas outras localidades da periferia do capitalismo. Percebemos, igualmente, que a burguesia capitalista, desde seus primórdios, demonstrou que não tem vergonha de explorar a força de trabalho de pessoas escravizadas – ao contrário, a moral da época o justificava, na forma do chamado Darwinismo Social –, não tendo compromisso social, atuando sem pudores para conseguir a maior extração de mais-valia possível.

O Capítulo XXIV, de *O capital*, é fundamental, pois analisa especificamente a acumulação originária do capital e demonstra que, em essência, há, desde o nascimento do Direito – que nasce a partir da criação de uma massa de trabalhadores “livres” –, a “absoluta incompatibilidade entre trabalhador e capitalista”:

Essa separação aparece posta historicamente pela violência da luta de classes que separa o trabalhador da propriedade dos meios de produção, convertendo-o em trabalhador livre e não-proprietário.⁵⁶

Em suma, é preciso dizer que:

‘O Capital’, diz o Quarterly Review, ‘foge do tumulto e da contenda, e é tímido por natureza. Isso é muito certo, porém

⁵⁵ MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital; tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 829.

⁵⁶ BENOIT, Hector; ANTUNES, Jadir. O Problema da Crise Capitalista em O capital de Marx. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 94.

não é toda a verdade. O capital abomina a ausência de lucro, ou ao lucro muito pequeno, assim como a natureza o vácuo. Com um lucro adequado, o capital torna-se audaz. Com 10%, ele está seguro, e é possível aplica-lo em qualquer parte; com 20%, torna-se impulsivo; com 50%, positivamente temerário; com 100%, pisoteará todas as leis humanas; com 300%, não há crime que não se arrisque, mesmo sob o perigo da força. Se tumulto e contenda trouxerem lucro, ele encorajará a ambos. A prova disso é o contrabando e o tráfico de escravos', T. J. Dunning, *Trade's Unions and Strikes*, cit. p. 35-6.⁵⁷

De fato, com uma lucratividade imensa – que no tráfico negreiro chegou a ser de mais de 1.600%⁵⁸ –, é possível imaginar a ânsia do capital para explorar essa atividade sem lastros. É possível imaginar também o consequente abalo psicológico causado pelo capital nas pessoas escravizadas, ultra exploradas, e a verossimilhança da terrível cena descrita pela poesia de Oswald de Andrade citada na epígrafe⁵⁹:

Medo da senhora

A escrava pegou a filhinha nascida
Nas costas
E se atirou no Paraíba
Para que a criança não fosse judiada

Se o nascimento do capital foi desse modo violento, parece incongruente afirmar que a violência simplesmente desapareceu após a

⁵⁷ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*; tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 830. nota 250.

⁵⁸ “Em 1846, um escravo comprado, na costa africana, por oito a dezoito dólares podia ser vendido, no Brasil, a trezentos dólares”. GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1990.

⁵⁹ ANDRADE, Oswald de, 1890-1954. *Poemas da colonização in Pau Brasil*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2003. (Obras completas de Oswald de Andrade). p. 126.

consolidação do sistema capitalista. Justamente porque a luta de classes, ao contrário, continuou existindo a todo o vapor, não só no Brasil como também por todo o mundo, influenciando, inclusive, a formação do Direito do Trabalho enquanto ramo do Direito Social; direito este que nasceu violento, com a desapropriação dos trabalhadores, tornados sujeitos “livres”, e que tenta traduzir, no mundo jurídico, as concessões da burguesia que precisa comprar força de trabalho de sujeitos “livres” mas que contraditoriamente se vê pressionada pelos próprios sujeitos “livres”, organizados em movimentos operários, tal como foi amplamente abordado pelos dois volumes de *História de direito do trabalho* do Professor Souto Maior⁶⁰.

O certo é que se a escravização no começo sujeitou os escravizados à condição de mercadoria, em um futuro posterior a 1888, continuou influenciando a modelagem capitalista das relações jurídicas entre opressores e oprimidos, patrões e empregados: formou-se uma máscara de sujeitos formalmente “livres”, mas materialmente expropriados, submissos, sujeitados.

A própria definição de “sujeitar” abarca ambas as acepções. Por um lado, temos uma noção análoga à escravização: reduzir à sujeição, tornar sujeito (o que era livre); dominar; subjugar; reprimir; sufocar. Mas, contraditoriamente, “ao mesmo tempo e na mesma relação” – como nos lembra a Professora Marilena Chauí, acima citada [nota 05] – também podemos observar o sentido jurídico do verbo: constringer; obrigar; coagir; render-se à lei; submeter-se; conformar-se, obedecendo.⁶¹

No mesmo sentido caminha a definição de “sujeito”. Por um lado, temos: escravizado; cativo; obrigado; constringido; que se sujeita à vontade

⁶⁰ SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. Curso de direito do trabalho: teoria geral do direito do trabalho, volume I: Parte I. São Paulo: LTr, 2011, e SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II. São Paulo: LTr, 2017.

⁶¹ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo dicionário da língua portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986. p. 1626.

dos outros; submetido; designação que davam os sertanejos aos escravos. Por outro temos: titular de um direito; cada uma das pessoas vinculadas a uma relação jurídica.⁶²

São tão próximas as definições – escravista e jurídica –, tão intimamente relacionadas, vez que são exatamente as mesmas palavras que se referem a ambas as situações, que podemos nos questionar: houve, de fato, uma abolição da escravização? Há realmente liberdade para os sujeitos de direito empregados?

A condição jurídica dos trabalhadores escravizados no período do Brasil Colonial certamente era a de *mercadoria*⁶³, mas de uma mercadoria especial que possibilitava a extração de mais-valia em toda a sua extensão, sem pudores. Podemos dizer que o Brasil Colonial força o olhar do historiador-jurista diretamente de o Capítulo I de *O capital (A mercadoria)*⁶⁴ para o seu Capítulo XXIV (*A assim chamada acumulação primitiva*)⁶⁵. Ou seja, da forma mais aparente (mercadoria-escravizado), para a mais essencial (o violento processo de luta de classes desde a origem do capitalismo). Assim, o percurso metodológico de Marx acaba sendo sintetizado pelo horror da escravização, o pressuposto (luta de classes) já posto aparentemente (mercantilização de pessoas).

Mas essa síntese fática do devir capitalista não significa que haja qualquer óbice à utilização da teoria pachukaniana no âmbito do Brasil Colonial, ao contrário, a confirma. Isso porque, desde os primórdios do Brasil Colônia, ao Direito cumpria o papel de garantir o intercâmbio de

⁶² Idem. p. 1627.

⁶³ Os trabalhadores, porém, rapidamente se tornavam “sujeitos” em matéria penal, quando o Estado buscava punir um escravizado que descumpria a lei.

⁶⁴ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*; tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 113 e seguintes.

⁶⁵ Idem. p. 785 e seguintes.

mercadorias⁶⁶, dentre elas, da especial mercadoria que é a força de trabalho.

Em outras palavras, ainda que o capitalismo estivesse em sua formação, inegavelmente, o *modus operandi* burguês, de intercâmbio de mercadorias por meio de sujeitos de direitos, já estava plenamente em funcionamento no Brasil Colônia, especialmente em sua gênese história, em seu violento nascimento, pressuposto da “liberdade” dos sujeitos de direito.

No fundo, a grande contribuição de Pachukanis foi apontar que os sujeitos de direito não existem, são uma “miragem”⁶⁷. Eles representam uma ficção, uma criação artificial posta socialmente para garantir a exploração capitalista. No passado, a exploração capitalista não precisava tratar uma mercadoria (o trabalhador) como sujeito, pois impunha-se pela força, para torná-lo “livre” de sua terra de origem e de todos os pactos que anteriormente pudesse ter; hoje precisa, para garantir ideologicamente o rápido e pacífico intercâmbio de mercadorias (a força de trabalho). Mas ambas, mercadoria-escravizado e mercadoria-força de trabalho do sujeito empregado são tratadas, no plano fático, como mercadorias. Por mais que os institutos jurídicos digam formalmente que “o trabalho não é mercadoria” – como, por exemplo, a Declaração da Filadélfia⁶⁸ –, na prática das relações sociais, a força de trabalho, sim, é tratada enquanto mercadoria, com preço específico e vendível no mercado. A relação de exploração com objetivo de lucro continua existindo, quer no período Colonial, quer na contemporaneidade, ainda que

⁶⁶ Estamos desconsiderando, para fins didáticos, o intercâmbio de mercadorias por escambo no início do chamado “descobrimento”, o qual foi muito incipiente em termos econômicos para influenciar a nossa análise.

⁶⁷ PACHUKANIS, Evgeni. A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929). Coordenação Marcus Orione, tradução Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017. pp. 178.

⁶⁸ Artigo I, alínea “a”: “o trabalho não é mercadoria”. Disponível em http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/---ilo-brasilia/documents/genericdocument/wcms_336957.pdf - acesso em 25.04.2019.

mediada pela fórmula dos sujeitos de direito. No fim, acabam sujeitados os escravizados (mercadoria fática e jurídica) e sujeitados os empregados (mercadoria não jurídica, mas mercadoria fática).

CONCLUSÃO

Como visto, não é possível a aproximação conceitual da escravização que aconteceu no Brasil Colonial com aquela que houve no período Antigo, tampouco com a servidão medieval. Conseguimos averiguar que a escravização brasileira retomou dialeticamente seu *princípio* ou *fundamento*: a escravização Antiga, eis que o processo de destruição da comunidade coletiva começa desde a Antiguidade, desvinculando violentamente os trabalhadores da terra. Tal processo é *retomado* na escravização no período colonial, o qual supera período feudal, potencializando a desvinculação (ou “libertação”) dos trabalhadores, agora totalmente desprovidos dos vínculos que outrora os ligavam à terra e à sua comunidade. Assim, a escravização brasileira pode ser caracterizada como parte do processo capitalista de *acumulação originária*, e, ainda, vinculada, de modo *combinado*, com o desenvolvimento capitalista em nível mundial.

Ademais, podemos inferir que a teoria pachukaniana dos sujeitos de direito não sofre embates nesse cenário, ao contrário, reafirma-se diante do exemplo brasileiro, já que a escravização colonial representou o pressuposto para o desenvolvimento da forma jurídica, tornando os trabalhadores “livres” (de suas terras e de suas tradições), além de demonstrar que, já no Brasil Colônia, a forma mercadoria precisava ser comprada e vendida intensamente por todo o globo, com finalidade lucrativa, a partir da exploração da força de trabalho humana. A nuance é que, nos primórdios do capitalismo, não havia necessidade de esconder ideologicamente a exploração por meio das figuras

dos sujeitos de direito. Foi somente com a consolidação da burguesia a nível mundial que os trabalhadores passaram a ser tratados como sujeitos de direito, pois houve a necessidade de a forma jurídica camuflar a exploração de classe.

Porém, tais exemplos históricos nos demonstram que, especialmente em seu nascedouro e sempre que se encontra em crise, a burguesia, acompanhada de perto pelo Estado⁶⁹, não se importa com a condição de sujeitos de direito, pois passa por cima de qualquer “livre” manifestação da “vontade” da classe trabalhadora; chegando, inclusive, a reviver a escravização na contemporaneidade⁷⁰. De modo que a representação da forma jurídica dos sujeitos de direito no Brasil da atualidade acaba fragilizada, pois a exploração capitalista continua existindo, tendo como pressuposto sua violência originária, ainda que mediada pelo Direito.

Assim, a premissa histórica da escravização colonial inserida dentro da chave de leitura do Capítulo XXIV de *O Capital* nos possibilita estudar os sujeitos do Direito do Trabalho sobre um outro viés, aquele do dever contraditório da luta de classes que move o nascimento e o desenvolvimento dos direitos trabalhistas. Tal olhar nos permite averiguar historicamente que, desde a sua ascensão, a burguesia não demonstra pudores. Ao contrário, ela escraviza pessoas, destrói direitos, reprime movimentos sociais, fomenta guerras se necessário for para assegurar seu ganho. Assim foi na política dos cercamentos e na escravização no Brasil Colonial, assim é na Reforma Trabalhista, e assim será na aprovação das próximas etapas da destruição

⁶⁹ “O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa.” MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. Boitempo Editorial, 2007. p. 42.

⁷⁰ “Em 15 anos, 613 trabalhadores foram resgatados pelo menos duas vezes da escravidão”. Disponível em http://www.ilo.org/brasilia/noticias/WCMS_616812/lang--pt/index.htm - acesso em 18.01.2019.

dos direitos sociais, pois as contradições que abarcam o capital são insolúveis dentro de um sistema que se move pelo egoísmo e pela irracionalidade⁷¹.

Há um futuro possível. Mas ele não passa por uma reforma legislativa dos direitos sociais, tampouco pela valorização da fórmula ilusória dos “sujeitos de direito”. Ele será construído com a superação da própria forma mercadoria, com a superação da forma jurídica dos sujeitos de direito, quando a sociedade passar a produzir e a se relacionar racionalmente, de modo solidário, quando chegar ao fim o egoísmo dos opressores, postos ao cabo da história pelo movimento defensivo dos oprimidos. Pois, a teor do trecho de Marx que nos serviu de epígrafe, quando estudamos o sistema colonial em detalhe, vemos que onde o burguês tem liberdade de moldar o mundo o faz à sua própria imagem: senhor, escravizador, patrão, que negocia “livremente” escravizados, operários, sujeitados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Oswald de. 1890-1954. Poemas da colonização *in* Pau Brasil. 2. ed. São Paulo: Globo, 2003. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- ARTHUR. Christoher J. Editor's introduction. In Evgeny Pashukanis. *Law and Marxism: a general theory*. Londres: Pluto Press, 1978. Tradução de Thamiris Evaristo Molitor e Julia Lenzi Silva; revisão de Maria Grigoletto. *In* PACHUKANIS, Evgeni. A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929). Coordenação Marcus Orione, tradução Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.
- BENOIT, Hector; ANTUNES, Jadir. O Problema da Crise Capitalista em O capital de Marx. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.
- BENOIT, Hector. A luta de classes como fundamento da história. In: Caio Navarro de Toledo. (Org.). Ensaio sobre o Manifesto Comunista. São Paulo: Xamã, 1998.

⁷¹ BENOIT, Hector; ANTUNES, Jadir. O Problema da Crise Capitalista em O capital de Marx. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

- _____. O Programa de Transição do Trotsky e a América. *Crítica Marxista*, São Paulo: Editora Revan, v.1, n.18, 2004.
- _____. Sobre a crítica (dialética) de O Capital. *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.3, 1996.
- _____. Notas sobre Marx e a Antiguidade. (No prelo.)
- CARDOSO, C. F. S.. A Cidade-Estado Antiga. SAO PAULO: ATICA, 1985.
- FAUSTO, Boris. História do Brasil. 14. ed. atual. e ampl., 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo dicionário da língua portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- FINLEY, Moses I., Escravidão antiga e ideologia moderna; tradução de Norberto Luiz Guarinello. - Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- FERNANDES, Florestan. O negro no mundo dos brancos. Apresentação de Lília Moritz Schwartz. – 2. ed. revista. – São Paulo: Global, 2007.
- FUNARI, Pedro Paulo. Grécia e Roma. 4. ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.
- FURTADO, Celso. Formação econômica do Brasil. – 34. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GARLAN, Yvon. Guerra e economia na Grécia antiga. Tradução Cláudio Cesar Santoro. – Campinas, SP: Papirus, 1991.
- GORENDER, Jacob. A escravidão reabilitada. São Paulo: Editora Ática S.A., 1990.
- GRILLO, Marcelo Gomes Franco. Direito processual e capitalismo. 1. ed. São Paulo: Dobra Universitária; Outras Expressões, 2017.
- HOBBSAWM, Eric J., A era das revoluções, 1789-1848. – 33ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- LOT, Ferdinand. O fim do mundo antigo e o princípio da idade média (Título original: *La fin du monde antique et le début du moyen âge*). La Renaissance du Livre, 1927, Éditions Alin Michel, 1968, e Edições 70, 1985.
- MARKY, Thomas. Curso elementar de direito romano. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital; tradução Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política; Supervisão editorial Mario Duayer; tradução Mario Duayer, Nélcio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.

PACHUKANIS, Evgeni. A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929). Coordenação Marcus Orione, Tradução Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.

PETIT, Paul. História Antiga; tradução de Pedro Moacyr Campos. 4. ed. São Paulo-Rio de Janeiro: Difel, 1979.

SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. Curso de direito do trabalho: teoria geral do direito do trabalho, volume I: Parte I. São Paulo: LTr, 2011.

_____. História do direito do trabalho no Brasil: curso de direito do trabalho, volume I: parte II. São Paulo: LTr, 2017.

_____. A “CLT de Temer” (& Cia. Ltda.). Disponível em <https://www.jorgesoutomaior.com/blog/a-clt-de-temer-cia-ltda> - acesso em 17.01.2019.

ELOGIO DE HELENA DE GÓRGIAS

Gabrielle Cavalcante (UFC)

INTRODUÇÃO

O *Elogio de Helena* é, provavelmente, o texto de Górgias mais traduzido e/ou citado entre os comentadores do autor, seja por um viés mais filosófico ou literário. O tema do discurso é, portanto, bem conhecido: trata-se de um elogio feito à Helena com o intuito de isentá-la da culpa de ter causado a guerra entre gregos e troianos e provar sua inocência, mostrando que qualquer uma das quatro razões (necessidade do destino, violência física, persuasão do discurso ou força do amor) que a teriam feito seguir Páris é suscetível de inocentá-la. Helena, então, é ainda mais conhecida – amada e odiada – que seu elogio, de modo que nos absteremos de uma apresentação da personagem, pois como diz o próprio Górgias em seu texto, “dizer aos que sabem aquilo que sabem tem credibilidade, mas não traz contentamento” (§ 5).

O discurso de Górgias está dividido em 21 parágrafos; nos §§ 1-2 Górgias expõe suas intenções ao escrever o discurso: livrar Helena da acusação demonstrando que os que a censuram se enganam; nos §§ 3-5 é feita uma rápida apresentação da personagem, exaltando sua linhagem e beleza; nos §§ 6-7 estão os dois primeiros possíveis motivos que fizeram Helena seguir Páris: a necessidade do destino e/ou vontade dos deuses e um sequestro violento; os §§ 8-14 são a mais extensa parte do texto, onde

Górgias, ao expor a terceira possível causa (a persuasão do discurso), tece seu famoso elogio aos poderes do *logos*; nos §§ 15-19 expõe a quarta causa, que seria a força do amor, e finalmente encerra com os §§ 20-21 afirmando ter cumprido o que estabeleceu no início.

O texto do *Elogio de Helena* foi encontrado em apenas dois manuscritos: um do século XII, o *Palatinus Heidelbergensis*, nº 88 (denominado X); e outro do século XIII, o *Crippsianus* ou *Burneianus*, nº 75 (denominado A). Para nossa tradução consultamos algumas edições do texto, mas optamos por traduzir o texto grego estabelecido por Macdowell (1982).

ELOGIO DE HELENA DE GÓRGIAS

(1) Ordem para a cidade é a virilidade dos homens, para o corpo a beleza, para a alma a sabedoria, para a coisa feita a excelência, para o discurso a verdade; o contrário disso é desordem. Homem, mulher, discurso, ato, cidade, coisa, ao que é digno de louvor é preciso honrar com louvor, e ao que é indigno imputar censura; pois, censurar o louvável e louvar o censurável constitui um igual erro e ignorância.

(2) E cabe ao mesmo homem dizer com retidão o que é preciso e refutar ***¹ os que censuram Helena, mulher acerca da qual tornou-se uma só voz e uma só alma a crença dos que ouvem os poetas e o rumor do nome, que se tornou memória de infortúnios. E eu quero, dando certa lógica ao discurso, cessar a acusação daquela sobre a qual se ouve tanta injúria, demonstrar que os que a censuram mentem, mostrar a verdade e pôr fim à ignorância.

¹ Alguns editores suspeitam de uma lacuna neste lugar, como, por exemplo, Dobree, Weidner e Diels. Seguimos o texto de Macdowell e não consideramos nenhuma das opções por cremos que a frase esteja completa assim como está.

(3) Que, por natureza e estirpe, a mulher em torno da qual esse discurso gravita está entre os primeiros dentre os primeiros homens e mulheres, não é imperceptível sequer para poucos. Pois, é evidente que a mãe era Leda, e o pai que gerou era um deus enquanto o que foi declarado, um mortal: Tíndaro e Zeus, dos quais um, por ser, foi reputado e o outro, por dizer, foi contestado; um foi o mais poderoso dos homens, e o outro, o soberano de tudo.

(4) E, tendo sido gerada assim, obteve a beleza igual à dos deuses, que ela tomou e não manteve escondida; em muitíssimos produziu muitíssimos desejos de amor, e com um só corpo reuniu muitos corpos de homens que pensavam grande sobre coisas grandiosas, dos quais uns possuíam uma grandeza de riquezas, outros a boa reputação de uma antiga linhagem nobre, outros a boa condição do próprio vigor, outros a capacidade de uma sabedoria adquirida; e todos vinham pelo amor que almeja a vitória e pelo invencível gosto da honra.

(5) Quem, por que e como saciou o amor ao tomar Helena, não direi: pois, dizer aos que sabem aquilo que sabem tem credibilidade, mas não traz contentamento. E tendo ultrapassado o tempo de então por meio do discurso, avançarei ao princípio do discurso que segue e proporei as causas pelas quais seria verossímil ter surgido a viagem de Helena para Tróia.

(6) Pois, ou pelas intenções do acaso, pelos desígnios dos deuses e pelos decretos da necessidade ela fez o que fez, ou por ter sido arrebatada com violência, ou persuadida pelas palavras, <ou capturada pelo amor>². Se foi pela primeira causa, merece ser responsabilizado aquele que foi responsável: pois, o desejo de um deus é impossível obstruir com a providência humana.

² É uma referência marginal que se encontra apenas em cópias tardias e não consta nos manuscritos A e X. Foi provavelmente inserida por algum copista para antecipar a argumentação que se desenvolverá em§ 15-19. Entretanto, a maior parte dos editores e tradutores que consultamos aceita essa inserção. Optamos por também mantê-la, mas em destaque para indicar que se trata de um acréscimo ao manuscrito original.

É natural que o mais forte não seja obstruído pelo mais fraco, mas que o mais fraco seja comandado e conduzido pelo mais forte, que o mais forte comande e o mais fraco siga. E um deus é superior a um humano em força, sabedoria e em outras coisas. Portanto, se se deve atribuir a causa ao acaso e a um deus, deve-se libertar Helena da desonra.

(7) Se foi arrebatada com violência, ilegalmente violentada e ultrajada com injustiça, é evidente que o raptor, ao ultrajá-la, cometeu injustiça e que a raptada, ao ser ultrajada, foi desafortunada. Acontece que o bárbaro que empreendeu um empreendimento bárbaro, merece, pelo discurso, pela lei e pelo ato ser responsabilizado; pelo discurso, a acusação; pela lei, a desonra; pelo ato, a punição. Mas, a que foi violentada, privada da pátria e afastada de seus queridos, como, com verossimilhança, não seria mais lamentada do que insultada? Pois ele fez coisas terríveis e ela as sofreu: é justo, então, lastimá-la e odiá-lo.

(8) Se foi o discurso o que a persuadiu e iludiu sua alma, também não é difícil falar em sua defesa e destruir a acusação da seguinte forma: o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e mais imperceptível corpo, concretiza os atos mais divinos, pois ele pode cessar o medo, afastar a dor, produzir a alegria e aumentar a compaixão. E mostrarei como essas coisas são assim.

(9) É preciso mostrar aos ouvintes também por meio de uma opinião: considero e nomeio toda a poesia um discurso com medida; naqueles que a escutam invade um tremor pavoroso, uma compaixão lacrimosa e uma aflição lutuosa, e por meio das palavras, a alma sofre uma afecção própria diante das fortunas e reveses dos atos e corpos de outros. Passemos, então, de um a outro modificando o discurso.

(10) As encantações inspiradas pelos deuses, por meio das palavras, vêm trazer o prazer e afastar a dor; pois o poder do encantamento, ao misturar-se com a opinião da alma, a seduz, a persuade e a modifica como que por feitiçaria. Foram encontradas as artes duplas da feitiçaria e da magia, as quais podem ser os erros da alma e as ilusões da opinião.

(11) Quantos persuadiram e persuadem tantos a respeito de tantas coisas, modelando um falso discurso. Pois se todos, acerca de tudo, tivessem a memória do que passou, a <noção> do presente e a previsão do futuro, o discurso sendo o mesmo, não iludiria de um mesmo modo. Mas agora não é fácil lembrar o que passou, nem examinar o presente, nem profetizar o futuro; de modo que a maioria, sobre a maioria dos assuntos oferece à alma a opinião como conselheira. E a opinião, sendo vacilante e insegura, lança em sortes vacilantes e inseguras os que se servem dela.

(12) Então, que causa impede que Helena, não sendo jovem, fosse de modo semelhante a como se houvesse sido tomada pela violência dos violentos? Certamente é possível ver que a persuasão tem poder; ela não possui a aparência da necessidade, mas tem sua potência. Pois o discurso que persuadiu a alma, força aquela que persuadiu a confiar nos ditos e a concordar com os feitos. Portanto, o que persuadiu, porque força, comete injustiça, enquanto a que foi persuadida, por ter sido forçada pelo discurso, erradamente ouve maledicências.

(13) Que a persuasão, adicionada ao discurso, imprime na alma o que quer, é preciso saber, primeiro, pelas palavras dos meteorólogos, os quais, opinião contra opinião, ora eliminando uma, ora produzindo outra, fizeram aparecer coisas inacreditáveis e imperceptíveis aos olhos da opinião; segundo, pelos combates constrangedores por meio das palavras, nos quais um só discurso, tendo sido escrito com arte, mas não dito com verdade, deleita

e persuade uma numerosa multidão; terceiro, pelos debates de palavras dos filósofos, nos quais também se mostra a rapidez do conhecimento, que faz mutável a confiança da opinião.

(14) Existe uma mesma relação entre o poder do discurso para a disposição da alma e a disposição dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois, assim como dentre os fármacos, uns expulsam do corpo certos humores, uns cessam a doença e outros a vida, assim também, dentre os discursos, uns afligem, outros deleitam, uns amedrontam, outros incitam a coragem nos ouvintes, e alguns, por meio de uma má persuasão, drogam e enfeitiçam a alma.

(15) E que, se foi persuadida pelo discurso, não foi injusta, mas infortunada, está dito. Passo à quarta causa com a quarta parte do discurso. Pois se foi o amor que fez tudo isso, não dificilmente ela escapará à responsabilidade do erro que, diz-se, cometeu. Pois, aquilo que vemos possui uma natureza, não a que queremos, mas a que aconteceu de cada um ter; e por meio da visão, a alma é marcada até no que lhe é típico.

(16) Por exemplo, se a visão contemplar corpos inimigos e a ordenação inimiga com armamentos de bronze e ferro, um para defesa e outro para o ataque, ela se desorganiza e desorganiza a alma, de modo que, muitas vezes, havendo um perigo futuro, fogem atingidos pelo pavor. Pois a forte verdade do sofrimento instala-se através do medo transmitido pela visão, que, tendo chegado, faz descuidar daquilo que é julgado belo pela lei e do bem que veio pela justiça.

(17) E alguns, tendo visto coisas terríveis, perdem nesse preciso momento o senso do presente, de tal modo que o medo apaga e expulsa o pensamento. E muitos caíram em inúteis sofrimentos, terríveis doenças e incuráveis loucuras, de tanto que a visão inscreveu no pensamento as

imagens das coisas vistas. E, certamente, são omitidas muitas coisas que assustam, mas as omitidas são semelhantes àquelas ditas.

(18) Mas os pintores quando, partindo de muitas cores e corpos, acabam por produzir com perfeição um corpo e figura únicos, deleitam a vista. O produzir estátuas de homens e o talhar esculturas de deuses apresentam aos olhos uma doença prazerosa. Assim, tanto sentir dor como desejar são naturais à visão. E muitas coisas, em muitos, produzem amor e desejo de muitas coisas e corpos.

(19) Se, então, o olho de Helena, tendo sentido prazer no corpo de Alexandre, provocou o desejo e a avidez do amor em sua alma, o que há de espantoso? Se o amor é um deus, e possui o poder divino dos deuses, como um inferior poderia afastá-lo e resistir a ele? E, se é uma enfermidade humana e uma ignorância da alma, não se deve censurar isso como erro, mas considerar como infortúnio. Pois veio como veio, pelas armadilhas do acaso, não pela decisão do discernimento, e pela necessidade do amor, não pelos preparativos da arte.

(20) Como, então, se deve considerar justa a censura de Helena que, fez o que fez ou dominada pelo amor, ou persuadida pelo discurso, ou tomada com violência, ou constrangida pela necessidade divina e escapa à acusação em todos os casos?

(21) Com o discurso retirei a má reputação da mulher, permaneci na lei que fixei no princípio do discurso, tentei dissipar a injustiça da censura e a ignorância da opinião, quis escrever o discurso para ser de Helena, um elogio, e para mim, um jogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2. Berlin: Weidmann, 1922.
- DONADI, Francesco. *Gorgia. Encomio di Elena*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1982.
- GÓRGIAS. Górgias de Leontinos. Aldo Dinucci (org.). São Paulo: Oficina do Livro, 2017.
- GÓRGIAS, "Elogio de Helena". Tradução, introdução e comentários de Maria Cecília Miranda Coelho. In: *Cadernos de Tradução*, nº 4. São Paulo: EDUSP, 1999.
- GÓRGIAS, *Encomio de Helena*. Trad. María Cristina Davolio y Graciela Elena Marcos. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011.
- MACDOWELL, Douglas M. *Gorgias. Encomium of Helen*. Bristol: Bristol University Press, 1982.
- UNSTERSTEINER, Mario. *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*. Fascs. 2. Firenze: La Nuova Italia, 1949.
- SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Port. Ana Maria Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.