

**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**LA PALABRA COMO *PHÁRMAKON* EN LA  
FORMACIÓN DEL HOMBRE GRIEGO**

*De la palabra del soberano a la soberanía de la palabra*

**Paulo Cesar Menezes Teixeira**

**Tesis Doctoral**

**Director: Dr. D. Pablo García Castillo**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA, LÓGICA Y ESTÉTICA**

**2012 - 2013**

# A PALAVRA COMO *PHÁRMAKON* NA FORMAÇÃO DO HOMEM GREGO

Da palavra do soberano à soberania da palavra

## ÍNDICE

<b>Resumen</b> .....	5
<b>Palavra inicial</b> .....	85
<b>Introdução</b> .....	85
.....	
<b><u>PRIMEIRA PARTE</u></b>	
<b>1. Antecedentes da palavra curativa</b> .....	95
Sociedades antigas .....	95
O divino e a enfermidade na Grécia arcaica .....	98
A divindade e a cura .....	105
.....	
<b>Modalidades de tratamento</b> .....	115
<i>Erodé</i> na civilização grega .....	121
.....	
<b>A palavra e a cura pela harmonia</b> .....	127
.....	
<b>Homero e a palavra curativa</b> .....	134
.....	
<b>2. Oralidade e escrita</b> .....	145
Aspectos da sociedade homérica .....	145
O modelo mental na oralidade primária .....	155
A redescoberta da oralidade .....	166
A mentalidade oral e a escrita: audição e visão .....	170
A palavra falada e a memória .....	177
.....	
<b>A aproximação narrador e ouvinte</b> .....	191
<b>O recurso a situações concretas</b> .....	196
<b>Forma e função</b> .....	200
.....	
<b><u>SEGUNDA PARTE</u></b>	
<b>3. A palavra do Soberano</b> .....	212

O soberano senhor da <i>arkhé</i> .....	212
.....	
Caminhos da palavra na Grécia arcaica .....	231
Período obscuro .....	236
.....	
A fragmentação da soberania .....	247
4. A palavra do Poeta .....	255
O aedo .....	255
.....	
Função social da palavra do poeta .....	263
A linguagem do aedo .....	268
.....	
Sentido e função do mito na poesia grega .....	279
5. Homero e Hesíodo .....	295
A <i>arété</i> homérica .....	295
.....	
A <i>arkhé</i> aristocrática .....	303
.....	
O educador da Grécia .....	310
A <i>arkhé</i> hesiódica .....	320
.....	
A ordem dos deuses na palavra do aedo .....	329
A referência da harmonia divina .....	344
6. A palavra do Homem de Estado .....	352
O ambiente .....	352
.....	
A <i>polis</i> no mundo .....	358
.....	
O mundo da <i>polis</i> .....	365
.....	
O emergir dos Homens de Estado .....	373
Elementos do Homem de Estado .....	380
Homens de Estado em Atenas .....	392
7. A palavra do Sábio .....	407
Os sábios .....	407
.....	
A sabedoria da <i>physis</i> .....	417
.....	
A ênfase racional .....	425
.....	
A palavra filosófica .....	446
.....	
<b>TERCEIRA PARTE</b>	
8. A soberania da palavra .....	458

<b>Α POTÊNCIA DA PALAVRA</b>	<b>458</b>
.....	
<b>O MERCADO DA PALAVRA</b>	<b>464</b>
.....	
<b>Α <i>areté</i> SOFISTA</b>	<b>470</b>
.....	
<b>Α PALAVRA <i>YEROSÍMIL</i></b>	<b>477</b>
.....	
<b>9. Ο <i>Phármakon</i> SOCRÁTICO</b> .....	<b>486</b>
<b>Α lente do <i>LOGOS</i></b>	<b>486</b>
.....	
<b>Α <i>LOGOTERAPIA</i></b>	<b>494</b>
.....	
<b>Α escuta da PALAVRA</b>	<b>499</b>
.....	
<b>PALAVRA FINAL</b>	<b>507</b>
.....	
<b><i>ARXHEOTERAPIA</i></b>	<b>507</b>
.....	
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>517</b>
.....	

## **RESUMEN**

### **Introducción**

Mucho antes de que los primeros hombres inteligentes inventaran esta sorprendente pintura de los sonidos que son las letras de la escritura, ya existía la palabra como vehículo básico de comunicación. Así que ya en el principio fue y era la palabra, como dijo en el inicio de su *Prólogo* San

Juan<sup>1</sup>, aunque, tal vez sin saberlo, no hacía más que glosar, a más de seiscientos años de distancia, las primeras proposiciones de la enigmática obra de Heráclito, la cual, según la opinión de los expertos, comenzaba más o menos en estos términos: “Aunque esta palabra existe siempre, los hombres son incapaces de comprenderla, tanto antes de haberla oído, como después de haberla oído. En efecto, aunque todas las cosas acontecen según esta palabra, los hombres parecen no tener experiencia de ella”<sup>2</sup>.

La palabra fue, según Heráclito, no sólo al principio, sino el principio (*arkhé*) del cosmos y del hombre, la razón y el sentido de la *physis* y el oro escondido en la profundidad insondable del alma, cuyos límites nunca podrán encontrarse, pues la tarea de conocerse a sí mismo y pensar sabiamente es interminable<sup>3</sup>.

Pero, al principio, fue la palabra que se escucha, la que vive en el tiempo antes de que fuera dibujada en el espacio de la tablilla o de la página en blanco. Pues habrían de transcurrir siglos hasta que unos griegos, de fino oído y ojos despiertos, lograran reproducir con la fidelidad que es posible los sonidos significativos de la voz humana. Sin embargo, antes de que la lectura y la escritura se convirtieran en los primeros pasos del aprendizaje infantil, el lenguaje oral fue la base de la educación de los griegos, pues en esa forma auditiva de la oralidad se fijaron en la memoria y fueron transmitidos los mitos, los primeros relatos de la cultura occidental. Mas los mitos están hechos de palabras, antes que de hechos; son pura narración carente de

---

<sup>1</sup> “Al principio era la Palabra, y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios. Todas las cosas fueron hechas por Ella, y sin Ella no se hizo nada de cuanto ha sido hecho” (Jn 1, 1-3).

<sup>2</sup> **HERÁCLITO** DK 22 B 1.

<sup>3</sup> Esto es lo que podemos leer en algunos de los más profundos aforismos de Heráclito, como cuando dice. “Nunca encontrarás los límites del alma por mucho que la recorras caminando, tan insondable es su *Logos*” (DK 22 B 45). O tal vez: “Lo propio de la naturaleza es estar oculta” (DK 22 B 123). O también: “una sola cosa es la sabiduría: conocer el *logos* que lo gobierna todo a través de todo” (DK 22 B 41). Y finalmente: “Al alma pertenece el *logos* que se acrecienta por sí mismo” (DB 22 B 115).

referencia y de verificación, pues los dioses, los héroes y sus hazañas fueron una hermosa construcción de palabras (*poíesis*), que rodaron a través de numerosas generaciones para convertirse en la primera y fundamental forma de *paideia*.

Por eso, cabe sin duda afirmar que, antes que el mito, fue el *logos*, la palabra con sentido y significado comprensible y comunicable, la trama de todo relato, la fuente de toda narración digna de ser contada y recordada. Sin la palabra humana hubieran desaparecido los sueños y la experiencia de nuestros antepasados, aquellos griegos que inventaron, gracias a su inigualable capacidad de contar lo imaginado y a su singular alfabeto, el universo de los mitos que pueblan nuestra fantasía y nuestra forma de pensar y de vivir, aunque no seamos del todo conscientes de este hecho básico.

Tanto Jaeger<sup>4</sup> como Havelock<sup>5</sup> señalan que los poetas, en especial Homero, constituyen el libro de texto de la educación ateniense y griega. Un libro de texto “oral”, que se aprende y se conserva en la memoria, porque incluye toda la enciclopedia de las ciencias griegas, los usos y costumbres, las técnicas de construcción de naves y de estrategia militar y, sobre todo, las normas de la excelencia ética, los modelos de vida que los griegos no sólo han de memorizar, sino reproducir en la vida cotidiana, mediante un proceso de mimesis, de identificación de su alma con la de los héroes homéricos o con los protagonistas de las tragedias. Por eso critica Platón, en el *Fedro*<sup>6</sup>, esta forma de oralidad mimética que produce una enfermedad del alma, que sólo la medicina, el *phármakon* de la oralidad dialéctica de Sócrates puede curar.

Este trabajo de investigación pretende justamente recorrer esa historia de la oralidad griega, que comienza con las aladas palabras de los poetas,

---

<sup>4</sup> **JAEGER** (2003).

<sup>5</sup> **HAVELOCK** (2002).

<sup>6</sup> **PLATÓN**, *Fedro*, 274 b – 278 e. Un análisis de la crítica platónica de la oralidad de los mitos y de la escritura sofística puede verse en **GARCÍA CASTILLO** (2004a) 418 – 429.

que producen la enfermedad de la mimesis en la memoria de los griegos, y llega a su uso medicinal más perfecto en el diálogo socrático, que transforma la palabra oral en medicina del alma del que aprende y en música que armoniza las voces de la polis.

La investigación que realizamos se extiende desde Homero a Sócrates, es decir, desde un modelo de oralidad mimética a otro, en el que la palabra racional constituye el *phármakon* que une a los ciudadanos y cura a la polis de la enfermedad de la injusticia. Entre Homero y Sócrates se producen las más decisivas transformaciones en la sociedad griega, como son el abandono de la sociedad tribal y monárquica y la creación de la polis, el uso de la moneda y la invención del alfabeto silábico que hace posible la escritura. Un paso que podría llamarse del mundo de los dioses al de los hombres, de los imaginativos relatos de los mitos a la racionalidad de la palabra filosófica, del lenguaje simbólico al lenguaje conceptual o, como prefiere decirlo Châtelet, del *“reinado del mito al imperio de la razón filosófica”*<sup>7</sup>.

Antes de Homero ya la palabra ejerció el poder medicinal que aparece en sus versos, pero con ellos comienza una transformación de su poder, que va desde la magia de los ensalmos al poder curativo del alma y de la polis en el diálogo socrático, desde un sentido de verdad como desocultación (*alétheia*), correspondiente en la época arcaica a la palabra pronunciada por el soberano – a la verdad como razón y logos del hombre, que, mediante la persuasión y el diálogo, será capaz de construir las leyes y la constitución que unen a los ciudadanos en una polis. Como concluye con acierto M. Detienne, *“la palabra ya no está más atrapada en una red simbólico-religiosa, sino que alcanzará su propia autonomía, constituirá su propio mundo... un campo cerrado en el que se enfrentan dos discursos... el logos*

---

<sup>7</sup> CHÂTELET (1981) 21.



*se torna uma unidade autónoma, sometida a sus propias leyes*”<sup>8</sup>. El reino de la palabra mágico-religiosa será ocupado por el imperio de la palabra dialogada.

En este irrepetible momento de la historia de la humanidad, Atenas se convertirá en el ombligo del mundo, en el que la palabra compartida por los ciudadanos se convertirá en el soberano *phármakon* que conducirá el destino de los hombres. Algunos aspectos luminosos de ese momento aparecerán en el trabajo.

En este sentido, pretendo analizar, desde el punto de vista filosófico, la importancia decisiva que tuvo la palabra oral en la configuración de la cultura griega, poniendo de manifiesto la perfecta adecuación de la analogía entre medicina y filosofía que llega a su culminación en el diálogo socrático. Creo que la metáfora más genuina de la filosofía es la que convierte al filósofo en médico del alma y de la polis.

Para lograr ese objetivo de interpretar con precisión el carácter terapéutico de la filosofía, he considerado imprescindible rastrear los orígenes de esa analogía en los poemas homéricos, partiendo de la educación oral de los aedos y llegando hasta los gobernantes de la polis. Éstos, con sus leyes y constituciones se convierten en médicos de la ciudad, a la que pretenden curar mediante el *phármakon* de sus palabras escritas.

En este tránsito de la oralidad a la escritura, estudio también las palabras de los primeros filósofos, entre los que destaca la palabra curativa de Empédocles, del que, según dicen, fue discípulo Gorgias, cuya palabra persuasiva es *phármakon* que seduce y encanta el alma. Y termino con la palabra de Sócrates, que engendra en el alma la verdad mediante una música que produce la justicia. Y, hasta llegar a ellos, haremos alusión a la palabra del Soberano, de los Poetas y de los reformadores de la polis, que serán

---

<sup>8</sup> DETIENNE (1988) 54.

como eslabones en este trayecto de la palabra curativa.

Este estudio se presenta en nueve capítulos, que componen las tres partes en que se halla dividida la tesis, precedidas de una *Palabra inicial*, a modo de introducción del contenido esencial del cuerpo del trabajo, y seguidas de una *Palabra final*, que no pretende ser una conclusión, en el sentido usual del término, sino una recapitulación del sentido medicinal de la palabra socrática y de su vigencia, como propuesta de establecimiento de vínculos acordes de amistad entre los ciudadanos. Finalmente, la tesis recoge una bibliografía, en la que aparecen las fuentes en las que se sustenta nuestra interpretación de la palabra como *phármakon*, acompañadas de una serie de monografías y artículos que se ocupan del tema.

Lo que pretende mostrar la tesis es, como recoge la *Palabra inicial* que sirve de introducción, tanto el carácter nocivo y embriagador de la palabra, como su efecto curativo y beneficioso para la formación del alma. Es la ambivalencia que encierra la palabra *phármakon*, cuyo primer sentido designa una planta medicinal cualquiera, que puede ser remedio o veneno para el hombre, según se aplique en una dosis justa o excesiva, de manera intempestiva o en el momento oportuno (*kairós*), teniendo en consideración la naturaleza (*physis*) del paciente o desconociendo su estado de salud y sus afinidades y alergias. Es, pues, el objeto de la investigación una historia medicinal de la palabra, que comenzó como una imposición del poder divino a los mortales, tal como se observa en los relatos homéricos y en la genealogía de los dioses de Hesíodo, para convertirse más tarde en la expresión del poder del soberano, heredero de Zeus, que impone su voluntad a los súbditos, hasta que los griegos hicieron de la palabra el soberano de todos los ciudadanos de la polis. Es lo que recoge el subtítulo del trabajo: *De la palabra del soberano a la soberanía de la palabra*.

## PRIMERA PARTE

### 1. Antecedentes de la palabra curativa

En este capítulo inicial analizo el uso del ensalmo (*epodé*) y de la música como medios terapéuticos. El profundo y minucioso análisis del profesor Laín Entralgo sobre la curación por la palabra en Grecia<sup>9</sup>, que me ha servido de guía, muestra con claridad que, en los versos épicos, pueden distinguirse cuatro modos distintos de concebir la enfermedad: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco<sup>10</sup>. Es fácil suponer que las enfermedades traumáticas son las más frecuentes en los poemas homéricos, pues en ellos se narran acciones violentas y travesías arriesgadas. Alguna vez los dioses envían a los hombres enfermedades, como la peste que Apolo lanza sobre los aqueos para castigar el rapto de la hija de Crises por Agamenón (*Il. I, 8 ss.*) y en alguna ocasión también el frío, como causa ambiental, puede hacer enfermar a Ulises (*Od. V, 453 ss.*) o a Héctor (*Il. VI, 264-265*). Muy rara vez, sin embargo, se produce una posesión demoníaca que trastorna y consume a un mortal, pero, al menos en una ocasión, la sufrió Ulises, que estuvo cabalgando sobre una tabla, tras su naufragio, vagando por el mar a merced de las olas (*Od. V, 394-398*).

De entre todos los tratamientos que reciben estos cuatro tipos de enfermedades, destaca una terapéutica, asociada al uso de la palabra, que recibe el nombre de *epaoidé* y, más tarde, *epodé*. Es la curación por medio de la palabra que nace a la historia en este pasaje homérico:

*Mas los hijos de Autólico, al verlo, acercáronse a ,  
el igual a los dioses, curaron la herida, vendaron  
diestramente la pierna, con un ensalmo cortaron el flujo*

---

<sup>9</sup> LAÍN (1987).

<sup>10</sup> *Ib.* 16.

*de la sangre y volvieron aprisa a la casa paterna*<sup>11</sup>.

Aunque éste es el primer testimonio escrito del ensalmo o conjuro (*epaoidé, epodé*), según afirma Laín Entralgo, “*el empleo de ensalmos o conjuros con intención terapéutica – fórmulas verbales de carácter mágico, recitadas o cantadas ante el enfermo para conseguir su curación – pertenece, acaso desde el paleolítico, a casi todas las formas de la cultura llamada ‘primitiva’. Parece inexcusable pensar, en consecuencia, que la epaoidé de los hijos de Autólico es el testimonio literario de una tradición mucho más arcaica... Desde esos remotos orígenes hasta los últimos años de su período helenístico, nunca la epodé mágica perderá su vigencia en la medicina popular de la Hélade*”<sup>12</sup>.

La palabra griega *epodé*, que los latinos tradujeron literalmente como *incantum* o *incantamentum*, es el ensalmo, el encanto, el poder curativo que encierra la palabra unida a la música. Su poder es tal que puede liberar al enfermo de una posesión demoníaca, puede aplacar las “potencias” divinas que pueblan el cosmos y castigan a los mortales por sus actos impíos o injustos. En una sociedad que entiende la naturaleza (*physis*) como el conjunto de los seres que nacen y mueren, sometidos a una regularidad implacable y aquejados de una fragilidad que los lleva a la muerte con rapidez, es fácil presentir a los dioses tras la enfermedad. Por ello, como señala Laín Entralgo: “*Bajo una forma u otra, el ensalmo griego pretendía el logro mágico de cuanto el hombre necesita y no puede alcanzar mediante sus recursos naturales: tiempo favorable, amor a voluntad, obediencia automática a otra persona, alteración preternatural del cosmos, curación de la enfermedad. Bajo la presión del ensalmo, las potencias superiores al hombre – dioses con nombre propio o daímones oscuros e innominados – se plegarían al deseo del*

---

<sup>11</sup> HOMERO, *Odisea*, XIX, 455-458.

<sup>12</sup> LAÍN (1987) 29-30.

*ensalmador o de quienes creyentemente han recurrido a él*<sup>13</sup>.

En el fondo de esta creencia en el poder mágico de la palabra se halla una concepción religiosa de la propia naturaleza, habitada por innumerables potencias divinas. Mircea Eliade, en su obra sobre *Lo sagrado y lo profano*, clasifica la experiencia humana en dos modalidades: el hombre religioso, que vive en un mundo sagrado, y el hombre que adquiere una visión profana del universo desacralizado. El autor demuestra que la división de los fenómenos que componen la existencia en sagrados y profanos es algo propio del hombre moderno. Solamente en los últimos siglos la especie humana ha comenzado a disociar la interferencia divina del funcionamiento del universo. A partir del momento en que comenzó a observar la Naturaleza desde el punto de vista científico la humanidad concibió, por ejemplo, aquellos actos que practicamos a diario, como la alimentación y la sexualidad, como actos de índole puramente fisiológica, independientes de lo divino.

A ese modelo profano de mentalidad, Mircea Eliade contrapone la percepción de la realidad experimentada en las sociedades arcaicas, como la griega, desde Homero hasta Sócrates, para la que el cosmos está lleno de dioses, que se manifiestan en cualquier fenómeno natural. Así afirma que: *“El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible: para los ‘primitivos’ como para el hombre de todas las sociedades pre-modernas, lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia.”*<sup>14</sup>.

La sociedad griega retratada en los versos homéricos era una sociedad que mantenía una visión sagrada del cosmos. Lejos de separar lo “real” de lo “irreal”, para los griegos inmortalizados por Homero lo sagrado se

---

<sup>13</sup> *Ib.* 64-65.

<sup>14</sup> **ELIADE** (2009) 15-16.

manifestaba tanto en los más insignificantes elementos del mundo físico, como en los fenómenos naturales inexplicables. El origen del mundo se fundaba en lo sagrado. Y lo mismo puede decirse de los sentimientos humanos.

Sagrados eran los dioses, a los que los hombres recurrían con frecuencia suplicando una señal de protección. Mas los hombres mismos, a pesar de no poseer la inmortalidad, no por ello dejaban de ser divinos, sagrados. Sagrado era el alimento y la naturaleza en general. Todo era sagrado. La Naturaleza y la divinidad se hallaban entrelazadas. El mundo era *naturalmente* sagrado.

En este modelo mental, las divinidades, al intervenir en la vida cotidiana de los mortales, lo hacen como parte de ese movimiento cósmico universal. De ellas no se esperaba nada que atentase contra las leyes de la naturaleza, no se esperaban “milagros”, tal como los entiende el hombre moderno, con su visión profana.

Los dioses eran divinidades porque estaban más allá de la naturaleza humana. Eran inmortales, pudiendo nacer de la unión de dos seres de distinto sexo o de uno solo. E incluso, como cuenta Hesíodo, las divinidades primordiales, como Caos, la Tierra, el Tártaro o Eros, ni siquiera tienen ascendentes<sup>15</sup>. Representaban determinadas fuerzas de la naturaleza o ciertos sentimientos que, sin ser vistos por los ojos humanos”, eran *percibidos*. Como indica Laín Entralgo: “Una conclusión se impone: en el mundo homérico no hay solución de continuidad entre los movimientos del cosmos que parecen espontáneos y los que la voluntad de los dioses directamente suscita; o más concisamente, entre lo ‘natural’ y lo ‘divino’. La frase ‘todo está lleno de dioses’, atribuida a Tales por Aristóteles (De anima, I, 5, 411 a 7), tiene sin duda un origen bastante más arcaico que la obra del pensador de Mileto”<sup>16</sup>.

El ensalmo fue ganando cada vez más presencia en todas las

---

<sup>15</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 109.

<sup>16</sup> LAÍN (1987) 21.

manifestaciones de la cultura griega. Así, cabe entender como ensalmos los himnos órficos, el culto dionisiaco, la mánica de Delfos y algunos versos de los poemas épicos.

Los himnos órficos son algo más que canciones rituales, cuya música produce un efecto catártico. La fama de Orfeo como gran cantor, representado en copas y ánforas amansando las fieras con el tañido de su lira, no se basa en su música, sino en los poemas que declamaba, acompañándose con la lira. La fórmula eficaz de los encantamientos mágicos de Orfeo fue el ensalmo, la *epodé*, en el sentido más literal y etimológico de la palabra: *epodé*, *incantamentum*. Son fórmulas mágicas, cantadas y recitadas, que más tarde pasarán a la escritura y se convertirán en una especie de amuleto contra la enfermedad.

Algo semejante sucede entre los pitagóricos, los cuales llegaron a establecer, en palabras de Luis Gil, “una especie de farmacopea musical”<sup>17</sup> para los distintos tipos de pasiones y momentos del día. Y, como comprobamos en distintos pasajes de la *Vida de Pitágoras* de Jámblico, “empleaban también para ciertas enfermedades los encantos y creían que la música contribuía grandemente a la salud, si se la empleaba del modo más conveniente” (*Vit. Pyth.* 29). De ello se deduce que, como en los himnos órficos, no siempre se servían sólo de música, sino que ésta era acompañada, en ocasiones de ensalmos o fórmulas rítmicas que producían un efecto catártico y armónico en el alma afectada por pasiones desordenadas.

La palabra mágica, sola o acompañada de música, también canta a los dioses en las ceremonias de los iniciados (*teletai*) para curar de enfermedades y purificar el alma del mortal vidente. Numerosos son los ejemplos que aparecen en las tragedias griegas de estas curaciones, en las que la naturaleza

---

<sup>17</sup> GIL (2004) 306. En la parte séptima de esta obra (pp. 283 -322) se puede ver el estudio más amplio sobre la meloterapia en el mundo griego. Un comentario sobre el mismo tema se halla en GARCÍA CASTILLO (1997) 18-21.

cede a la fuerza de la palabra mágica. Sólo la muerte no es mágicamente revocable por el ensalmo, pues obedece a la ley inexorable de la Necesidad (*Anánke*).

También los ritos orgiásticos del culto a Dioniso tuvieron, a los ojos helénicos, una fuerte virtud curativa. Dioniso es considerado el Liberador (*Lysios*), pues él, tras escuchar las palabras de súplica de sus devotos, libera de la locura y del delirio báquico. Mediante el *enthousiasmós* de la orgía ritual curaba a sus fieles de la locura y de toda enfermedad y, por ello, Eurípides (*Bacantes*, 234) le da el nombre de *epodós* o *ensalmador*, aunque curaba, más que por las palabras, por el ritmo frenético de la música y las danzas delirantes de los poseídos por el *entusiasmo*.

Orales fueron, en cambio, los oráculos de Delfos y los del culto apolíneo. Apolo es también un dios sanador, aunque cede ese papel a su hijo Asclepio. Según Laín Entralgo, Apolo legó a los griegos dos formas de la palabra terapéutica: el peán y el oráculo. El peán es el canto que Ulises y sus compañeros dirigen a Apolo para que los libre de la peste que diezma a los aqueos (*Il. I*, 473). El peán incluía magia terapéutica, culto religioso y forma literaria, quedando finalmente reducido a ésta última. Pero el oráculo de Apolo es la fórmula verbal que produce la salud y libra de la enfermedad, como en el caso de la peste de Tebas, en que Edipo manda a Delfos a su cuñado Creonte con el fin de que éste “*aprenda lo que él, Edipo, debe hacer o decir para salvar a la ciudad*”<sup>18</sup>. Y el mismo Platón, al referirse al segundo tipo de locura (*manía*) divina, es decir, la locura profética, recoge esta tradición que atribuye a los oráculos inspirados ese poder curativo, cuando afirma que “*en sus arrebatos de locura la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona obraron muchos beneficios, públicos y privados, para Grecia. Incluso de las enfermedades y pruebas más horribles que, a*

---

<sup>18</sup> SÓFOCLES, *Edipo Rey*, 69-72.



*consecuencia de faltas antiguas, y sin que se sepa de dónde vienen, afligen a algunas familias, encontró la locura profética una liberación”*<sup>19</sup>.

El adivino es a la vez médico (*iatrós*) y, por eso, los que curan mediante oráculos y exorcismos son llamados “*iatromantes*”, todos ellos vinculados a Apolo, como Apis y Abaris, que gozaron de una extraordinaria fama en la medicina griega. Y también se usaban fórmulas verbales en los ritos de Eleusis, como lo atestigua la tradición que habla de “palabras secretas” (*apórreta*), que eran fórmulas verbales rítmicas, reservadas a los iniciados, que recitaba o cantaba el hierofante y repetían luego los fieles. Esas palabras secretas seguramente ejercían un efecto medicinal en la mente de los que las pronunciaban, pues como señala Aristóteles (fr. 15, ROSE), los participantes en los misterios no se acercaban a ellos como quien va a aprender (*mathein*), sino como quien está afectado por una pasión o un cierto estado de ánimo (*pathein*).

También hay un cierto ensalmo en la poesía de Homero. Pero, como advierte Laín Entralgo con precisión, “*en el epos de Homero no es siempre epodé mágica la palabra de intención curativa. Una lectura atenta de la Ilíada y la Odisea permite descubrir en sus páginas otros dos modos de emplear la expresión verbal para conseguir la curación de un enfermo o ayudar a ella: la impetración no mágica de la salud, bajo forma de plegaria a los dioses, y la conversación sugestiva y roborante con el enfermo*”<sup>20</sup>.

El peán, ya citado, de Ulises a Apolo para que los libere de la peste, la plegaria de Polifemo a Poseidón (*Od.* IX, 412), son súplicas. La palabra persuasiva de los relatos placenteros de Néstor a Macaón (*Il.* XI, 643) o las dulces palabras que dirige Patroclo al valiente Eurípilo, mientras le cura la grave herida con drogas que le mitigan sus dolores (*Il.* XV, 392-394) no son súplicas ni ensalmos, sino psicoterapia, es decir, aplicación de palabras que

---

<sup>19</sup> PLATÓN, *Fedro* 244 a – e).

<sup>20</sup> LAÍN (1987) 30-31.

contentan el ánimo del oyente. Por tanto, en opinión de Laín Entralgo, la palabra terapéutica es usada en el epos homérico con tres intenciones distintas: una mágica, otra impetrativa y otra psicológica o natural. Las dos primeras modalidades, es decir, la plegaria y el ensalmo, suponen una concepción sagrada de la naturaleza, que es capaz de escuchar la palabra mágica y obedecer al encanto de su música, a la vez que una relación familiar con la divinidad, que no sólo habita en la misma naturaleza, sino que desde su mundo invisible es capaz de prestar oídos a las súplicas y plegarias de los mortales. Por tanto, en estos momentos de la prehistoria de la palabra curativa, anteriores al uso racional y filosófico del *logos*, se da una unión del hombre con lo divino, que se mantendrá hasta el tiempo de Sócrates.

La presencia de la *epodé* en los poemas homéricos, que supone una larga tradición oral que la ha conservado, demuestra esa capacidad de la palabra humana para entrar en contacto con las fuerzas divinas que pueblan la naturaleza. Pero es un poder que viene de dioses, como Apolo, que procuró que llegara a los mortales por medio de héroes y médicos instruidos por la divinidad. Es el caso de Asclepio, que tiene una presencia destacada en los relatos épicos y que se convertirá, con el paso del tiempo, en el dios de la salud, a pesar de que Homero jamás le llame dios. Píndaro, que es el primero en usar el término *epaoidé*, tras Homero, relata cómo Quirón, el centauro, adiestró a Asclepio en el uso terapéutico del ensalmo: “*¿No es él – Quirón -, el que antaño instruyó al dulce artesano de la salud robusta, Asclepio, héroe sanador de todas las enfermedades...? Apolo le llevó al Centauro de magnesia y se lo confió para que ese le enseñase a curar las aflictivas enfermedades de los hombres. A todos los que vienen a él portadores de úlceras nacidas en su carne, heridos en alguna parte por el bronce reluciente o por la piedra de la honda, maltratado el cuerpo por el ardor del estío o por el frío del invierno, les libra del mal, ya curándoles con suaves ensalmos (malakais epaoidaís), ya administrándoles pociones benéficas, ya aplicando a sus miembros toda clase*

*de remedios, ya, en fin, poniéndoles en pie mediante incisiones*”<sup>21</sup>.

Este texto de Píndaro nos revela algo singular. Mientras en los versos homéricos el ensalmo es practicado por cualquier mortal, sin preparación específica alguna, que, enfrentado a una situación de emergencia, pronunciaba una palabras mágicas que producían un efecto sanador inmediato. Píndaro nos dice lo contrario. Apolo, divinidad protectora de las artes médicas, lleva a su hijo Asclepio al centauro Quirón con el fin de que aprenda los secretos del arte de curar enfermedades. Y, entre las diversas modalidades de tratamientos aprende el arte de los ensalmos, que será heredado por los médicos griegos, naciendo así la *logoterapia*, es decir, la curación por la palabra. El médico será el experto que sabe cuándo ha de utilizar el *phármakon* de la palabra y cuándo está contraindicado su uso por requerir la curación del enfermo un tratamiento más expeditivo. Así lo leemos en una tragedia de Sófocles: “*No es propio de un médico sabio entonar ensalmos ante una dolencia que exige una intervención quirúrgica*”<sup>22</sup>.

Fue Platón quien racionalizó el ensalmo y le convirtió en la metáfora esencial del diálogo socrático como *phármakon* que cura las enfermedades del alma. Y hasta el mismo Galeno se hará eco de esta larga tradición de la palabra curativa que nació con los griegos y se mantuvo vigente en la medicina romana. Al menos, así lo asegura Laín Entralgo, al decir que “*hasta el divino Galeno, que creía que las epódai no eran nada, descubrió al cabo del tiempo y de una larga experiencia que tenían una gran virtud. Escúchale en sus propias palabras en el tratado que compuso ‘Sobre la medicina de Homero’*. Dice así: ‘*Algunos efectivamente, creen que los ensalmos son cuentos de viejas, como yo mismo creí durante mucho tiempo. Pero a la postre, por sus efectos evidentes, me convencí de que había una dynamis en ellos. Comprobé su utilidad en las picaduras de serpientes, y la no menor que tenían en el caso de*

---

<sup>21</sup> PÍNDARO, *Píticas*, III, 5-8 y 45-53. LAÍN (1987) 49-50.

<sup>22</sup> SÓFOCLES, *Áyax*, 581-582.

*aquellos a quienes se les había atravesado un hueso en la garganta que devolvían inmediatamente gracias al ensalmo. Son muchos los remedios excelentes para cada caso, y entre ellos las epódaí logran su objeto' (II 475 Puschmann)”<sup>23</sup>.*

## **2. Oralidad y escritura**

Homero fue el gran educador de Grecia. Pero sus poemas pertenecen al mundo de la oralidad primaria, es decir, son fruto del relato y del canto de los aedos, que recorren las tierras griegas cantando las hazañas de Aquiles y de Ulises, ensalzando el honor de Héctor y la belleza de Helena. Sólo la memoria de los griegos, convertidos en libros vivientes, logró salvar para la cultura occidental aquellos relatos orales, contados una y otra vez de una generación a otra.

Como ha señalado Havelock, *“Homero viene a representar el momento aproximado en que halla término el largo período de no escritura durante cuyo transcurso alcanzó su madurez la poesía oral, y en el cual se seguían métodos orales para educar a los jóvenes y para transmitir las costumbres del grupo. La escritura llegó a unos cuantos no más tarde de -700. Esto es indiscutible. La duda está en a quién llegó. El círculo de usuarios del alfabeto se fue ampliando con el tiempo, pero lo natural y lógico es que los hábitos previos de instrucción y comunicación, junto con sus correspondientes mentalidades, subsistieran mucho después de que el alfabeto hiciera posible la cultura de la letra. Esto nos lleva a la conclusión de que toda la poesía griega – aproximadamente hasta la muerte de Eurípides – no sólo gozó del monopolio casi indiscutido de la preservación oral, sino que fue compuesta en unas condiciones que nunca luego se han repetido en Europa y en las cuales*

---

<sup>23</sup> GIL (2004) 235-236.

*tiene que estar una parte del secreto de su singular poder*<sup>24</sup>.

Los griegos inventaron el alfabeto, probablemente en la primera mitad del siglo VIII a. C., aunque su uso se fue extendiendo lentamente. Puede decirse que hasta el siglo V, hasta la aparición de los sofistas, la sociedad griega siguió siendo una sociedad oral. Pero la invención del alfabeto, con inclusión de las vocales, fue un impulso decisivo para la conservación y difusión de la cultura helénica. Como ha afirmado Ong, “*se hace evidente que los griegos lograron algo de primordial importancia psicológica al crear el primer alfabeto completo con vocales. Havelock (1976) opina que esta transformación decisiva, casi total, de la palabra – del sonido a la imagen – dio a la antigua cultura griega el predominio intelectual sobre otras culturas de la antigüedad*”<sup>25</sup>.

La cultura griega pasó de la oralidad a la escritura de forma gradual y paulatina. Creo que Havelock está en lo cierto al decir que “*la cultura griega se sostuvo sobre fundamentos exclusivamente orales hasta el 700 a. C.; y si tal cosa era cierta, los primeros hombres a quienes se otorga la denominación de filósofos vivieron y hablaron en un período que aún estaba ajustándose a las condiciones de la posible alfabetización posterior; condiciones que, a mi entender, hubieran de cumplirse con señalada lentitud, porque no dependían de que unos pocos dominaran el arte de la escritura, sino de que muchos llegaran a leer de corrido sin dificultad... Los presocráticos eran, en lo esencial, pensadores orales, profetas de lo concreto vinculados por muy viejos hábitos al pasado y a formas de expresión que también eran formas de experiencia; pero estaban empeñados en elaborar un vocabulario y una sintaxis que valieran para un nuevo futuro, para el momento en que las ideas tuvieran que expresarse en categorías organizadas según una sintaxis adecuada al pensamiento*

---

<sup>24</sup> HAVELOCK (2002) 56-57.

<sup>25</sup> ONG (1987) 92.

*abstracto*”<sup>26</sup>.

Esta transición de la oralidad a la escritura se mantuvo hasta que se produjeron las grandes transformaciones del mundo griego, como el nacimiento de la polis, con sus leyes escritas, la escritura de las tragedias de Sófocles y Eurípides y los relatos históricos de Heródoto y Tucídides. Ni siquiera la primera obra en prosa de la lengua griega, el texto de Anaximandro, fue un paso definitivo, que no se produjo hasta que la propia filosofía acumuló un gran arsenal de conceptos abstractos que fueron recogidos en el siglo V por los sofistas.

La comunicación oral se sirve de las palabras como signos sonoros que componen un todo estructurado y ordenado, que confiere sentido a las informaciones que transmite. En cambio, la palabra escrita rompe esa sonoridad y transforma los signos en pinturas y grafías sólo accesibles a la vista. La escritura hace que las palabras parezcan semejantes a las cosas, como marcas visibles que podemos ver y tocar por hallarse en el espacio de los textos y los libros.

Por ello, no resultó fácil el esfuerzo de los griegos por aprender a descifrar estos signos gráficos, que pretendían reproducir fielmente el sonido de las palabras. En los tiempos homéricos, aunque ya se hubiese introducido la escritura, no formaba parte de la vida cotidiana, pues eran muy pocos los que podían leer y comprender los nuevos signos. Como ha destacado Havelock: *“El trauma de la lectura – por emplear un término moderno – ha de imponerse en el nivel primario de escolarización, y no en el secundario. Hasta época tardía como la primera mitad del siglo V, las pruebas, a nuestro entender, parecen demostrar que los atenienses, si es que aprendían a leer, lo hacían en la adolescencia. Este nuevo conocimiento se superponía a una formación previa de tipo oral – y lo más probable es que*

---

<sup>26</sup> HAVELOCK (2002) 13.

*no se aprendiera mucho más que a escribir el propio nombre (lo primero que apetece escribir), y que la ortografía fuese muy vacilante”<sup>27</sup>.*

Por tanto, es importante destacar esa característica específica de la sociedad griega del período homérico – su formación por medio de la palabra hablada. Tal modo de percibir y descifrar el mundo que les rodea presenta una gran singularidad y se torna en una tarea de enorme dificultad para un individuo de la modernidad que está acostumbrado, desde hace largo tiempo, a deducir de un signo – la palabra escrita – innumerables ideas que contienen significados abstractos.

Por ello, es necesario analizar las características de ese modelo mental que supone la oralidad para comprender con exactitud la importancia de la oralidad en la formación del hombre griego. Nos referimos, por supuesto, a un mundo de oralidad primaria, es decir, un mundo en el que la mayoría de personas desconoce por completo la escritura. Es el mundo homérico, en el que la mentalidad humana no se hallaba aún vuelta hacia la lógica de la escritura, que es producto de la capacidad de abstracción humana, asociada al desciframiento de elementos exógenos al individuo, como son los signos escritos en una superficie, cuya interpretación exige un proceso de interiorización bastante complejo.

El lenguaje oral se halla más cercano a la capacidad natural de comprensión del hombre, pues hablar es una actividad espontánea, que puede ejercerse sin necesidad de ningún instrumento más que el propio cuerpo, dotado de sus atributos normales. Por eso, como señala Ong, *“el habla es inseparable de nuestra conciencia; ha fascinado a los seres humanos y provocado reflexión seria acerca de sí misma desde las fases más remotas de la conciencia, mucho antes de que la escritura llegara a existir. Los proverbios procedentes de todo el mundo son ricos en*

---

<sup>27</sup> *Ib.*, 52.

*observaciones acerca de ese fenómeno abrumadoramente humano del habla en su forma oral congénita, acerca de sus poderes, sus atractivos, sus peligros”<sup>28</sup>.*

En realidad, la forma natural del lenguaje es la oralidad, la palabra que se pronuncia y se interpreta en el tiempo, mientras que la escritura es una tentativa de trasladar el habla al plano del espacio, mediante su representación por medio de signos visuales, cargados de significado. Una expresión gráfica que necesita instrumentos para ser registrada y un soporte físico para poder existir.

En un mundo como el nuestro, en el que la comunicación escrita ha alcanzado un grado tan elevado de influencia, hasta el punto de que en unos instantes puede convertirse en una red que abarca el globo, es muy difícil imaginar un modelo de sociedad en el que no exista la escritura. Sin embargo, hasta los tiempos de Platón, los griegos no fueron conscientes de la nueva tecnología de la comunicación que suponía el uso de la escritura. Ong nos lo ha mostrado: *“Platón consideraba la escritura como una tecnología externa y ajena, lo mismo que muchas personas hoy en día piensan de la computadora. Puesto que en la actualidad ya hemos interiorizado la escritura de manera tan profunda y hecho de ella una parte tan importante de nosotros mismos, así como la época de Platón no la había asimilado aún plenamente (Havelock, 1963), nos parece difícil considerarla una tecnología, como por lo regular lo hacemos con la imprenta y la computadora. Sin embargo, la escritura (y particularmente la escritura alfabética) constituye una tecnología que necesita herramientas y otro equipo: estilos, pinceles o plumas; superficies cuidadosamente preparadas, como el papel, pieles de animales, tablas de madera; así como tintas o pinturas, y mucho más.(...) Por contraste con el habla natural, oral, la*

---

<sup>28</sup> ONG (1987) 18.



*escritura es completamente artificial. No hay maneras de escribir 'naturalmente'. El habla oral es del todo natural para los seres humanos en el sentido de que, en toda cultura, el que no esté fisiológica o psicológicamente afectado, aprende a hablar"*<sup>29</sup>.

Si corremos el riesgo de no entender del todo lo que significa la oralidad primaria, también es posible que imaginemos como primitiva la sociedad que no posee más que el lenguaje oral como medio de comunicación y formación de sus miembros. Pero debemos huir de esa tentación de identificar el mundo ágrafo con mundo bárbaro, pues como bien afirma Havelock, "*oralidad no es sinónimo de primitivismo, o – podríamos decir sin incurrir en excesiva simplificación – ser ágrafos en una sociedad ágrafa no equivale a ser analfabetos, en el sentido peyorativo que el término ha adquirido en el mundo alfabetizado"*<sup>30</sup>.

Finalmente, siguiendo las relevantes aportaciones de Havelock (200), Ong (1987) y Parry (1971), presento algunas consideraciones sobre la contraposición entre oralidad y escritura como formas educativas contrapuestas. La oralidad de la poesía, especialmente la de Homero, constituye el libro de texto de la educación ateniense y griega. Un libro de texto "oral", que se aprende y se conserva en la memoria, porque incluye toda la enciclopedia de las ciencias griegas, los usos y costumbres, las técnicas de construcción de naves y de estrategia militar y, sobre todo, las normas de la excelencia ética, los modelos de vida que los griegos no sólo han de memorizar, sino reproducir en la vida cotidiana, mediante un proceso de mimesis, de identificación de su alma con la de los héroes homéricos o con los protagonistas de las tragedias. Por eso crítica Platón, especialmente en el libro X de la *República*, esta forma de oralidad mimética que produce una enfermedad del alma, que sólo la medicina de la oralidad dialéctica de

---

<sup>29</sup> *Ib.*, 84.

<sup>30</sup> **HAVELOCK** (1996)13.

Sócrates puede curar<sup>31</sup>.

La oralidad poética va indisolublemente unida a la memoria, que es como el libro del alma en el que ha de guardarse la educación de los mayores. Por eso, la expresión poética, en tanto educación que ha de sobrevivir, ha de contener lo útil y valioso para la sociedad que ha de transmitirlo. Así lo asegura Havelock: *“Homero fue el principal aspirante al título de educador de Grecia. Platón no incluyó en su análisis las razones históricas de que así fuera. De modo que hemos tratado de recogerlas aquí, otorgando a Homero la consideración de representante de un tipo de poesía que tiene que darse en una cultura de comunicación oral, donde toda expresión ‘útil’ – histórica, técnica, moralmente útil –, para sobrevivir de forma más o menos normalizada, ha de asentarse en la memoria viviente de quienes integran el grupo cultural.”*<sup>32</sup>.

Esta memorización de las palabras aladas de los poetas, que vuelan tras su pronunciación, requiere una técnica de composición métrica que ha de ser rítmica, reiterativa y fácil de retener. Las dicciones formularias y los epítetos homéricos cumplen esa función nemotécnica, que delata, además, el origen oral de la tradición que ha conservado los relatos. Así lo explica Ong: *“El pensamiento extenso de bases orales, aunque no en verso formal, tiende a ser sumamente rítmico, pues el ritmo ayuda la memoria, incluso fisiológicamente... Entre los griegos de la antigüedad, Hesíodo, intermediario entre la Grecia homérica oral y el conocimiento griego plenamente desarrollado de la escritura, recitó material cuasi filosófico según los modelos formulaicos de verso que lo integraban en la cultura oral de la que él había surgido (Havelock, 1963, pp. 97-98, 294-301).”*<sup>33</sup>.

Por ello, Aquiles es siempre “el de pies ligeros”, Atenea, “la de ojos

---

<sup>31</sup> Un análisis de esta contraposición entre oralidad y escritura puede verse en **GARCÍA CASTILLO** (2004a).

<sup>32</sup> **HAVELOCK** (2002) 96.

<sup>33</sup> **ONG** (1987) 41.

de lechuza”, Hera, “de níveos brazos” y la Aurora, “la de rosáceos dedos”. Razones métricas, que permiten intercambiar epítetos y, sobre todo, razones nemotécnicas convierten al poeta en un demiurgo, un artesano que teje los versos con ritmo y armonía, para que queden para siempre grabados en la memoria de quien los recita en voz alta y sufre un proceso de mimetización con sus personajes y situaciones, en un proceso emotivo y mimético, tal como destaca Ong: “*La tradición popular oral prefiere, especialmente en el discurso formal, no al soldado, sino al valiente soldado; no a la princesa, sino a la hermosa princesa; no al roble, sino al fuerte roble. De esta manera, la expresión oral lleva una carga de epítetos y otro bagaje formulario que la alta escritura rechaza por pesada y tediosamente redundante, debido a su peso acumulativo (Ong, 197, p. 188-212)*”<sup>34</sup>.

Esta especie de salmodia, que constituye la estructura de la oralidad es la forma esencial en la que se transmiten los versos épicos, de los himnos órficos, de los oráculos inspirados, de la meloterapia pitagórica y de los ensalmos que producen una dulce afección en alma, curándola de toda enfermedad.

## SEGUNDA PARTE

Esta segunda parte, que se halla dividida en cinco capítulos, estudia la palabra en tanto que principio (*arkhé*) que gobierna la vida divina y humana. Puede ser expresada por boca del Soberano, ya sea Zeus o el rey entre los hombres (*ánax*), o bien inspirada por las musas en el canto de los poetas, especialmente Homero y Hesíodo, o bien la palabra del filósofo, que pretende introducir la racionalidad en el alma y en la polis y termina por convertirse en el *phármakon* que cura toda enfermedad del alma.

---

<sup>34</sup> *Ib.*, 45.

### **3. La palabra del Soberano**

La formación del hombre griego de la época clásica hunde sus raíces en diversas culturas milenarias que fijaron su residencia en Grecia, en sus islas y colonias, en dirección al Mediterráneo y hacia el Mar Negro y llegarán a constituir el mundo griego que adquiere una fisonomía muy delimitada desde Homero hasta Sócrates. Siguiendo el estudio de Vernant<sup>35</sup>, he llevado a cabo una reconstrucción de esta travesía desde la época arcaica hasta la invención de la polis, es decir, desde la primacía de la palabra del Soberano hasta el momento en que se establece la soberanía de la palabra como vínculo de unión de los ciudadanos. En otras palabras, para entender enteramente la formación de la Grecia clásica hay que explicar, como prefiere decirlo Vernant, las grandes líneas de la evolución desde la realeza micénica a la ciudad democrática, pues en ella puede percibirse el ocaso del mito y el advenimiento de la filosofía.

Este tránsito que va de los “siglos oscuros” – del XII al VIII a. C. – propicia la desaparición del *Ánax*, del Soberano micénico, cuyo poder supremo controla toda la vida social y prepara el camino para un nuevo escenario en el que la palabra, en su empleo profano, se convierte en discusión, argumentación contradictoria, y arma política por excelencia. Primero, la palabra de los mitos, vehículo de la oralidad, impondrá una mentalidad sagrada a los griegos, pero, más tarde, la creación y el uso generalizado de la escritura dará plena publicidad a todas las manifestaciones de la vida y, en los primeros escritos esenciales, las leyes, decretos y constituciones moldeará la actividad privada y pública de los ciudadanos.

---

<sup>35</sup> VERNANT (2010).

Indudablemente la escritura va unida al surgimiento de la polis. Estas dos instituciones puede decirse que nacieron de la imaginación del hombre griego unidas por un nudo o una argolla que las sujeta: la palabra. Y será la palabra la que, en forma de escritura hará sólidas, concretas y accesibles a todos, las leyes y reglas que funden la convivencia de los hombres en la polis. Y, con la palabra escrita, tras la educación de los poetas que encierran en sus palabras inspiradas y en sus relatos míticos una mentalidad sagrada y unos valores unidos a la visión antropológica de los dioses, nacerá también la búsqueda reflexiva y racional de la verdad y de la felicidad humana, que se manifiesta en los primeros escritos filosóficos de Anaximandro.

Todo comenzó en el período micénico. La vida social estaba centrada en torno al palacio, cuya función es religiosa, política, militar, administrativa y económica a la vez. El rey, el soberano, *ánax*, concentra y reúne en su persona todo el poder y los resortes de la soberanía. Y se sirve de sus escribas como de una clase profesional de funcionarios que son sus brazos administrativos y de control de la población sometida a la voluntad regia. Los mismos escribas son servidores del soberano, encargados de manifestar el poder absoluto del mando, *arkhé*, que se encarna en el Soberano.

El testimonio de las tablillas nos permite precisar el esquema de la corte y del palacio minoico. En la cima de la organización social el rey lleva el título de wa-na-ka, *ánax*. Su autoridad se ejerce sobre todos los ámbitos de la sociedad, ya que es el señor de la guerra y de las riquezas de todos. Pero, como destaca Vernant, “*el ánax gobierna también la vida religiosa: ordena con precisión su calendario, vela por la observancia del ritual y la celebración de las fiestas en honor de los distintos dioses. Fija los sacrificios, las oblaciones vegetales, las tasas de las ofrendas exigibles a*

*cada uno según su categoría*”<sup>36</sup>.

La persona del *ánax* es, como recogerá el mismo Homero en una expresión poética conservada durante siglos entre los griegos, el “pastor de hombres” o “pastor del pueblo”. Así lo afirma Detienne: “*En una sociedad que expresa la soberanía por medio de un vocabulario pastoral, el rey es el “pastor de hombres”. Su poder resplandece a través de su papel de detentador y distribuidor de las riquezas... Por su propia virtud, el rey favorece la fecundidad del suelo y de los rebaños y distribuye generosamente los bienes. La función del rey es ofrecer y disfrutar de las viandas*”<sup>37</sup>.

La palabra del Soberano es la ley, la norma sagrada que gobierna la vida, la hacienda y determina el curso de los acontecimientos de la sociedad. Es una palabra sagrada que contiene el saber de los dioses, la que conoce y domina a su voluntad la realidad primera, de la que procede el devenir del universo, el *arkhé*, que se convertirá en los primeros filósofos en el principio del que proviene la *physis*, es decir, el incesante brotar de las cosas, que no sólo reciben de él su ser y su sustento, sino que vuelven a él, en una eterna circularidad.

Pero, antes de que los presocráticos utilizaran ese término como la realidad primordial y generadora de todas las cosas, ya existía como una palabra, un saber, que encierra la virtud de un *phármakhon*, pues es la palabra que sustenta la vida de la sociedad, por el conocimiento universal, intemporal y ancestral que posee su dueño. El *ánax* posee el conocimiento secreto de los ciclos de la naturaleza, del paso regular de las estaciones, de las migraciones de los animales, del momento oportuno para arar la tierra, para plantar y para cosechar. Al soberano se le atribuye el poder de los magos, de los intérpretes de signos, de los astrólogos y de los expertos

---

<sup>36</sup> *Ib.* 29.

<sup>37</sup> DETIENNE (1988) 28.

agricultores, de los médicos y de los adivinos.

El *ánax* posee facultades superiores al resto de los mortales y saberes que presentan una extraordinaria dificultad. Conocer los ciclos naturales, saber interpretar los signos celestes, mediante la observación, escrutar el comportamiento de los animales y penetrar en las entrañas de la tierra para adivinar el nacimiento y el desarrollo regular de las plantas que exige una inteligencia singular. Dominar esos saberes requería muchos años de observación y muchos conocimientos conservados por una larga tradición, transmitida precisa y cuidadosamente por medio de la oralidad. Al menos así será en la época homérica.

Por eso su palabra es potente y eficaz, como un *phármakon* del que el pueblo recibía sustento para la vida y remedio para sus males. El *ánax* era, por tanto, señor del *arkhé*, entendido no sólo como mando y poder sobre los súbditos, sino como poseedor del conocimiento que da la vida y salva a los hombres que pastorea con su palabra. Una palabra que es la vida de los hombres. Una palabra que es verdadera, sagrada, divina, que todos han de seguir voluntariamente, ya los llame al combate, para defender la ciudad o conquistar territorios alejados. Por eso el *ánax* es el Soberano, el Padre y el Pastor de los hombres, porque ha recibido el legado de sus antepasados, que le ha hecho conocedor de los dioses y de la sabiduría divina. Por eso es el *ánax*, el Soberano, cuya palabra salvadora es la vida y el destino seguro de los hombres y contiene en sí el *arkhé*, el principio que da la vida y la sustenta.

Siguiendo la sugerencia de Detienne, en su análisis de la prehistoria de la verdad filosófica (*alétheia*), podríamos decir que la palabra del Soberano, como la del adivino y la del poeta contiene esa semilla de la verdad. Pues si la *alétheia* es lo no olvidado, lo desocultado, el Soberano lo recuerda todo, no olvida nada de cuanto sabían los antepasados y le han transmitido. Por ello, él es el señor de la verdad. La soberanía de la *alétheia* se encuentra

personificada en la palabra del *ánax*, que es la que hace justicia en el reino, porque es siempre una palabra verdadera, ya que el Soberano nunca se equivoca. Tal vez, alguna vez, puede perder la memoria. Y, si esto sucede, las consecuencias para el pueblo son desastrosas. Como ha señalado Detienne, *“cuando el rey olvida la justicia, cuando comete una falta ritual, la comunidad, automáticamente, se ve abrumada por las calamidades, el hambre, la esterilidad de las mujeres y los rebaños: el mundo vuelve al desorden, se entrega a la anarquía”*<sup>38</sup>.

Y esa verdad del Soberano se fija en la escritura del escriba, que es una figura esencial es esta jerarquía del poder palaciego y de la transmisión del saber regio. Como observa Vernant: *“Todo el sistema reposa sobre el empleo de la escritura y la constitución de archivos. Son los escribas cretenses, puestos al servicio de las dinastías micénicas, quienes, transformando la escritura lineal usada en el palacio de Cnosos (lineal A) a fin de adaptarla al dialecto de los nuevos señores (lineal B), les han aportado los medios de implantar en la Grecia continental los métodos administrativos propios de la economía palatina”*<sup>39</sup>.

El escriba era quien realizaba el registro de la producción agrícola, ganadera y de los bienes del Soberano, incluyendo los esclavos. Podemos decir que el escriba era el hombre de confianza del rey. Como apunta Vernant, *“por intermedio de los escribas, que constituyen una clase profesional enraizada en la tradición, merced a una jerarquía compleja de dignatarios de palacio y de inspectores reales, el rey controla y reglamenta minuciosamente todos los sectores de la vida económica, todos los dominios de la actividad social”*<sup>40</sup>.

El oficio de escriba, con sus técnicas de registro, era como un

---

<sup>38</sup> *Ib.* 29.

<sup>39</sup> VERNANT (2010) 36.

<sup>40</sup> *Ib.* 24.



conocimiento de carácter sagrado, un saber mágico, transmitido, de forma secreta y ritual, de padre a hijo, en una tradición familiar cuyo inicio se pierde en la noche de los tiempos. Su función era tan fundamental y especializada para el control y la seguridad del reino que un escriba acompañaba siempre a los ejércitos en sus expediciones y conquistas, con el fin de registrar los tributos de guerra, los impuestos que se aplicaban a los pueblos vencidos, así como otros datos de interés, como el censo hombres, mujeres, niños y esclavos del reino. Era, por tanto, el escriba, el señor de la palabra escrita, de los registros y la memoria numérica, un personaje de extraordinario valor en el modelo de la monarquía burocrática micénica.

Pero todo este mundo micénico del Soberano que ejerce el poder absoluto desaparece con la llegada de los dorios. Y, al caer el sistema micénico, el sistema palatino se derrumba por completo y jamás volverá a levantarse. El término *ánax* desaparece del vocabulario político y es reemplazado, en su empleo técnico, para designar el poder real, la palabra *basiléus* que, más que a una persona única, que concentre en sí todo el poder, designa, sobre todo usada en plural, una categoría de grandes y nobles personajes que se sitúan en la cúspide de la jerarquía social. El *basiléus* ostenta un poder local, más parecido al rey homérico que al soberano micénico. Es Vernant quien explica este carácter de precursor de los reyes homéricos con estas palabras: *“Es en este cuadro provincial donde aparece, inesperadamente, el personaje que lleva el título que normalmente hubiésemos traducido por rey, el pa-si-re-u, el basiléus homérico. No es precisamente el rey en su palacio, sino un simple señor, dueño de un dominio rural y vasallo del áanax... vemos al basiléus que vigila la distribución de las asignaciones en bronce destinadas a los herreros que, en su territorio, trabajan para el palacio. Y, naturalmente, él mismo contribuye, con otros ricos señores del lugar, según una cuota debidamente*

*fijada, a esos suministros de metal*<sup>41</sup>.

Una vez desaparecido el reinado del *ánax*, no se encuentran huellas ya de un control organizado por el rey, ni de un aparato administrativo como el micénico, ni de una clase como la de los escribas. La escritura misma desaparece, como arrastrada por el derrumbe de los palacios. Y, cuando los griegos vuelvan a descubrirla, a finales del siglo IX a. C., tomándola esta vez de los egipcios, no sólo será una escritura diferente, fonética, sino producto de una civilización radicalmente distinta. La escritura ya no será la especialidad exclusiva de una clase de escribas, sino el instrumento de una cultura común. Su significación social y psicológica se habrá transformado, porque no tendrá ya como finalidad la creación de archivos para uso del rey en el secreto de un palacio, sino que responderá a una función de publicidad, que permitirá divulgar y situar por igual ante los ojos los diversos aspectos de la vida social y política de los griegos.

#### **4. La palabra del Poeta**

En esa *edad media* que se sitúa entre la monarquía micénica y la aparición de la polis nació la cultura de los aedos en la oralidad griega, que transmite la genealogía de los dioses y los relatos de los héroes, por medio de los primeros poemas épicos de Grecia. En ese tiempo de tránsito hay tres nuevos personajes, herederos de la palabra del soberano, ahora ya fragmentada, que Jaeger denomina la *trinidad griega*, que revisten una importancia decisiva en la construcción de la cultura helénica y en la formación del hombre griego. Son el *Poeta*, el *hombre de Estado* y el *Sabio*. Así lo afirma Jaeger: “*Los hombres más significativos de Grecia se consideraron siempre al servicio de la comunidad lo que demuestra la*

---

<sup>41</sup> *Ib.* 33.

*íntima conexión que con ella tiene la vida espiritual y creadora. Algo análogo parece acontecer en los pueblos orientales y es natural que así sea en una ordenación de la vida estrictamente ligada a la religión. Pero los grandes hombres de Grecia no se manifiestan como profetas de Dios, sino como maestros independientes del pueblo y formadores de sus ideales. Incluso cuando hablan en forma de inspiración religiosa descansa ésta en el conocimiento y la formación personal. Pero por muy personal que esta obra del espíritu sea, en su forma y en sus propósitos, es considerada por sus autores, con un vigor inagotable, como una función social. La trinidad griega del Poeta, el hombre de Estado y el Sabio, encarna la más alta dirección de la nación”<sup>42</sup>.*

A pesar de la desaparición de la monarquía micénica, muchas historias antiguas, de los tiempos del *ánax* – señor de la verdad y poseedor del saber del universo – seguían siendo repetidas como referencia de aquellos saberes divinos del rey y eran contadas por los padres a los hijos, como formas de orientación y como puro entretenimiento. Estos relatos, cantados por los aedos, fueron asumiendo distintas versiones y caracteres propios de cada lugar, manteniendo un fondo común como norma. Eran relatos de tiempos pasados, tiempos sagrados en los que los dioses convivían con los hombres y se ocupaban, cada uno según su función, en preservar el bien común, la supervivencia de todos, el equilibrio de la comunidad.

En este momento de transición destaca la figura del aedo, primero, y del propio poeta, rapsoda (“*cosedor de cantos*”), después. El aedo, cantor popular, es el que más historia conoce de memoria y el que mejor sabe transmitir las oralmente, captando la atención del oyente, mediante bellas imágenes y elocuentes gestos. Los aedos relataban guerras, conflictos, pasiones, traiciones, luchas por el poder y muchas más situaciones en las

---

<sup>42</sup> **JAEGER** (2003) 17.

que intervenían dioses, héroes y hombres. Y, por más diferentes que fuesen las formas en que cada uno cantaba y contaba los sucesos, siempre traslucían una sabiduría común en todas las versiones: una reflexión sobre los comportamientos y actitudes que el hombre debería asumir, individual y socialmente, tanto en los ritos, como en las costumbres y valores de la comunidad.

En este sentido, el mundo griego pre-alfabético fue capaz de crear un rico lenguaje simbólico con caracteres singulares, que conformaría su universo mítico transmitido por la *palabra del Poeta*, como principal instrumento formativo del hombre griego. El mundo de los mitos había de cumplir una importante función educativa y social en el fortalecimiento de una forma de vida y en la consolidación de un modelo mental que terminaría en la formación de una unidad cultural.

En ese nuevo momento la *palabra del Poeta* asumirá una parte de la soberanía concentrada en el *ánax*, especialmente en el ámbito de la religiosidad. En un mundo en que todo es sagrado, los poetas serán reconocidos como intérpretes de lo divino, como especialistas de lo sagrado. Ellos se convierten en los nuevos educadores de Grecia. Como señala Mircea Eliade: “*La cultura se constituye y se renueva gracias a las experiencias creadoras de algunos individuos. Mas como la cultura arcaica gravita en torno a los mitos, y como éstos son continuamente reinterpretados por los especialistas de lo sagrado, la sociedad en su conjunto es guiada hacia los valores y las significaciones descubiertas y difundidas por esos pocos individuos. En este sentido, el mito ayuda al hombre a traspasar sus propios límites y condicionamientos y le incita a elevarse a ‘donde están los antepasados’*”<sup>43</sup>.

La *palabra del Poeta* pasa a ser identificada como mensajera de la

---

<sup>43</sup> ELIADE (1968) 129.

verdad divina, envuelta en símbolos que necesitan ser desvelados para descubrir tras el velo poético el *arkhé* de los dioses. Pero, al contrario que al Soberano, la palabra no le pertenece al poeta. Por su boca hablan las Musas, hijas de la Memoria (*Mnemósyne*). Esas son las dos potencias divinas que se manifiestan en las palabras poéticas: una palabra musical y rítmica, por venir de las Musas, y una palabra en la que afloran los recuerdos de tiempos prestigiosos y esenciales en que los dioses se comunicaban con los hombres para traerles su mensaje salvador. Así se transforma la palabra poética en un *phármakon* de la memoria y la vulnerabilidad de los mortales.

Y es también una palabra originaria, como le gusta llamarla a Heidegger, pues el lenguaje de los mitos habla del principio del que brotan los dioses y los hombres, del *arkhé* que da sentido al mundo, estableciendo en él un orden jerárquico de fuerzas y potencias que lo gobiernan.

El poeta no es un soberano, pero sí lo es su palabra inspirada, por eso en ella reside la verdad, que instruye a los hombres y les inculca un camino recto, moral, dirigido a alcanzar una vida feliz en la medida en que un mortal puede alcanzarla. Así lo entendieron los griegos, desde Jenófanes hasta Platón, que reconocen a Homero como el primer educador de Grecia. Jenófanes reconoce que “*desde la antigüedad todos han aprendido en Homero*”<sup>44</sup> y Platón, en su libro X de la *República*, expulsa al príncipe de los poetas de su programa educativo del ciudadano de la nueva polis que funda Sócrates, con sus palabras, sólo porque cree que fue el gran educador de Grecia, pero su modelo educativa no es válido para la nueva ciudad. Havelock así lo interpreta: “*Lo que se está juzgando es la tradición griega y sus sistema educativo. Las principales autoridades que se citan en apoyo de este tipo de moral entre dos luces son los poetas. Sale a relucir el nombre de Homero y el de Hesíodo... Lo que se pone en cuestión es la tradición griega*

---

<sup>44</sup> JENÓFANES (DK 21 B 10).

*en sí, sin olvidar los cimientos sobre los que se levanta. Para esta tradición es fundamental la condición y calidad de la enseñanza griega. Sea cual sea, el proceso por el que se forman las mentes y actitudes de los jóvenes constituye el intrínquis del problema platónico. Y en alguna parte de este punto central se hallan, a su vez, los poetas”<sup>45</sup>.*

Este rechazo platónico de la formación que producen los poetas se debe, sin duda, a que la poesía no era considerada, como en la sociedad moderna, un arte o un espectáculo, ni siquiera una creación estética esencial, sino el principal instrumento de comunicación y de formación social, ética y política. La poesía lo era todo, porque en los versos de los poetas, en cuyo aprendizaje de memoria consistía la educación aristocrática hasta el siglo IV a. C., se hallaba la forma de vida de incontables generaciones de griegos, que era preciso conservar y transmitir a la posteridad. De ahí, la importancia de ese soporte oral y rítmico, que son los versos, llenos de reiteraciones y dicciones formularias, que permiten una más fácil memorización.

La poesía era, como afirma el profesor García Castillo, *“el libro de texto de Grecia hasta la aparición y difusión de los libros escritos, porque contiene la enciclopedia del saber ético y político fundamental... El poeta es fuente, por un lado, de información esencial y, por otro, de formación moral, también esencial. Históricamente hablando, su predicamento se extiende incluso a la transmisión de enseñanzas técnicas. Es como si Platón esperase que la poesía desempeñara todas las funciones que nosotros dejamos, por una parte, para la enseñanza religiosa o la formación moral, y, por otra, para los libros de texto, los manuales y las historias, las enciclopedias y las obras de referencia”<sup>46</sup>.*

Como reconoce con rotundidad Jaeger: *“Homero, y con él todos los grandes poetas de Grecia, debe ser considerado, no como simple objeto de*

---

<sup>45</sup> HAVELOCK (2002) 26 – 27.

<sup>46</sup> GARCÍA CASTILLO (2004a) 398-399.

*la historia formal de la literatura, sino como el primero y mayor creador y modelador de la humanidad griega*<sup>47</sup>.

## **5. Homero y Hesíodo**

Por la importancia que merecen en la historia de la formación del hombre griego, en este recorrido por la historia de la palabra terapéutica, educativa y curativa, le dedico un capítulo a las palabras de los dos primeros poetas griegos, con el fin de clarificar la influencia en la cultura helénica de sus modelos no sólo formativos, sino éticos y políticos.

En este sentido analizo la *areté* de los héroes homéricos y su perfil aristocrático, en su persecución de la gloria y la fama más que la propia vida. Igualmente analizo el sentido de la genealogía de los dioses narrada por Hesíodo y la importancia que en ella reviste Mnemósyne, madre de las Musas, destacando el paradigma de la armonía divina como expresión del orden del cosmos, que servirá de inspiración a los legisladores y políticos en su organización de la polis.

Homero es el gran cantor de los héroes griegos. Ellos simbolizan, tras los dioses, el primer modelo de hombre, cuya *areté* es la valentía, el coraje en la batalla y la defensa de los ideales de su pequeña comunidad. Y éste es el primer paradigma educativo, que Homero transmite a los griegos, que mirarán siempre asombrados a Aquiles, a Héctor, a Agamenón o a Paris, héroes diferentes que dan vida al primer poema escrito de la literatura occidental. Como ha destacado Jaeger: *“El tema esencial de la historia de la formación griega es más bien el concepto de areté, que se remonta a los tiempos más antiguos. El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra ‘virtud’ en su acepción no atenuada por el uso*

---

<sup>47</sup> JAEGER (2003) 62.

*puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. Este hecho nos explica de un modo suficiente dónde hay que buscar su origen. Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la areté se concentra el ideal educador de este período en su forma más pura*<sup>48</sup>.

Se trata, por tanto, de una *areté* aristocrática, que se sustenta en un *arkhé* que ya no tiene su fuente exclusiva en el mundo divino, ni es fruto de una tradición que ha observado las potencias divinas primordiales y sus ciclos constantes. Sino que proviene de un mundo antiguo de nobleza y prestigio, más poético que real, que coincidiría en el tiempo con el gobierno del *ánax*.

Homero, por medio de su palabra poética, que exalta la nobleza y valentía de los héroes, presenta un nuevo *phármakon* para una vida en comunidad en un tiempo en que la sociedad griega salía de la larga noche que los historiadores llaman el *Período Oscuro*. Ahora el saber ya no se identifica con una visión de lo sagrado, sino que en cierto modo se humaniza, pues, aunque los dioses siguen manejando los hilos de la vida humana, hay un mundo de relaciones interpersonales en las que los héroes toman la iniciativa. Los dioses se han alejado un poco del horizonte de la vida aristocrática de los héroes, dando lugar a un modelo aristocrático y heroico de la *areté*.

En la *Ilíada*, que recoge la tradición de los cantos heroicos que los aedos han conservado, percibimos una nobleza ideal, representada por figuras de héroes dotados de portentosas capacidades físicas muy superiores a las del hombre común y unas pasiones exacerbadas. En cambio, en la

---

<sup>48</sup> *Ib.*, 25.



*Odisea*, hasta los mismos héroes son más humanos y las situaciones, con algunas excepciones propias de la literatura de ficción, son más realistas, más vitales y los héroes se hallan más cercanos a los sencillos mortales. Pero, de cualquier modo, ambos poemas representan la primera forma de educación de los griegos, en la que destacan ciertas cualidades morales y sociales que, aun siendo propias de una sociedad guerrera y heroica, dejarán su huella en la vida futura de los descendientes helenos.

Hesíodo es el cantor de los dioses. Sus poemas relatan su genealogía, sus amores y conflictos y cómo la antigua sociedad jerarquizada de los palacios micénicos se halla también en el Olimpo. El universo de los dioses es también un cosmos, pero en él hay un *ánax*, que alcanza la realeza entre los dioses y se convierte en “padre de los dioses y de los hombres”. Y, como resultado de una larga lucha, el orden se impone en el caos inicial del que proviene todo. Podemos decir también que Hesíodo no sólo mira al pasado y reconstruye el orden y la jerarquía de los palacios micénicos, sino que inaugura un modelo de consecución y distribución del poder que será imitado por los gobernantes de la futura polis, pues en la palabra de Hesíodo, concretamente en su *Teogonía*, Zeus pone orden en el caos que imperaba en el Olimpo y en el mundo, como modelo de *phármakon* para los legisladores futuros.

Después de invocar a las Musas que, con sus himnos alegran el inmenso corazón de Zeus, cantando con agradables palabras el presente, el futuro y el pasado, Hesíodo relata cómo el padre de los dioses y los hombres crea un formidable equilibrio y una correlación de fuerzas entre los dioses gracias a su armónico gobierno. Él, con su inigualable astucia (*Métis*) sabe persuadir a otras divinidades y titanes para que le ayuden a establecer ese orden universal, en el que cada dios tiene su territorio y ejerce su influencia. Ese principio, ese aparecer de las primeras potencias, de las divinidades primordiales, Urano y Gea, Caos y Eros, le sirve al poeta para simbolizar la

creación del mundo, para contar cómo fue su *arkhé*. Esa situación primordial fue, como comenta Mircea Eliade, “*aquella en que los dioses y los antepasados míticos estaban presentes, estaban en trance de crear el Mundo, de organizarlo o de revelar a los humanos los fundamentos de la civilización. Esta ‘situación primordial’ no es de orden histórico, no se puede calcular cronológicamente; se trata de una anterioridad mítica, del tiempo de ‘origen’, de lo que aconteció ‘al comienzo’, in principio*”<sup>49</sup>.

Y, por tanto, la *palabra del Poeta* relata el proceso divino de surgimiento del mundo. Tanto los sentimientos humanos, como los elementos de la naturaleza, todos son identificados como potencias divinas, dioses soberanos o manifestaciones de los mismos. La narración de Hesíodo muestra las representaciones de fuerzas y las potencias que inicialmente aparecen y se desenvuelven en el mundo. Ese universo simbólico, que llamamos mítico, cantado por el aedo, formaba el más bello y elaborado conjunto de saberes, conocimientos y referencias que, por medio de la *palabra del Poeta*, era transmitido a los pueblos de la Hélade, como forma de enseñanza sobre la relación de los hombres con la naturaleza, con los dioses y entre los mismos seres humanos. Todo ello se manifiesta como forma de lo sagrado que el poeta revela simbólicamente a los hombres.

Así, al menos, lo entiende Mircea Eliade cuando comenta que “*el hombre occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los arboles... no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el*

---

<sup>49</sup> ELIADE (1981) 69.

*hecho de ‘mostrar’ algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado”*<sup>50</sup>.

Era esa experiencia de organización de las fuerzas y potencias que daban sustentación al cosmos lo que el poeta transmitía como referencia y ejemplo que los hombres debían observar para aplicarla en la conducción de sus propias vidas. Por ello, la *palabra del Poeta* es un *phármakon* que pretende introducir la armonía y el equilibrio del cosmos en la propia alma del oyente.

He destacado también lo que llamo la *acción política* de Zeus, pues como relata la *Teogonía*, el padre de los dioses y de los hombres tiene una capacidad y una maestría sin igual para organizar las fuerzas ante adversarios de igual potencia, liderando su propio bando con habilidad y conquistando el poder, mediante la persuasión y las promesas, como anticipo de las democracias modernas. Así puede interpretarse la estrategia que diseña, en colaboración con su madre, para hacer que Cronos vomite la piedra indigesta que éste engulló creyendo que era el mismo Zeus. Con ellos consigue además que Cronos vomite también a los demás hermanos de Zeus que se había tragado con anterioridad. Todo un ejemplo de estrategia política para conquistar el poder de forma colaborativa. Y lo mismo puede decirse de la liberación de los Cíclopes o de los Hecatonquiros, los cuales, en agradecimiento a su liberador, se convierten en sus colaboradores para dar a su poder una fuerza sobrenatural.

Zeus, gracias a su habilidad política práctica, se convierte en el más poderoso de los dioses y en el líder de una revolución en un mundo desorganizado. Gracias a ello, finalmente alcanza la cúspide del poder y lo administra con sabiduría. Es algo que tiene también su reflejo en la política actual: hay un grupo para conquistar el poder y otro para administrarlo. Eso significa ser consciente de la división de papeles, funciones y habilidades y

---

<sup>50</sup> *Ib.*, 15.

de las limitaciones de los “compañeros de batalla”. Y, en las palabras de Hesíodo y de Homero, Zeus es un ejemplo de esta visión política.

En las palabras de Homero y Hesíodo se reúne toda la tradición religiosa arcaica, que los aedos y rapsodas cantaron por los pueblos griegos y ellos recogieron de forma rítmica y simbólica para que no fuera olvidada jamás. Muchas de las divinidades son las mismas de la época micénica, que sobrevivieron en varias regiones de la Hélade por medio de relatos, costumbres y tradiciones. Como señalan, tanto Vernant como Detienne, el politeísmo griego no se asienta en una revelación. Su fundamento está en una verdad y en un saber natural cuyos principios van siendo transmitidos por generaciones a través de costumbres y tradiciones ancestrales que se denominan en griego con el mismo nombre que tendrán las leyes, son *nómoi*, pues las leyes no son otra cosa que un conjunto de costumbres que han cristalizado en la práctica de una comunidad y se han aceptado como algo que se repite ritualmente y se establece como norma para futuras generaciones.

Para el griego arcaico, los relatos míticos formaban parte del saber necesario para la propia supervivencia. Los dioses son las fuerzas, las potencias que sustentan el mundo, que favorecen su equilibrio en beneficio del propio hombre, por eso son lo divino. Mas no son fuerzas naturales, sino, según la interpretación de Vernant<sup>51</sup>, potencias psicológicas, éticas e institucionales.

En aquel modelo social los hombres se sentían parte del cosmos, parte del mismo mundo que habitaban los dioses, aunque viviesen en planos distintos – los hombres aquí abajo y los dioses en lo alto del Olimpo. Pero, el mundo en que el hombre se hallaba estaba *lleno de dioses*, como más tarde habría de decir Tales de Mileto. Por tanto, los griegos no separaban el

---

<sup>51</sup> VERNANT (2006) 6.

mundo en dos, como si uno fuese natural y otro sobrenatural.

En este sentido, como señala Mircea Eliade, la diferencia básica entre el modelo mental del hombre arcaico y el hombre moderno, “*se encuentra en el hecho de que el primero se halla indisolublemente vinculado al Cosmos y a sus ritmos cósmicos, mientras que el segundo insiste en vincularse sólo con la historia. Pero, para el hombre de las sociedades arcaicas, el Cosmos también tiene una ‘historia’, aunque sólo se le considere una creación de los dioses... No obstante, esa ‘historia’ del Cosmos y de la sociedad humana es una ‘historia sagrada’, preservada y transmitida por medio de los mitos*”<sup>52</sup>.

Toda esa tradición, todo ese conocimiento de la existencia, todo ese saber legitimado por la vida cotidiana, fue conservado y transmitido por la *palabra del Poeta*. A través de sus relatos, acompañados de hermosas imágenes y ritmo musical, pero cuyo recurso principal era la palabra, el Poeta cuenta la historia del mundo y transmite enseñanzas y experiencias sobre varios aspectos de la vida, contando luchas, acuerdos, aventuras y conflictos familiares que, en su esencia, son relatos del *arkhé* de las fuerzas en el universo divino.

La educación por medio de los mitos tenía como objetivo penetrar en la intimidad de la conciencia del hombre griego, moldeándolo para que se dejase guiar por la ley divina, universal, que rige el cosmos. Esa educación no tomaba como modelo a ninguna divinidad concreta, no era ideológica, ni científica, ni siquiera religiosa, en el sentido de que no estaba formada por un conjunto de creencias dogmáticas como las de las religiones monoteístas. Lo que pretendía era inculcar un modelo de hombre apto para la vida en comunidad, en armonía con el *arkhé* divino.

Como observa Vernant, “*gracias a la voz de los poetas el mundo de*

---

<sup>52</sup> ELIADE (2001) 11.

*los dioses, en su distancia y extrañeza, es presentado a los humanos, en narraciones que ponen en escena potencias del más allá, revistiéndolas de una forma familiar, accesible a la inteligencia... No se trata, para los oyentes, de un simple divertimento personal, de un lujo reservado a una élite erudita, sino de una verdadera institución que sirve de memoria social, de instrumento de conservación y comunicación del saber, cuyo papel es decisivo”<sup>53</sup>.*

El poeta proyecta, en el efímero y pasajero mundo de los hombres, el eterno e inefable mundo divino, mostrando el funcionamiento de la esencia de lo real, de las potencias inmortales, para que los hombres, simples mortales, pudiesen verse reflejados en ellas y así lograr una vida razonablemente feliz.

En este sentido de presentar un modelo divino trasladable al mundo de los mortales, he pretendido mostrar que en la poesía de Homero y Hesíodo, tal como señala García Castillo<sup>54</sup>, se percibe una lucha constante por la justicia como remedio de todas las desgracias. Con ello se inicia una tradición que continuarán, entre otros, Solón, Esquilo y los filósofos posteriores.

Homero prefiere los términos *thémis* y *themistés* para referirse a la administración de justicia que ejercen los reyes, siguiendo la autoridad de la costumbre y de la tradición oral. Las normas que la sociedad ha ido adoptando en su práctica judicial, sin codificación legal alguna, se convierten en leyes que el rey aplica por el poder recibido de Zeus que entrega los reyes el cetro, junto con las leyes. Hay una concepción de la justicia humana por analogía con la justicia del Olimpo. Es decir, que Zeus es el modelo celeste del juez humano, que es el rey, siendo la justicia divina el fundamento de la justicia terrenal.

---

<sup>53</sup> VERNANT (2006) 16.

<sup>54</sup> GARCÍA CASTILLO (2006a) 352-358.

Homero consideraba, pues, el derecho como el fundamento de la autoridad real y de la vida de los dioses. Seguramente el mejor ejemplo de esta práctica jurídica de la sociedad homérica lo encontramos en la descripción del escudo de Aquiles, decorado con escenas que representaban la vida entera de la ciudad. Allí se muestra ante nosotros la ciudad en la guerra y en la paz.

Hesíodo encumbra a Zeus como garante de la justicia tanto divina como cósmica y humana. Pero ofrece un concepto de justicia diferente del de Homero. *Themis*, hija del Cielo y de la Tierra, se une a Zeus y da a luz a las hijas: *Eunomía*, *Díke* y *Eirene*. La justicia, ahora denominada *Díke*, es así entendida como fruto del orden divino, representado por Zeus, y las leyes, que simboliza *Thémis*. La justicia es, por tanto, una idea reguladora de la vida política y social humana, junto con el buen gobierno, *Eunomía*, y la paz, *Eirene*<sup>55</sup>.

En *Los Trabajos y los Días* hay una visión mucho más personal de la justicia. El fraude cometido por Perses, hermano de Hesíodo, al apropiarse una parte de la herencia de su padre que no le correspondía, le mueve a Hesíodo a invocar la ayuda de Zeus para que castigue la insolencia de Perses y restablezca la justicia. Según el poeta de Beocia, “*cuando Díke es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. Aquélla va detrás quejándose de la ciudad y de las costumbres de sus gentes, envuelta en niebla, y causando mal a los hombres que la rechazan y no la distribuyen con equidad*”<sup>56</sup>.

La justicia va unida en este poema al trabajo, porque lo justo es que cada uno posea aquello que ha conseguido mediante su propio esfuerzo. Y Hesíodo le explica a su hermano Perses ese fundamento ético y jurídico que

---

<sup>55</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 901-906.

<sup>56</sup> HESÍODO, *Los Trabajos y los Días*, 219-224.

ha de presidir las relaciones humanas. E igualmente Hesíodo advierte a los reyes, administradores de justicia, que han de dictar sentencias acordes con el designio justo de Zeus. La expresión de este nuevo rostro de Zeus, que es la encarnación divina de la majestad de la justicia, es ahora, la hija de Zeus y *Thémis*, la cual, sentada junto al trono de su padre, le refiere los actos de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda<sup>57</sup>.

Podemos decir que, con Hesíodo, la justicia recibe por primera vez su lugar definitivo y dominante en el orden divino de las cosas. Pero, lo que es más importante, Hesíodo, al sustituir *thémis* por *díke*, sitúa la justicia en el horizonte de la vida humana. Según esta visión hesiódica, el hombre ocupa el lugar más destacado en la jerarquía de los seres, siendo superior a todas las demás criaturas, por la práctica de la justicia. Si Zeus ordenó que los animales, los peces y los pájaros, se devorasen entre sí, en estado permanente de guerra, en cambio, entregó al hombre el don de practicar el derecho y la justicia, *Díke*, como bien supremo de su vida. Así lo leemos en sus versos:

“Escucha la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia. Pues Zeus ordenó que los peces, las fieras y los pájaros se devorasen unos a otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es un mucho mejor”<sup>58</sup>.

Este mundo divino, que los poetas épicos trasladan a la conciencia del hombre helénico, adquiere pleno sentido en las leyes y decretos de los legisladores y políticos que sitaurán la palabra en el centro de la vida ciudadana, convirtiéndola también en *phármakon*, no ya de la memoria y de la armonía divina, sino de la vida social y política.

---

<sup>57</sup> *Ib.*, 256-265.

<sup>58</sup> *Ib.*, 276-286.



## 6. La palabra del Hombre de Estado

Hesíodo, que vive entre los siglos VIII y VII a. C., es testigo de las grandes transformaciones políticas, sociales y económicas que hicieron posible el nacimiento de la polis en Grecia. La antigua sociedad tribal y monárquica cede el paso a la mayor invención de los griegos: la polis. Un marco de convivencia, limitado y pequeño, que nace de la escasez, de una tierra fragmentada por el mar y del permanente ideal griego de la medida como lo mejor. Frente a otros pueblos, más preocupados por el comercio o la utilidad, el pueblo griego supo idear una forma de vida civilizada, que no llegó a realizarse del todo entre ellos, aunque constituyó su más permanente aspiración.

La polis es la más genuina expresión de la tendencia constante de los griegos a la vida en comunidad. Las familias griegas, vinculadas por algún antepasado común y por cultos religiosos compartidos, aunque sin dogmas ni castas sacerdotales, que formaban las *gene*, se unían para formar hermandades o *fratrías*, de las que surgían las *tribus*, el *demos* y finalmente la polis, como comunidad de comunidades más pequeñas. Esta gradación de comunidades muestra que los griegos concebían la vida como una actividad siempre en comunidad, en la que se da una participación directa y personal. Éste es el modo de vida del que los griegos se sintieron orgullosos y por el que lucharon contra otros pueblos.

Su nacimiento fue posible por algunas transformaciones fundamentales como el uso de la moneda o la adopción de la escritura alfabética, pero sobre todo por el abandono del modelo monárquico micénico y la evolución de la sociedad aristocrática y heroica para establecer un nuevo marco de convivencia, en el que las vinculaciones familiares y de culto dieron lugar a esa vida en pequeñas comunidades, en las que el *basiléus* es la misma palabra.

Los gobernantes, los *arkhoi*, son los herederos del *arkhé* del *ánax*, que ya no detenta el mando, ya que en una genuina polis el *arkhós*, el portador de la soberanía, de la *arkhé*, será el *logos*, la palabra.

He dedicado unas páginas a describir cada una de estas pequeñas células que integran la polis y que son su fundamento en el tiempo y en el espacio. Pero, ahora, quisiera simplemente resaltar algunos aspectos que considero esenciales en la evolución de la palabra terapéutica que, tras la palabra de los poetas, encuentra una nueva manifestación en la que Jaeger denomina “Palabra del Hombre de Estado”.

A pesar de la diversidad de modelos de polis, hay algo esencial que comparten todas ellas, como ha puesto de manifiesto Vernant: *“El sistema de la polis implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos de poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y dominación sobre los demás. Este poder de la palabra – del cual los griegos harán una divinidad: Peitho, la fuerza de la persuasión – recuerda la eficacia de las expresiones y las fórmulas en ciertos rituales religiosos o el valor atribuido a los ‘dichos’ del rey cuando soberanamente pronuncia la Themis; sin embargo, en realidad se trata de algo enteramente distinto”*<sup>59</sup>.

No obstante, existe un punto de continuidad entre el mundo de Homero y Hesíodo y la aparición de la polis. La *palabra del Poeta* halla su prolongación en la *palabra del Hombre de Estado*, porque en ambas se mantiene el convencimiento de que la justicia, como habían afirmado ya Hesíodo y se presiente en Homero, es el fundamento de la vida humana, que ha de reflejar el orden y la armonía del mundo divino y del cosmos.

Como muestra de esta continuidad en la preocupación por la justicia y

---

<sup>59</sup> VERNANT (2010) 54.

su expresión en los textos políticos he descrito a grandes rasgos la evolución de las palabras de los políticos de Atenas, hombres de Estado como Dracon, Solón, Pisístrato, Clístenes y Pericles, siguiendo la minuciosa reconstrucción de los cambios legislativos que Aristóteles realiza en *La constitución de los atenienses*.

Tal vez fue Dracon el primer gran hombre de Estado que, con sus palabras legislativas y legales, transformó la convivencia en Atenas. Según dice Aristóteles, “*los magistrados se elegían entre las familias ricas y de la nobleza, y al principio tenían carácter vitalicio, y más tarde su mandato duraba un período de diez años*”<sup>60</sup>. Las leyes de Dracon, a pesar de su fama de excesivamente estrictas, dieron algunos pasos firmes hacia la democratización de Atenas, pues fue quien, hacia el año 621 a. C., concedió el derecho de ciudadanía a los hoplitas (4, 1), es decir, a los que no tenían un caballo, estableciendo también la elección de los arcontes, tesoreros y generales (4, 2) y determinando que el Consejo lo formaran cuatrocientos un ciudadanos, elegidos por sorteo (4, 3), con el fin de que todos tuvieran igualdad de oportunidades para participar en sus decisiones. El Consejo del Areópago era el guardián de las leyes y vigilaba la actuación de los magistrados para que observaran rigurosamente su cumplimiento (4, 4).

En estas palabras de Dracon se encuentran los primeros pasos hacia un sistema de garantías personales y judiciales, produciéndose asimismo un primer intento de eliminar las diferencias entre los ciudadanos por razón de la riqueza. Son, pues, palabras que traen el equilibrio, que reparan la injusta distribución del poder y de la riqueza y, por tanto, son un verdadero *phármakon* para la ciudad.

Seguramente nadie como Jaeger ha destacado la importancia de Solón en esta progresiva acuñación de las palabras jurídicas griega. Jaeger señala

---

<sup>60</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 3,1.

que Solón es el autor que mejor recoge la preocupación por este nuevo *éthos*<sup>61</sup>. Según nos cuenta Aristóteles, en *La Constitución de los Atenienses*<sup>62</sup>, a principios del siglo VI, en el año 594, como se mantenía la discordia entre las clases sociales y la mayoría era esclava, el pueblo se levantó contra los nobles y recurrió a Solón para alcanzar la paz y la armonía entre los ciudadanos, pues ya en sus versos había mostrado esa inclinación por la justa medida. Solón, en su elegía política *Nuestra Ciudad*, describe ese clima de desasosiego social producido por el incumplimiento de la justicia por parte de algunos políticos más atentos a su provecho personal que al bien común. Pero *Dike* no les pierde de vista, aunque esté callada, y les pedirá cuentas. Pero no lo hará castigando a los hombres con tormentas, malas cosechas, guerras, incendios y naufragios, como profetizaba Hesíodo, sino que la justicia reside ahora en el interior de la comunidad política y su violación provoca lucha de partidos, conjuras, asesinatos, guerra civil. En cambio, las recompensas con que favorece a la ciudad son la concordia, la paz, la prosperidad, el buen orden. La justicia no es ya un deseo utópico, como profetizaba Hesíodo, sino una experiencia de la vida humana.

La primitiva idea griega de la justicia, como gobierno del mundo y aceptación de la voluntad de Zeus, la justicia cósmica, que se transformó en una aspiración de la vida humana, alcanzable mediante el trabajo y el esfuerzo de los ciudadanos, adquiere en las palabras terapéuticas de Solón el significado de una concordia real y necesaria para la vida en paz de la propia ciudad.

Él mismo canta en sus versos cómo buscó con sus reformas legislativas la armonía de los ciudadanos. Por ello, tuvo que abandonar

---

<sup>61</sup> Véase el capítulo “Solón: principio de la formación política griega”, en **JAEGER** (2003) 137-149.

<sup>62</sup> **ARISTÓTELES**, *La Constitución de los Atenienses*, 7,1 ss.

Atenas por no ceder a las presiones de los nobles ni del pueblo, que esperaban que se inclinara hacia alguno de los dos bandos en la interpretación de las leyes. Pero prefirió marcharse, dice Aristóteles, antes que convertirse en tirano<sup>63</sup>.

Bellamente expresan su noble decisión algunos de sus poemas, que nos transcribe Aristóteles. Así vemos en estos versos cómo actuó con ecuanimidad hacia el pueblo y los nobles, manteniéndose justo con ambos: “Al pueblo di tanto honor cuanto le basta,/ sin nada quitarle de su dignidad, ni añadirle;/ los que tenían la fuerza y eran sobresalientes en riquezas,/ de éstos también cuidé para que nada vergonzoso sufrieran./ Y me mantuve firme, levantando fuerte escudo ante ambos bandos,/y no dejé ganar sin justicia a ninguno<sup>64</sup>.

Solón, en sus versos y en sus leyes, buscó siempre la justicia, el equilibrio de los intereses de los ciudadanos y su proporcionada participación en las decisiones políticas y judiciales. En sus palabras se manifiesta la permanente preocupación griega por la medida y la equidad. Tal vez por ello afirma Vernant que “*con Solón, Díke y Sophrosyne, bajadas del cielo a la tierra, se instalan en el ágora. Lo que quiere decir que ellas mismas en adelante tendrán rendir cuentas. Ciertamente es que los griegos continuarán invocándolas; pero no dejarán por ello de someterlas a discusión*”<sup>65</sup>.

Diez años más tarde de la marcha de Solón, tras un nuevo enfrentamiento entre los grupos que conformaban la polis, Atenas viviría un largo período de tiranía, iniciado por Pisístrato. No obstante, la tiranía, en este momento de la historia de Atenas, no tiene las connotaciones que la palabra adquirió posteriormente, sino que era una especie de monarca, sin

---

<sup>63</sup> *Ib.*, 12, 1.

<sup>64</sup> *Ib.*, 11, 2.

<sup>65</sup> VERNANT (2010) 92.

demasiada fiereza ni crueldad. Así lo matiza Petrie: *“El ‘tirano’ era un nuevo aspecto del monarca; generalmente se trata de un noble que, apoyándose en las masas, derriba a la aristocracia dominante y empuña por sí las riendas del gobierno. El tirano no era necesariamente cruel ni opresor: muchos fueron en verdad benéficos y grandes patronos de las artes y las letras”*<sup>66</sup>.

A juicio de Aristóteles, Pisístrato, que gobernó Atenas durante casi cuarenta años, fue más bien un gobernante moderado a pesar de su denominación de tirano. Así lo afirma: *“Pisístrato gobernó, como ya he dicho, de forma moderada, de manera más tolerante que tiránica. En general era humanitario, de buen talante y comprensivo con los pobres, a los que daba prestamos para que pudieran trabajar, de suerte que pudieran subsistir cultivando la tierra”*<sup>67</sup>.

Pisístrato aparece en algunas listas de los Siete Sabios y se le atribuye la compilación de los poemas homéricos. Afirmaba que era descendiente de los reyes homéricos y pretendía convertir su gobierno en la época gloriosa de Cronos. Pero su carácter de “tirano” hizo que se enfrentaran a él muchos adversarios políticos, entre ellos el mismo Solón. Pero, según el testimonio de Diógenes Laercio, Pisístrato fue moderado y trató a Solón con generosidad a pesar de que éste intentó derrocarlo. Y Solón mismo lo reconoce, aunque muestra sus dudas sobre el valor de la tiranía, prefiriendo siempre vivir en una democracia.

Sea como quiera, los hombres de Estado, cuya actividad he analizado, muestran su compromiso con las reglas del sistema constitucional vigente y se esfuerzan por encontrar, mediante la elaboración de decretos y leyes, un equilibrio justo del poder y de la distribución de la riqueza en la polis. En estos hombres de Estado, especialmente en la obra legislativa de Solón, se

---

<sup>66</sup> **PETRIE** (1987) 20.

<sup>67</sup> **ARISTÓTELES**, *La Constitución de los Atenienses*, 16,2.

percibe una secularización de la justicia divina de los poetas al ámbito de las leyes de la polis. Su modelo de convivencia en la polis es un *phármakon* que cura los desequilibrios sociales en la Atenas de su tiempo.

La *palabra del hombre de Estado* es también un principio activo, una reflexión aplicada al mundo de la polis que busca respuestas concretas a los problemas reales de la convivencia en comunidad. Una reflexiones prácticas que son contemporáneas de las de los primeros filósofos griegos, que vuelven sus ojos a la *physis* y descubren ella el mismo cosmos de la polis, buscando en ella el *arkhé* universal, la sustancia primordial que ordena y gobierna el nacer y el perecer de los seres. Pero la palabra de estos primeros filósofos pertenece al ámbito de la palabra del sabio que he analizado a continuación de la de los hombres de Estado.

Las reformas de Clístines no fueron precisamente de inspiración divina, sino más bien basadas en la racionalidad matemática. De hecho, a partir de criterios aritméticos respecto a la población y geométricos en relación con el territorio, Clístenes estableció un nuevo modelo de organización de la polis. Dividió en territorio en *tritias*, es decir, tres regiones, una costera, otra interior y otra urbana. Rompe así los vínculos de parentesco de las *gene* y los lazos religiosos que constituían las *fratrías*. Así se fractura el antiguo *demos*.

Si Solón es contemporáneo de Tales, Clístenes lo es de Pitágoras, con el que comparte la preferencia por las matemáticas, pero no aplicadas al cosmos sino al ámbito de las relaciones sociales y políticas. Según dice Vernant, “con Clístenes, el ideal igualitario, a la vez que se expresa en el concepto abstracto de isonomía, queda directamente ligado a la realidad política e inspira una transformación total de las instituciones. El mundo de las relaciones sociales, forma, entonces, un sistema coherente, regulado por relaciones y correspondencias numéricas que permiten a los ciudadanos mantenerse ‘idénticos’, entrar unos con otros en relaciones de igualdad, de

*simetría, de reciprocidad, y componer todos en conjunto un kosmos unido*”<sup>68</sup>.

Clístenes convierte la polis en un universo homogéneo, sin jerarquía, sin diferencias. El *arkhé* no lo detenta un personaje único, sino que se halla repartido por igual en ese espacio donde la ciudad encuentra su centro, en la rotación de la soberanía de un grupo a otro, de modo que se produzca una verdadera *isonomía*, en un cosmos humano circular que cada ciudadano habrá de recorrer por completo.

Después de Clístenes se producen las Guerras Médicas en las que Atenas lideró la lucha de Grecia frente a los Persas, saliendo fortalecida política y económicamente, lo que propiciaría un momento de esplendor conocido como el siglo de oro o el siglo de Pericles. Aunque Temístocles, el general que condujo a los atenienses a la victoria de Salamina, reunía, según Aristóteles, gran capacidad política y honradez personal, y Efialtes realizó algunas reformas significativas en la estructura política de Atenas, reduciendo el poder del Consejo y ampliando los de la Asamblea y el Tribunal, Pericles es el político que convirtió la palabra en el soberano de la polis, llevando la democracia ateniense a su apogeo.

Su concepción de la polis y de su constitución fue recogida en el famoso discurso que Tucídides pone en su boca y en el que, entre otras cosas, dice lo siguiente: *“Tenemos un régimen político que no se propone como modelo las leyes de los vecinos, sino que más bien es él modelo para otros. Y su nombre, como las cosas dependen no de una minoría, sino de la mayoría, es democracia. A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en los conflictos privados, mientras que para los honores, si se hace distinción en algún campo, no es la pertenencia a*

---

<sup>68</sup> VERNANT (2010) 107.



*una categoría, sino el mérito lo que hace acceder a ellos...*<sup>69</sup>.

Estas palabras de Pericles destacan los rasgos que definen la forma de vida de Atenas por la que luchan sus soldados frente a Esparta: la igualdad, la libertad y una concepción moral y estética de la existencia. Ideas ciertamente revolucionarias para la época y que sólo veintitrés siglos después se plasmaron en las democracias modernas. Una conquista que exigió mucho esfuerzo y una pasión sin límites por encontrar la mejor forma de vida en comunidad. Así, gracias a esta pasión de los atenienses por encontrar la mejor forma de vida política, Atenas se convirtió en el centro del arte, de la tragedia y de la filosofía, como expresiones de la creatividad de los griegos.

Es en esta Atenas de Pericles en la que la palabra alcanza su momento culminante. Es propiedad de cualquier hombre libre y es el vínculo que une a los ciudadanos y les permite alcanzar acuerdos y resolver conflictos, porque es el verdadero *phármakon* de la polis. El mismo Pericles, en su discurso, afirma ese valor de la palabra: *“Nosotros somos los únicos que al que no participa en la cosa pública no lo tenemos por incapaz, sino por parasito. Las decisiones sobre los problemas políticos las tomamos nosotros mismos, porque es nuestro convencimiento que la palabra no daña a la acción, sino que, al contrario, lo que daña es proceder a una acción necesaria sin una discusión esclarecedora”*<sup>70</sup>.

En la Atenas de Pericles toda acción humana será precedida por la *palabra*. Más que un espacio geográfico, con Pericles la polis emerge como un espacio de la *palabra*. En ella la palabra se convertirá alada, como lo fue en los versos de los poetas, para volar en una atmósfera nueva, en la que Protágoras y Gorgias se enfrentarán mediante su palabra de sabios a la curativa y eficaz palabra socrática, que provocará la búsqueda interior del

---

<sup>69</sup> TUCIDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 37.

<sup>70</sup> *Ib.*, II, 40.

logos para encontrar la verdad.

Pero antes de penetrar en este mundo de la palabra autónoma y soberana era preciso recorrer el camino que conduce a ella desde los primeros sabios y los primeros filósofos.

## **7. La palabra del Sabio**

Según afirma Aristóteles, en su hoy perdido diálogo *Acerca de la filosofía*, los primeros sabios de Grecia fueron aquellos que pusieron sus ojos en la polis e inventaron las leyes y todos los demás vínculos que ensamblan entre sí las partes de la ciudad y a ese saber lo llamaron *sabiduría (sophía)*, que nació antes que la contemplación del universo (*theoría*). Aquella primera sabiduría es la de los denominados Siete Sabios, por ser los primeros que establecieron las virtudes propias del ciudadano.

No es fácil establecer la lista de estos Siete Sabios, pues se han dado más de veinte nombres diferentes como miembros de este selecto grupo. Sin embargo, la función política y social que se les asigna y las máximas que se les han atribuido, permiten conciliar en su seno a personajes opuestos, desde filósofos como Tales a legisladores y poetas como Solón o incluso un tirano como Periandro.

Lo cierto es que las sentencias que se les atribuyen tienen un tono y un carácter moral incuestionable. Son como aforismos u oráculos inspirados en que se produce una condensación de la sabiduría popular en fórmulas orales que podían guardarse con facilidad en la memoria. Algunas de estas sentencias son muy conocidas y citadas por los autores clásicos, como, por ejemplo, la primera atribuida a Cleóbulo: *“La medida es lo mejor”*, o la que aconseja que *“Nada en exceso”*, que se atribuye a Solón. También tuvo su repercusión en la retórica y la medicina la que se atribuye a Pítaco: *“Conoce la oportunidad”*. Más famosa es aún la sentencia *“Conócete a ti mismo”*,

atribuida a Quilón, que se apropiaría el oráculo de Delfos y que sería el lema socrático de la búsqueda interior de la verdad.

Es evidente que todas estas sentencias pertenecen a la primera oralidad griega y contienen una pequeña dosis terapéutica que dejó secuelas en la filosofía moral y en la medicina hipocrática. Son una muestra del poder de la palabra para guardar la experiencia de generaciones y para guiar con sencillez la vida humana.

El saber más decisivo de los griegos fue sin duda aquel que condujo a la vida en comunidad y que estableció la justicia y el orden en la polis. Pero unido a él, según lo interpreta Aristóteles, surgió la sabiduría de la *physis*. Podría decirse que “*cuando los poetas griegos habían alcanzado esta conquista ética y jurídica que supone el concepto de justicia divina y política, nació, como una transposición de ese orden social, el concepto de cosmos aplicado a la naturaleza*”<sup>71</sup>.

Y Tales es justamente el primero filósofo de la *physis*, pero también el primero en las listas de los sabios. Sus palabras, que nos son casi desconocidas, trataron de recoger el principio de las cosas, el *arkhé*, divino y eterno del que brotan y al que vuelven todos los seres que alcanzan la luz del sol. Su palabra presenta el aspecto de una visión natural de las cosas y es a la vez una explicación racional de la vida humana en el cosmos.

Sólo tenemos tres sentencias atribuidas a Tales por Aristóteles, en las que se encierra de forma enigmática la sabiduría teórica sobre la *physis*. Tales habría pronunciado estas tres frases, con las que, a juicio de Aristóteles, se inicia el saber teórico sobre la naturaleza: “El principio de todo es el agua”<sup>72</sup>, “el imán tiene alma porque atrae al hierro”<sup>73</sup> y “todo está

---

<sup>71</sup> GARCÍA CASTILLO (2006a) 358-359.

<sup>72</sup> TALES, DK 11 A 12. Tomado de ARISTOTELES, *Metafísica*, I 3, 983 b.

<sup>73</sup> TALES, DK 11 A 22. Tomado de ARISTOTELES, *Del alma*, I 2, 405 a.

lleno de dioses<sup>74</sup>”.

No es mucho para empezar. Pero es diferente a lo anterior. Nietzsche afirma que basta la primera fase de Tales para considerarle el primer filósofo, nada menos que por tres razones: porque enuncia una hipótesis sobre el principio de las cosas, porque lo hace sin metáforas ni fábulas y, finalmente, porque en esa afirmación se halla contenida, aunque sólo en fase de crisálida, la idea de que todo es uno<sup>75</sup>.

Es la palabra de un sabio aquella que enuncia el *arkhé* del universo, mediante un discurso racional que se somete a la crítica de los demás seres racionales y que rompe con la personificación homérica de Océano como padre de todas cosas. Es una visión naturalista, distinta del lenguaje de los mitos, aunque sus palabras suenen aún a oráculos inspirados, a un audaz presentimiento de que, bajo las apariencias cambiantes, se halla un principio permanente que sustenta el devenir de la *physis*. Todo es uno, porque el universo es un todo inteligible, un todo ordenado que se esconde bajo el caos de nuestras percepciones, un orden que es comprensible para el hombre.

Son los primeros pasos titubeantes de la racionalidad griega, unos pasos que pretenden descubrir el misterio de la vida y del tiempo. Por eso, *“fueron Tales y Anaximandro los primeros filósofos europeos, porque iniciaron la reflexión sobre el misterio del tiempo y de la vida humana, sin abstracciones, sino atentos a lo que necesitaban los hombres con los que convivían y cuyas preocupaciones compartían... Anaximandro se dice que construyó la primera esfera del mundo entonces conocido. Los dos eran hombres teóricos, contemplativos, astrónomos, contemplaron el cielo, pero los dos fueron también científicos y técnicos, utilizaron el instrumento más exclusivo del hombre, las manos, para levantar una imagen visible e*

---

<sup>74</sup> TALES, DK 11 A 2. Tomado de ARISTOTELES, *Del alma* I 5, 411 a.

<sup>75</sup> NIETZSCHE (1999) 44.

*inteligible de la tierra que permitiera a los navegantes llegar a puerto, vender sus mercancías y regresar felices a casa. La filosofía les proporcionó, además del gozo de contemplar la belleza y perfección del cielo, la grata alegría de hacer la vida de sus conciudadanos mucho más cómoda y productiva.”*<sup>76</sup>

Pero esta palabra primera del Sabio, del filósofo Tales, es algo más que una palabra reflexiva y racional, es una palabra sobre el *arkhé*, que es continuadora de la palabra cosmogónica de los poetas. Es un *ensalmo*, porque adivina la presencia divina tras el ropaje de la naturaleza, es armoniosa como la palabra del Hombre de Estado, porque establece un orden en el caos aparente de lo que fluye, es clara y racional como la palabra de un sabio. De ese principio enunciado brota también la vida humana, que pende de la vida de los dioses que lo llenan todo y que constituyen el modelo y el imán de la vida de los hombres, porque lo divino es la fuente y el fin que arrastra la existencia de los mortales.

Éstos no son los dioses de Homero y Hesíodo, que viven en el Olimpo, pues “*los dioses de Tales no viven en una región alejada, separada, ya que todo el mundo que rodea al hombre y que se ofrece a su pensamiento está lleno de dioses y de los efectos de su poder*”<sup>77</sup>.

Pero estas palabras de Tales no forman una Teogonía, ni alcanzan aún el mundo de la polis. Son un primer paso de la racionalidad filosófica que hará de la palabra, no sólo su vehículo de expresión, sino el *phármakon* que introduce el orden divino del cosmos en el alma y, más tarde, en la ciudad. Es sencillamente la palabra filosófica, que con Anaximandro revela su dependencia y su autonomía respecto a la cosmogonía de los mitos hesiódicos.

En efecto, fue Anaximandro, el primer escritor de la prosa griega,

---

<sup>76</sup> GARCÍA CASTILLO (2006b) 17.

<sup>77</sup> BORNHEIM (2011) 12.

quien nos dejó su expresión de la naturaleza como un tribunal de justicia, cuyo juez, el tiempo, el tiempo de Solón, hace que cada cosa, al morir, repare la injusticia que cometió al nacer, al apropiarse con insolencia, *hybris*, lo que no era suyo. Dice así el fragmento:

“Principio y elemento de las cosas es lo ilimitado, pues a aquello de donde nacen vuelven al perecer, según la necesidad, y así se pagan las penas y se hacen justicia unas a otras, según el orden del tiempo”<sup>78</sup>.

Es un texto que habla de la naturaleza de las cosas y de la vida como un círculo, en el que el principio y el fin son lo mismo. Cada cosa, al nacer, se apropia una parte del todo, parte que constituye su ser mientras vive y que devuelve, al morir, para que se restablezca así la justicia inexorable que marca la sentencia del tiempo. El tiempo, imaginado por los antiguos mitos como el dios Cronos, que dio la vida a sus hijos para devorarlos después, - pues el tiempo nos da la vida y nos la quita -, se transforma ahora en un juez, como los de la polis griega, un juez que dicta una sentencia inapelable: que quien se apropia de algo que pertenece a otro, como la vida de cada ser, lo devuelva a su dueño necesariamente.

En esta primera palabra filosófica, como comenta García Castillo: “*se concibe la vida como un préstamo que hemos de devolver sin aplazamiento, como una riqueza transitoria. Se unen así dos viejos mitos, el de Cronos devorando a sus hijos y el del tiempo es oro. Pero en el texto, por eso es filosofía y no mitología, las viejas imágenes dejan paso a una reflexión sobre el curso de la naturaleza y de la vida humana*”<sup>79</sup>.

El universo también está regido por *Díke*, contiene un orden y una legalidad ineludible, es un cosmos. Esta palabra, proveniente del vocabulario jurídico adquiere un significado físico en el fragmento de Anaximandro. El orden de la pólis se traslada al mundo de la naturaleza

---

<sup>78</sup> ANAXIMANDRO, DK 12 B 1.

<sup>79</sup> GARCÍA CASTILLO (2006a) 359.

para hacerla comprensible al hombre.

Y, siguiendo a Anaximandro, los médicos jonios concibieron la salud como la armonía de los elementos físicos, mientras la enfermedad no era más que *pleonexía*, predominio de un elemento, *monarchía*, sobre los demás, un elemento que tomaba más de lo que le correspondía, incurriendo así en una culpa que era preciso reparar, siendo el médico el juez del estado de salud del hombre, como el tiempo lo es de la naturaleza. Esta idea médica de la salud como armonía y mezcla adecuada de los elementos, se trasladó también al ámbito jurídico y político, dando lugar a la analogía entre medicina y filosofía que utiliza Sócrates.

Desde la invención de su nombre la filosofía es entendida como contemplación, *teoría*, saber que se aprende por los ojos del alma. Junto a esta tradición se desarrolla también entre los griegos otra, que la entiende como saber aprendido por el oído, como escucha de la palabra. Ambas interpretaciones tienen su origen en la leyenda de la invención de la filosofía por Pitágoras, el cual no hallando una definición de la misma, la explica, utilizando un símil que se ha hecho famoso: “*La vida se parece a unos juegos olímpicos, unos acuden a ellos para competir por la gloria de una corona, otros para comprar y vender, pero los mejores para contemplar*”<sup>80</sup>. Pero los espectadores de los certámenes no sólo van a ver los juegos, también van a escuchar música. Esta segunda vía de conocimiento es fundamental en el pitagorismo y en toda la filosofía griega.

Pitágoras no sólo enseñaba a aprender por los ojos del alma (*máthesis*), sino muy especialmente por los oídos (*ákousma*). La concepción de la filosofía como escucha de la palabra se inicia en la escuela pitagórica, como una enseñanza religiosa y restringida a los iniciados. Es como una religión sin libros sagrados, que se escucha en silencio y se guarda en la

---

<sup>80</sup> DIÓGENES LAERCIO, I 12.

memoria, para ser recordada. Este será el carácter oral del saber filosófico desde Pitágoras hasta Plotino, que destacará especialmente en las palabras de Heráclito, Empédocles, Sócrates y Platón. Filosofar significa no sólo hablar, conversar y dialogar, sino también saber guardar silencio para escuchar y comprender la palabra y la música que nos libera del error y nos hace felices. Porque la comprensión por el oído produce el mismo efecto catártico y liberador que la contemplación visual. La palabra filosófica es, por ello, *epodé*.

Esta concepción de la filosofía como escucha de la palabra tiene su continuación en Heráclito. En sus aforismos la filosofía es saber escuchar la palabra, vivir despierto y atento siempre al *logos*.

Según Heráclito, *“los hombres no comprenden esta palabra que existe siempre, ni antes ni después de haberla oído... sino que parecen gentes sin experiencia”*<sup>81</sup>, *“oyen sin comprender, se asemejan a los sordos: a ellos alude el proverbio: estando presentes, están ausentes”*<sup>82</sup>.

La filosofía es, por tanto, una actividad que consiste en escuchar esa palabra que nos hace hombres, es decir, seres racionales, despiertos, que viven en lo común, en la comunidad y en comunicación, por la experiencia compartida. De lo contrario, los hombres son sordos, inexpertos, permanecen inexpertos, incommunicados, aislados, en un mundo particular, sin vínculos humanos.

Son tres los verbos que hacen de la palabra filosófica una terapia vital: comprender la palabra escuchada y hablar y actuar de acuerdo con ella. Así lo proclama otro de sus aforismos: *“El comprender es la suprema perfección y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, escuchando su voz”*<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 1.

<sup>82</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 34.

<sup>83</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 112.



Pero, tal vez se halle en los poéticos versos de Empédocles la culminación de esta *palabra del Sabio*, que es capaz de curar el alma de todas sus dolencias, como un ensalmo inspirado que produce una dulce afección. Él es el puente entre la concepción catártica y armoniosa de Pitágoras y Heráclito y la nueva visión medicinal y musical de la retórica de Gorgias y el diálogo socrático.

He aquí su emotiva expresión: "*Me siguen a miles preguntándome dónde está el camino que lleva al beneficio, los unos buscando vaticinios, los otros, atravesados desde hace tiempo por atroces dolores, buscando escuchar la palabra que cura toda enfermedad*"<sup>84</sup>.

Empédocles transforma su arte de rapsoda en el de médico del alma por la palabra. La filosofía se convierte en cuidado del alma, en el camino que conduce a la salud, por medio de la palabra persuasiva. Abre con ello el camino que conduce a la palabra terapéutica de Sócrates y a la concepción sanadora de la ética de los cínicos, de los cirenaicos y del mismo Epicuro quien considera "*vana es la palabra del filósofo que no cura ninguna enfermedad*"<sup>85</sup> del alma, pues "*la filosofía es una actividad que, con palabras y razonamientos, proporciona una vida feliz*"<sup>86</sup>.

## TERCERA PARTE

### 8. La soberanía de la palabra

La consolidación de la polis en el siglo de Pericles fue como el descubrimiento de un mundo nuevo en el que la palabra alcanzó su máxima

---

<sup>84</sup> EMPÉDOCLES, DK 31 B 112.

<sup>85</sup> EPICURO, fr. 221 Us.

<sup>86</sup> EPICURO fr. 219 Us.

importancia. El mismo Platón reconoce que Pericles, el político más influyente, es también “*el hombre más perfecto de todos en la retórica*”<sup>87</sup>. Tal vez por ello, Tucídides pone en su boca las palabras más elocuentes sobre la constitución de los atenienses, en la que se refleja el modelo estético, ético y político de esa forma de vida en comunidad que siempre habían soñado los griegos.

En esta nueva ciudad democrática la palabra se convierte en el instrumento de comunicación y en el poder más grande para establecer, mediante del debate público en el *ágora*, la verdad, es decir, el conjunto de normas de convivencia que son compartidas por la mayoría de los ciudadanos. Ahora, de verdad, la palabra es un *phármakon*, un remedio para las discrepancias y un veneno que establece diferencias e introduce el relativismo de los valores morales y de las normas legales. Ahora la palabra volverá a establecer el *arkhé*, no de la *physis*, sino de la *polis*.

Es lo que Detienne considera como la palabra que encierra la verdad, la *alétheia*. Una palabra adquiere un nuevo estatuto, dejando de ser la palabra que cicatriza las heridas, la palabra inspirada por la musa que canta las glorias de los héroes o las luchas de los dioses por el poder. Ni siquiera será ya la que enuncie el principio de la *physis*, sino un poder más universal, el que establece los vínculos de amistades entre los miembros de la *polis*, que trae a los hombres los mayores bienes – la verdad, la justicia, la armonía social – o tal vez los mayores males – el relativismo, el escepticismo, la disolución de las leyes y de las instituciones.

Demócrito, contemporáneo de los sofistas, es quien destaca este poder de la palabra en la democracia, al decir que: “*A menudo la palabra tiene mayor poder de persuasión que el oro*”<sup>88</sup>.

Pero son los sofistas, los nuevos educadores del hombre griego,

---

<sup>87</sup> PLATÓN, *Fedro*, 269 e.

<sup>88</sup> DEMÓCRITO, DK 68 B 51.

quienes cultivan y desarrollan las artes de la palabra, como la gramática, la retórica y la dialéctica, como principal instrumento de la vida política. El verdadero orador, según Gorgias, será el verdadero político, es decir, el que sea *“capaz de persuadir, por medio de las palabras, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud”*<sup>89</sup>.

Ellos, los sofistas, son los nuevos sabios. El término sofista alude precisamente a ese carácter de sabio o experto en las artes de la palabra. Sofista fue llamado Pitágoras, y los Siete Sabios, e incluso los poetas. Finalmente significó el maestro en educación o en retórica, como lo entienden Protágoras o Gorgias. A partir de Aristófanes, sofista es sinónimo de charlatán y después de la presentación que de ellos hace Platón, especialmente en el *Sofista*, significó el traficante o mercader de las ciencias del alma, embaucador, poseedor de la erística.

El mismo Protágoras afirma que el arte de la sofística es antiguo, pues es el arte de educar mediante la palabra, como lo hicieron los poetas, los órficos y pitagóricos y cuantos usaron la palabra para producir algún efecto terapéutico en el alma. Así lo proclama: *“Yo afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como Orfeo y Museo... Todos ellos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos... Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a*

---

<sup>89</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 452 d.

*éstos y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres.”*<sup>90</sup>.

Platón, en cambio, descalifica su arte de la palabra y su *paideia*, porque su medicina tiene efectos nocivos en el alma del oyente, aunque ellos la venden como una mercancía que produce efectos mágicos y prodigiosos. He aquí las definiciones que da de ellos Platón:

*“EXTR. Recapitulemos entre nosotros de cuántas maneras apareció el sofista. Creo que, en primer lugar, lo descubrimos como un cazador, por salario, de jóvenes adinerados...*

*En segundo lugar, como un mercader de los conocimientos del alma. ¿No se nos mostró, en tercer lugar, como un minorista en ese mismo menester?*

*TEET. Sí y, en cuarto lugar, como comerciante de los conocimientos que él mismo elabora.*

*EXTR. Recuerdas bien. Yo intentaré acordarme del quinto aspecto. Era una especie de atleta en la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión... Y, si bien su sexta aparición fue discutible, concordamos en que era un purificador de opiniones que impedían que el alma pudiera conocer”*<sup>91</sup>.

Y Jenofonte viene a decir algo parecido: *“Aquellos que venden su sabiduría por dinero a todo el que lo desea, son llamados sofistas”*<sup>92</sup>.

Son, pues, profesionales de la enseñanza, que, mediante exhibiciones retóricas en casa de algún ateniense adinerado o en las calles de Atenas, se dirigen a los jóvenes ricos para hacerlos maestros en el arte de persuadir a los ciudadanos, consiguiendo con ello su voto para hacerse con el poder de la polis.

Ciertamente Protágoras, creando una versión nueva del mito de

---

<sup>90</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 316 d- 317 b.

<sup>91</sup> PLATÓN, *Sofista*, 231 d – e.

<sup>92</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*. I, 6, 13.

Prometeo<sup>93</sup>, dice que él enseña la *areté*, la excelencia en la vida pública, el arte de triunfar en la democracia, convirtiendo su opinión, *doxa*, en la verdad, *alétheia*. Reitera que sólo pretende hacer buenos ciudadanos, que sepan administrar los asuntos públicos y así conseguir un poder real en la ciudad, lo mismo como oradores que como hombres de acción<sup>94</sup>.

Pero su palabra persuasiva, que él vende como un *phármakon*, es, a juicio de Sócrates, una medicina con efectos secundarios terribles, pues es una “*mercancía de la que se nutre el alma*”<sup>95</sup>, y es preciso tener mucho cuidado, pues los alimentos en malas condiciones se llevan en una vasija y pueden desecharse sin daño para el cuerpo, pero las enseñanzas dañinas perjudican el alma, que ya no puede librarse de ellas.

Finalmente, Protágoras defiende que el hombre, su palabra y su acción como ciudadano, han de convertirse en la medida de todas las cosas, en criterio de la verdad de la polis. Así lo afirma: “*Yo digo que la verdad es tal como he escrito: cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es... Y estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra **sabio** para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él algo malo, le parezca y sea bueno... Esto es lo que ocurre también en la educación, donde el cambio debe producirse de una disposición a la que es mejor. Ahora bien, mientras que el médico produce este cambio con fármacos, el sofista lo hace por medio de discursos... Los oradores sabios y buenos procuran que a las ciudades parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que a cada ciudad parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca*

---

<sup>93</sup> PLATÓN, *Protágoras* 316 d - 317 a.

<sup>94</sup> *Ib.* 318 e.

<sup>95</sup> *Ib.* 313 c.

*así, en lugar de lo que es perjudicial. Por la misma razón el sofista que es capaz de educar de esta manera a sus alumnos es tan sabio como digno de recibir buenos honorarios por parte de aquellos a los que ha enseñado”<sup>96</sup>.*

Protágoras se proclama a sí mismo médico del alma. Su palabra procura la educación de sus conciudadanos, haciéndolos aptos para participar en la vida política, mediante una transformación de sus opiniones, llevándoles a la verdad. La palabra verdadera se ha transformado en la *arkhé* del cosmos humano, en el instrumento de educación por excelencia, que supone, a juicio de Sócrates, un enorme peligro, pues si cada hombre, cada ciudad es medida de lo que es, entonces la apariencia se convierte en realidad y el no ser en ser. Los nuevos maestros de la verdad son verdaderos publicistas de la palabra eficaz y persuasiva que puede llevar al alma a la ignorancia de la verdadera *areté*, que no se alcanza por una enseñanza exterior y basada en la experiencia de otro, sino por medio de la palabra curativa, que busca en la interioridad lo aprendido por uno mismo.

Si Protágoras entiende que el discurso (*logos*) es el medio de introducir la *areté* en el alma del que aprende, Gorgias concibe la palabra como un arma de combate, como una lanza o una flecha que se arroja sobre el enemigo cuando está desprevenido, con sus escudos bajados, para lograr con ello la victoria en la discusión y persuadir al adversario, haciéndole cambiar de opinión. Así lo asegura el propio maestro de retórica, cuando recuerda que fue de conseguir, en algunas ocasiones, la curación de un enfermo, mejor que un médico, pues su palabra persuasiva logró lo que el médico no pudo: convencer al enfermo de tomar la medicina adecuada, en el momento oportuno (*kairós*), siendo con ello artífice de su curación. Éstas son sus palabras: “*Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren*

---

<sup>96</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 166 d - 167 d.

*tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica... no obstante, Sócrates, es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza a golpear, herir o matar a los amigos”<sup>97</sup>.*

Esto es, para Sócrates, lo más grave de la retórica de Gorgias. Éste se presenta como el verdadero maestro del arte de la retórica, con el que se enfrenta Sócrates en el *Gorgias* platónico. Tal vez el himno al *logos* de su *Encomio de Helena* sea el texto más sublime sobre el poder de las palabras. En él afirma Gorgias que: “*La palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión*”<sup>98</sup>.

Lo mismo que Helena, según la leyenda poética transmitida en la oralidad de los aedos, fue capaz de seducir, gracias a su irresistible encanto, a muchos pretendientes, así también la palabra es un ser diminuto, pero divino, capaz de realizar los mismos prodigios que los dioses. Sus efectos los produce en el alma del que aprende, dejando en ella importantes secuelas. El mismo Gorgias, siguiendo a su maestro Córax, define la retórica como “*artesana (demiourgós) de la persuasión*”<sup>99</sup>. Una persuasión que, según la refutación de Sócrates, “*que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto*”<sup>100</sup>. De ahí que la palabra persuasiva de Gorgias sea un malvado demiurgo, que consigue doblegar la resistencia

---

<sup>97</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 456 b.

<sup>98</sup> GORGIAS, *Encomio de Helena*, 8.

<sup>99</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 453 a.

<sup>100</sup> *Ib.* 455 a.

del oyente y lleva su alma por el camino previamente elegido por el maestro de la retórica.

Y, lo mismo que Helena fue persuadida por la palabra seductora, encantadora, irresistible de Paris, abandonando Grecia y provocando la guerra de Troya, así también la palabra encantadora del sofista, la *epodé*, es capaz de seducir el alma del oyente haciéndole creer que las cosas son tal como las hacen aparecer la opinión de que enseña o tal como dice la opinión de la mayoría, haya indagado o no la verdad. Dice así Gorgias: “*La misma proporción hay entre el poder de la palabra respecto a la disposición del alma que entre el poder de los medicamentos respecto al estado del cuerpo. Así como unos fármacos expulsan del cuerpo unos humores y otros distintos, y como unos eliminan la enfermedad y otros la vida, así también unas palabras producen tristeza, otras placer, otras temor, otras infunden coraje en los oyentes, otras mediante una maligna persuasión envenenan y engañan al alma*”<sup>101</sup>.

Esta concepción de la palabra como *phármakon* recoge toda la tradición de la oralidad homérica, así como la virtualidad y eficacia de las palabras de poetas, legisladores y filósofos anteriores. La palabra es un verdadero *phármakon*, capaz de suprimir el dolor y provocar el placer, como los dulces ensalmos de la medicina arcaica y la logoterapia de poetas y creadores de mitos sobre el *arkhé* del cosmos. Es como la palabra encantadora de la tragedia, que mediante el engaño y la ficción de sus héroes míticos purifica al alma del temor y de la compasión, según la conocida interpretación aristotélica<sup>102</sup>. Es, en fin, una palabra que puede privar de la vida y producir la guerra y la muerte, como la palabra persuasiva de Paris que arrastra a Helena a Troya, pues, si hay algo que destaca en la retórica de Gorgias, a juicio de Platón, es esa concepción

---

<sup>101</sup> GORGIAS, *Encomio de Helena*, 14.

<sup>102</sup> GARCÍA CASTILLO (2006c).



beligerante y violenta de la palabra como arma de combate, que aprovecha el momento oportuno, *kairós*, en que las defensas de los enemigos están bajadas, como escudos tirados en el campo de batalla, para lanzar el dardo letal de la palabra produciendo el dolor y la muerte.

Es una palabra que se proclama verdadera, pero no busca la persuasión pacífica, no pretender convencer con dulces ensalmos, sino vencer en el combate dialéctico. Así lo afirma también Sócrates: “*Los sofistas creyeron que lo probable era más estimable que la verdad*”<sup>103</sup>.

Este *phármakon* de la palabra de los sofistas es más veneno que medicina y, por ello, era preciso buscar un antídoto que neutralizara sus efectos perniciosos en alma. Y ése será el efecto de la palabra socrática.

## 9. El *phármakon* socrático

La palabra encantadora de Gorgias, más que medicina es una dulce enfermedad, pues conmueve y apasiona al alma, engendrando en ella una opinión (*doxa*), pero no la verdad (*alétheia*). Sócrates se enfrenta a esta concepción de la retórica, afirmando que la retórica no es un verdadero saber medicinal y curativo, sino un arte de adulación que convierte al orador en alguien más persuasivo que el médico sólo ante los niños y la multitud que carece de sensatez. Así la retórica es una técnica o práctica culinaria, pero no una ciencia (*episteme*), pues busca el placer del que escucha no su bien. He aquí las palabras de Sócrates: “*La culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que someter a juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre. A esto lo*

---

<sup>103</sup> PLATÓN, *Fedro*, 267 a.

*llamo adulación... porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ofrece ni sabe cuál es su naturaleza, de modo que no puede decir la causa de cada una de ellas”*<sup>104</sup>.

Frente a este arte del engaño que produce el *phármakon* de Gorgias, Sócrates ofrece la palabra curativa de su dialéctica, un *logos* propio del médico que conoce la naturaleza (*physis*) del alma del paciente y los efectos beneficiosos del medicamento adecuado a la verdad. Su palabra es una verdadera medicina del alma, un *phármakon* que produce la salud del alma.

Su *psicoterapia* o *logoterapia* es su verdadera vocación, tal como lo exige la verdadera interpretación del oráculo de Delfos, cuya enigmática proscricción del conocimiento de uno mismo, le incita a realizar una profunda introspección en para conocer su propio *logos* y un diálogo constante con los demás ciudadanos para incitarles a ese mismo cuidado del alma.

El propio Sócrates da testimonio de esta tarea personal e interpersonal impuesta por el oráculo, la palabra inspirada del dios Apolo, el dios de la luz, del conocimiento y de la medicina del alma. Tal vez el texto que mejor recoge esta tarea vocacional de Sócrates como maestro de la *areté* interior y médico que procura la verdad al alma por imperativo de Apolo, sea el de su discurso ante los jueces, con estas palabras: “*Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: ‘Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores*

---

<sup>104</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 464 b – 465 e.

*y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?'. Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar y, si me parece que no ha adquirido la excelencia y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues esto lo manda el dios, sabedlo bien”*<sup>105</sup>.

La verdadera excelencia, la *areté*, que los sofistas proclamaban enseñar no reside en las riquezas, ni en la fama, ni en la gloria y los honores, sino en el cultivo de la inteligencia, para descubrir en el alma la verdad y el sentido del hombre y de la polis. Ya no se busca el principio de la *physis*, sino que el principio del hombre, para hacer un certero diagnóstico del estado de salud de su alma y procurarle los medicamentos adecuados. Es, como ya propuso Heráclito, la búsqueda interminable del *logos* escondido en el alma, que es el oro que ha de preferirse a las mercancías que ofrecen los sofistas, que no son sino traficantes y vendedores de sucedáneos para curar el alma.

Sócrates establece una terapia para curar los males del alma: primero, el reconocimiento de la ignorancia sobre su naturaleza y, en segundo lugar, conocerse a sí mismo y cuidar de su salud. Como dice el mismo Sócrates: “*Conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo*”<sup>106</sup>.

También, en el *Fedro*, hay un célebre pasaje en el que Sócrates dice no tener tiempo para interpretar diversos mitos, porque aún debe conocerse a sí

---

<sup>105</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 29 c – 30 a.

<sup>106</sup> PLATÓN, *Alcibíades I*, 129 a.

mismo, no sea que se parezca más a los monstruos que la mitología imagina que a un ser moderado y sencillo gracias a la presencia de lo divino en su alma. He aquí sus palabras: *“A mí, la verdad, no me queda en absoluto para esto. Y la causa, querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se conoce todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino”*<sup>107</sup>.

Sócrates es un médico singular. Primero, hace su propio diagnóstico y, luego, se aplica la medicina curativa, antes de recomendarla a los demás. Y, una vez que ha comprobado el efecto beneficioso de ella, enseña a los demás a tomarla en la dosis adecuada y en el momento oportuno.

En efecto, las dos grandes metáforas de su filosofía son la medicina y la música. En realidad, podría decirse que el diálogo socrático es medicina, porque es música. Es decir, es una palabra encantadora, como la de los oráculos inspirados y la de los dulces ensalmos, tal como lo expresa Menón: *“Ahora, Sócrates, me estás hechizando y embrujando y encantando por completo, con lo que estoy ya lleno de confusión”*<sup>108</sup>. Y también Alcibíades siente en su interior la música inspirada de las palabras socráticas, cuando dice: *“¿Que no eres flautista? Por supuesto, y mucho más extraordinario que Marsias. Este, en efecto, encantaba a los hombres mediante instrumentos con el poder de su boca... Mas tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras palabras haces lo mismo... Cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la*

---

<sup>107</sup> PLATÓN, *Fedro*, 230 a – c.

<sup>108</sup> PLATÓN, *Menón*, 80 a.

*música de los coribantes*”<sup>109</sup>.

Más aún, el último día de su vida, mirando hacia atrás, el mismo Sócrates interpreta que su diálogo permanente ha sido, como la filosofía, una sinfonía musical, que no ha pretendido sino introducir la armonía de la *areté* en el alma de sus interlocutores, pues la filosofía es la más alta música, que no se halla sólo en las esferas celestes, sino en el alma humana. Así lo afirma comentando el sueño que le ha perseguido toda su vida, animándole a ejercer como músico. Así lo dice: “¡Sócrates, haz música y aplícate a ello! Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música”<sup>110</sup>.

Y, así se puede interpretar también el mito de las cigarras que Sócrates le cuenta a Fedro, un amante de las musas, cuyo canto es la música. En él, Sócrates afirma la necesidad de dialogar, pues, si no lo hacemos, “*las cigarras que cantan sobre nuestras cabezas, dialogan y nos miran... se reirían de nosotros, tomándonos como esclavos que, como ovejas, habían llegado a este rincón, junto a la fuente, a echarse la siesta*”. Tres verbos que simbolizan la actividad filosófica: tres verbos que resumen la actividad socrática: cantar, dialogar y contemplar. Si dialogamos tal vez los dioses nos otorguen el don que dieron a las cigarras, que, según el mito, “*eran hombres que existieron antes de las Musas, pero que, al nacer éstas y aparecer el canto, algunos de ellos quedaron embelesados de gozo hasta tal punto que se pusieron a cantar sin acordarse de comer ni beber, y en ese olvido se murieron. De ellos se originó, después, la raza de las cigarras que recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejen de cantar hasta que mueren y, después*

---

<sup>109</sup> PLATÓN, *Banquete*, 215 b.

<sup>110</sup> PLATÓN, *Fedón*, 60 e – 61 a.

*de esto, el de ir a anunciar a las Musas quién de los de aquí abajo honra a cada una de ellas.... Es a la mayor a Calíope y a la que va detrás de ella, Urania, a quienes anuncian los que pasan la vida en la filosofía y honran su música*"<sup>111</sup>.

No hay texto alguno que recoja con mayor detalle la concepción del saber filosófico entre los griegos. La filosofía es una mirada penetrante que escruta la belleza del universo que Urania simboliza, pero es, más aún, un saber escuchar con oído atento las palabras que dan sentido y armonía a la vida, la poesía, la música y la comprensión de la más bella voz que simboliza en su mismo nombre Calíope.

Y, cómo resumen de estas metáforas de la *epodé* socrática, recuerdo en el texto la comparación que establece el propio Sócrates, entre el arte de su madre y su propia mayéutica. Afirma que las parteras dan a las mujeres drogas y pronuncias ensalmos para que eliminar su dolor y acortar el parto. Del mismo modo asegura que él no enseña nada, sino que su palabra encanta al interlocutor para que saque de dentro de sí lo concebido, resultante del diálogo entre Sócrates y su interlocutor<sup>112</sup>.

Y, por ello, Sócrates es el verdadero médico de la polis. Él, según la propuesta de Platón, debería haber sido el gobernante de la ciudad que le condenó a muerte. Esa condena demuestra que la polis está enferma, por ello necesitan una educación adecuada todos sus miembros, y, sobre todo, necesitan ser guiados por una palabra que les saque de las sombras de la apariencia e introduzca en sus almas la verdad y la justicia. Son conocidas aquellas palabras en que Platón asegura que *“no se curarán las enfermedades de la polis, ni de los hombres todos, a no ser que sean gobernados por auténticos filósofos”*<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> PLATÓN, *Fedro*, 258 e – 259 e.

<sup>112</sup> PLATÓN, *Teeteto* 149 a - 150 e.

<sup>113</sup> PLATÓN, *República*, V, 473 d.

Quizá el más sublime ejemplo de ironía se halle en los últimos momentos de la vida de Sócrates, descritos en *El Fedón*, cuando el maestro, que ve aproximarse la muerte, dice sus últimas palabras: “*Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides*”. No puede haber mayor expresión de humor y de ironía que este último deseo socrático de sacrificar un gallo al dios que cura las enfermedades, cuando el veneno está ya haciendo efecto y la muerte está próxima. Pero tiene pleno sentido si la vida se entiende sólo como una enfermedad mortal, que paradójicamente sólo la muerte puede curar. Y, quien ha pasado el último día de su vida conversando sobre la filosofía como preparación para la muerte, con toda coherencia se siente feliz y dichoso porque por fin se ha curado de la inevitable enfermedad mortal que el hombre contrae por nacer: la vida.

Sócrates es un médico del alma, cuyo *phármakon* es el remedio para la injusticia y el desorden que reinan en el hombre y en la polis. Él es el músico que armoniza el alma y produce una sinfonía entre las voces de los ciudadanos de la polis. Por eso, su atractivo, su belleza es su sabiduría, su interior reconocimiento de no saber y de comprometer su vida en la búsqueda del saber que conduce a la buena deliberación. Su ironía produce aporía, inseguridad y perplejidad en el interior del interlocutor, pero es otra nueva paradoja entre lo exterior y lo interior, porque su ignorancia está más próxima a la verdad que la sabiduría de los que se consideran profesionales de su enseñanza como los sofistas.

### **Palabra final**

### **Arqueoterapia**

A modo de conclusión del recorrido por la historia de la palabra como

*phármakon*, he querido añadir una palabra final que no pretende ser la última sobre el tema, sino una breve reflexión sobre la importancia de la palabra en la formación del humanismo griego, que tuvo su más espléndida expresión en el diálogo socrático.

Y me he atrevido a crear un neologismo, con el que intento resumir la tarea terapéutica de Sócrates, cuya psicoterapia y logoterapia puede también llamarse Arqueoterapia. Podría haber usado el término arqueología, pero está lleno de connotaciones antropológicas, artísticas y culturales, inadecuadas para expresar ese cuidado del alma por medio de la inspección de la lente del logos y ese tratamiento medicinal que busca el principio, no ya del cosmos, sino del vivir humano en el cosmos de la polis.

Sócrates es un caso único en la historiografía filosófica, pues las fuentes mismas que nos relatan su biografía y nos revelan su personalidad son ya interpretaciones de su filosofía terapéutica. Aristófanes hace una caricatura de su figura, en *Las Nubes*, donde Sócrates aparece como un sofista que se pierde en logomaquias sin sentido y que realiza extrañas operaciones matemáticas que no tienen utilidad alguna para mejorar la vida de la polis. Es una caricatura, pero los espectadores que asistieron a la representación de las comedias de Aristófanes reconocieron en escena a ese personaje estrafalario y ridículo, porque había algo real en él, como en toda caricatura, aunque su fisonomía real apareciera desdibujada por la pluma del comediógrafo más mordaz de los griegos.

Jenofonte, en la *Apología* y en los *Recuerdos de Sócrates* nos presenta un personaje sencillo, austero, simple. Es un moralista popular, más que un verdadero filósofo. Tal vez porque la mirada de un historiador no sabe percibir los pequeños detalles de una personalidad única y de un hombre preocupado por el uso de la racionalidad y de la palabra para solucionar los conflictos de la convivencia en la polis. Si nos quedamos con los rasgos de Sócrates trazados por Jenofonte resulta incomprensible la condena que



sufrió.

Platón, en cambio, idealiza la figura de su maestro, al que presenta como un hombre, revestido de carácter sagrado, entregado a la misión que su *daimon* le impone, y como un filósofo comprometido con Atenas, que fue su verdadera amante. Basta con leer la *Apología de Sócrates* y el *Critón* para advertir ese compromiso con la ciudad, que no admite huida alguna.

Tal vez, como aconsejan los expertos en el tema, debamos matizar la imagen platónica, rebajando su idealismo con el pragmatismo de la figura que retrata Jenofonte. Lo cierto es que en ambas hay algo común: Sócrates vive en el ágora, se mueve por el mercado de la palabra de los sofistas y no compra nada. Su principal preocupación es servirse de su única posesión, la palabra y la razón, el *lógos*, para incitar a sus conciudadanos a buscar la *areté*, la forma de vida más excelente, la justicia en el alma y en la ciudad. Y esa justicia no es más que orden, armonía, equilibrio, autosuficiencia y dominio de los deseos, que no son sino tiranos que pretenden esclavizar al hombre.

Por eso, resumiendo esta tarea de logoterapia, es decir, cuidado del alma mediante la palabra, podemos llamarla arqueoterapia, porque el *logos* es el antídoto contra el desorden, la arbitrariedad y la injusticia en la vida humana, a la vez que es el *phármakon* capaz de establecer, mediante el autoconocimiento y la búsqueda interior, el *arkhé* que ha de guiar al hombre y a la polis.

Tanto en los relatos de Jenofonte como en los *Diálogos* de Platón, se comprueba que Sócrates considera la injusticia como la mayor enfermedad que puede sufrir un hombre o una polis. Así en el *Gorgias*, Sócrates proclama que cometer injusticia y no pagar la pena que acarrea es el mayor de todos los males. Por eso, porque la injusticia arruina la salud del alma, y no hay bien preferible a la salud, Sócrates sostiene que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Así lo asegura: “*El segundo de los males en*

*magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor de todos los males*”<sup>114</sup>.

Y en el *Critón*, cuando Sócrates se niega a huir de la cárcel, porque ha de cumplir las leyes, ya que en eso consiste la justicia, tal como ha proclamado con sus palabras a lo largo de toda su vida, dice escuchar que las leyes, del mismo modo que los coribantes escuchan las flautas, las cuales le dicen: “*Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí*”<sup>115</sup>.

La injusticia es, por tanto, la enfermedad que es necesario curar para que el hombre y la polis recobren la salud. Por eso, es preciso que gobierne el filósofo, pues habiendo salido de la caverna y contemplado el Bien, mediante el uso de la dialéctica, es el médico que puede curar los ojos de los prisioneros de la injusticia, ojos que sólo ven sombras y conocen opiniones (*doxa*), haciendo que vuelvan su mirada (*theoría*) hacia la luz que engendra la vida y la verdad (*alétheia*) de todo lo que existe (*arkhé*). Es decir, el filósofo es el verdadero arqueólogo, el auténtico arqueoterapeuta.

Esa es la vocación de Sócrates, la de director de la orquesta sinfónica de la polis, que mediante la meloterapia del *logos* logra la armonía y la concordia entre los ciudadanos, la de médico, cuya palabra es el *phármakon* que cura la injusticia, o, como le gusta también presentarlo a Platón, como gobernante de la nave del Estado, pues sólo quien conoce la naturaleza (*physis*) y su principio (*arkhé*), quien conoce el ciclo de las estaciones y los caminos de los mares, quien tiene, como Tales, una vista aguda para distinguir las estrellas en la noche y experiencia en luchar contra conflictos y tempestades, en su alma y en la polis, sólo ése puede ser el piloto que

---

<sup>114</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 479 c.

<sup>115</sup> PLATÓN, *Critón*, 54 b.

gobierne la nave del Estado<sup>116</sup>. Así lo prescribe Sócrates: “¿Crees que difieren en algo de los ciegos los que están realmente privados del conocimiento de lo que es cada cosa y no tienen en el alma un paradigma manifiesto, ni son capaces, como un pintor, de dirigir la mirada hacia lo más verdadero y, remitiéndose a ello sin cesar, contemplarlo con la mayor precisión posible, de modo de implantar también aquí las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno, si hay que implantarlas, o, si ya están establecidas, preservarlas con su vigilancia?”<sup>117</sup>.

Por eso, es posible que la masa, que no tiene los ojos del alma claros para ver la verdad, en ocasiones compre las mercancías de los sofistas y coloque al timón de la nave de la polis a un embaucador, capaz de pronunciar palabras seductoras, pero ciego y sordo para la verdad. Sin embargo, a juicio de Platón, lo que necesita una ciudad, como Atenas, que ha tirado por la borda a su más lúcido tripulante, debe poner como capitán de la nave, para que marque el rumbo justo de su navegación, a Sócrates, que conoce el secreto del cosmos humano y la navegación que ha seguir la polis para alcanzar el puerto de la justicia. Y, por ello, concluye: “Convéncelo de que dice la verdad al afirmar que los filósofos más razonables son inútiles a los ojos de la muchedumbre, pero exórtalo a que eche la culpa de eso no a los hombres razonables sino a quienes no recurren a ellos. Porque no es acorde a la naturaleza que el piloto ruegue a los marineros que se dejen gobernar por él... Lo que verdaderamente corresponde por naturaleza al enfermo – sea pobre o rico – es que vaya a las puertas de los médicos, y a todo el que tiene necesidad de ser gobernado ir a las puertas del que es capaz de gobernar... No errarás, en cambio, si comparas a los políticos que ahora gobiernan con los marineros de que hablábamos hace un momento, y a los que éstos llamaban inútiles y

---

<sup>116</sup> Un análisis de esta metáfora puede verse en GARCÍA CASTILLO (2012).

<sup>117</sup> PLATÓN, *República*, 484 c - d.

*papanatas, con los verdaderos pilotos*"<sup>118</sup>.

La arqueoterapia es la tarea mayéutica de Sócrates, capaz de cambiar también el rumbo del propio individuo, seducido por la palabra de los sofistas, que ha de encontrar en la armonía de su alma el ritmo de su propia existencia. Por eso, la arqueoterapia, como vuelta hacia el principio interior que ha de guiar la vida humana, es una especie de renacimiento, de recuperación de la vida divina del alma, libre de los deseos del cuerpo. Una autosuficiencia (*enkráteia*) que Sócrates dejó como herencia más valiosa a los socráticos menores, que repetían una y otra vez que la vida divina es la de quien carece de necesidades, pues los dioses nada necesitan y quien aprende a no tener necesidades convierte su vida en divina.

Esta autosuficiencia, como dirá Epicuro, es el principio de la libertad<sup>119</sup>. Y eso es la arqueoterapia, la liberación del alma de todo lo superfluo, lo exterior, para contentarse con la palabra que es principio y guía de la vida, que basta para alcanzar una existencia plena, libre de los deseos que esclavizan. Una palabra que cura toda enfermedad del alma, que la cura incluso de la única enfermedad mortal que aqueja al hombre: la vida del cuerpo.

Por eso, la misma cicuta que Sócrates toma es denominada con toda propiedad *phármakon*, porque fue veneno para su cuerpo, pero remedio para la enfermedad de su alma, curada de la dolencia mortal del cuerpo y renacida a una vida libre de su prisión, recobrando las alas que habían perdido por su destierro y encarcelamiento en él. La palabra de Sócrates es un *phármakon*, como la cicuta que hará su alma inmortal. Una medicina que hoy, dos mil quinientos años después de administrada, todavía continúa generando reflexiones y produciendo efectos, como la presente investigación, cuyo resumen ahora concluyo.

---

<sup>118</sup> *Ib.*, 489 b - c.

<sup>119</sup> **EPICURO**, *Exhortación 77*.

## **PALAVRA INICIAL**

### **Introdução**

*Somos todos filhos de Atenas.* Essa expressão, já tantas vezes

repetida, traz consigo uma carga de significado que há aproximadamente dois mil e quinhentos anos vem sendo referência recorrente sobre a qual repousam ou se conflitam as grandes questões que movem o pensamento e as atitudes do homem ocidental.

Mas o que significa *filhos de Atenas*? Certamente nada tem a ver com a acepção genética que a expressão possa transmitir. Poder-se-ia, então, tentar resumir seu significado em uma dimensão cultural, e assim, certamente, nos aproximaríamos mais do que ela tenta alcançar. Mas isso não responde à indagação, ainda que melhor a especifique.

Então, que significa *filhos de Atenas*, no sentido cultural? Bem, essa não é exatamente uma pergunta cuja resposta não esteja sujeita a uma boa quantidade de questionamentos ou mesmo condenação por motivações que podem ir desde a crítica a possíveis restrições ou limitações, à acusação de serem as respostas tendenciosas ou dogmáticas. E o mais interessante é que todas as observações dirigidas a uma tentativa de responder à pergunta certamente fariam algum sentido.

Ser *filhos de Atenas*, na acepção que aqui me refiro, não é apenas ter como ancestral cultural a civilização grega clássica. Muito além disso, ser *filhos de Atenas* é ter a matriz do modelo mental, bem como a forma de compreender a própria existência e interpretá-la, resultante do entrelaçamento das concepções do mundo e sentido da vida, que por um “milagre”, como disseram alguns, por influência do Oriente, como defendem outros, ou por circunstâncias especiais, como afirmam terceiros, eclodiram em várias partes do mundo grego no período entre Homero e Sócrates.

O que se denomina de período entre Homero e Sócrates é, neste trabalho, entendido como um momento de transição entre dois modelos de existência; duas realidades históricas, que não possuem uma data ou evento específico que as limite com a precisão de uma fronteira, mas que foram palco para acontecimentos que se consolidaram no universo grego como

verdadeiro *marco entre dois mundos*, cujas mais simbólicas transformações deram-se no momento de tempo que transcorre entre as vidas dessas duas personagens históricas.

Assim é que, em função do tema pesquisado ou da perspectiva de interpretação, diversos pensadores têm nomeado esse momento a que me refiro como “entre Homero e Sócrates” com uma diversidade de expressões, como passagem entre o *Mito e o Logos*, entre o *Modelo de Pensamento Mítico e o Racional*, entre a *Linguagem Simbólica e a Linguagem Conceitual*, ou mesmo, como escreve Châtelet, entre *o reinado do mito e o império da razão filosófica*, apenas para citar alguns exemplos.

Variadas também são as referências que as distintas análises apresentam nos divergentes e até inconciliáveis entendimentos. Estas vão desde as manifestações de que em Homero o mito já estaria racionalizado, até as demonstrações que procuram evidenciar a presença de mitos no pensamento racional. Outras formas ainda mais estimulantes de se referir a esse mesmo instante de tempo poderiam ser: “passagem do mundo dos deuses para o mundo dos homens” ou “do mundo das referências divinas para o modelo das referências racionais”.

A verdade é que a partir de Homero, e do emergir de uma série de acontecimentos que lhe são contemporâneos, como a criação da moeda, o surgimento das cidades e o desenvolvimento da escritura, a vida começa rapidamente a se distanciar de um vastíssimo e rico mundo, que hoje nos é difícil imaginar, onde desconhecendo os princípios da racionalidade e muito antes da escrita alfabética, por séculos ou milênios, o homem assimilou, acumulou e transmitiu saberes.

Saberes que primeiramente eram imprescindíveis à sobrevivência da própria espécie e de seus grupos. Saberes básicos, saberes fundamentais, conhecimentos da natureza, das mudanças das estações, das alterações climáticas, da forma de buscar alimentos, de como proteger-se contra

agressores, enfim, um conjunto de informações acumuladas desde os mais distantes antepassados, e que ao longo das formas de existência humanas eram oralmente repassadas de geração a geração. Compunham-se assim o conjunto de saberes máximos, de saberes primeiros, os princípios sobre as realidades eternas, impessoais, naturais – e que para muitos eram entendidas como *divinas* – que os antigos gregos denominaram *arkhé*.

Dos acontecimentos que marcaram o período de transformações a partir do qual os conhecimentos da *arkhé* passaram a ser entendidos como arcaicos, como remanescentes de antigas tradições, destaco, na perspectiva do que interessa à presente investigação, o desenvolvimento da escrita alfabética, a invenção da moeda e o aparecimento da *polis*. E com o advento dessas, emergem também novas relações e formas de organização daquele povo.

As sociedades vão começar a ter seus costumes e regras de convivência regidas por leis escritas; novos valores e instituições passam a conduzir a vida coletiva até a chegada da democracia. É nesse contexto, nesse ambiente, que novos pensamentos acerca da existência humana haverão de surgir por meio de uma inusitada forma de reflexão que viria a se chamar filosofia.

Claro que essas, digamos, criações humanas – como a escrita alfabética e a *polis* – são resultado de todo um particular desenrolar-se de acontecimentos com características peculiares, tanto históricas quanto geográficas e culturais, vivido pelos povos daquela região e naquela época. Nesta perspectiva, o que procuro por em evidência no presente trabalho de investigação é que dentro desse especialíssimo percurso com características assombrosamente ricas, experimentado por aqueles povos, naquele instante de tempo, uma realidade – ou dizendo de uma forma que mais atende ao sentido com a qual a caracterizo –, uma “potência” se destaca, sobressai-se e se transfigura naquele mundo em transformação.



Ela, a “potência”, estará presente em todos os processos, em todos os momentos e lugares onde as transformações se procederam, mantendo sua importância luminosa. Mas também sobre ela, transformações haveriam de recair. Seu papel e significado para os homens haverá de ser, em sua função, remodelado, e sua utilização será - para usar uma expressão bem própria da linguagem contemporânea - reconfigurada: refiro-me à representação e poder da *palavra* pronunciada.

É que por largo espaço de tempo, até o advento do chamado período homérico, como o próprio *aedo* haveria de registrar, a *palavra*, além de veículo de comunicação cujo dom só os homens entre todas as espécies desfruta, representava também um poder sagrado, uma força. E, nesse sentido, tinha também uma função divina. A palavra era veículo do conhecimento da tradição, da *arkhé* natural, da sabedoria dos deuses, da mensagem divina. Quando pronunciada por Magos, Sacerdotes, Reis, como aqui será visto, exercia um poder que extirpava males, acalmava espíritos e funcionava como terapia de cura para muitas enfermidades.

Vários são os registros, conforme logo resultará demonstrado, de métodos terapêuticos utilizados na antiguidade, onde a palavra era o veículo da cura, o *phármakon* que eliminava a enfermidade. Expressivo exemplo disso foi a *epodé*, também designada conjuro, *ensalmo* ou encantamento, que consistia no ato de entoar cânticos às potências da natureza, como também recitar versos, para atrair forças que imprimiriam a cura.

Por muito tempo, antes mesmo de Homero, a palavra exerceu esse poder: de *phármakon*, entre os curandeiros; de verdade e generosidade, entre os Reis de justiça e Sábios; de educação, ao louvar os valores e ritos de uma tradição para a sociedade. E é no período entre o *aedo* e o filósofo que a *palavra* vai passar por uma profunda mudança no sentido e representação que ao longo dos séculos mantinha entre os homens. Toda uma tradição em torno do que ela significava vai ser remodelada. Sobretudo seu poder

mágico de componente religioso e, conseqüentemente, sua capacidade de intervenção como instrumento do divino, até verter-se em outros papéis.

A palavra, antes serva da ordem dos deuses, será reconfigurada a uma outra ordem: a ordem lógico-racional. E esta a fará entrar em um mundo relativo; um mundo de razões e contrarrazões, de argumentos e raciocínios. Será nesse novo instante na história da civilização grega que a palavra deixará de ser instrumento de um sentido de verdade, isto é, *a verdade enquanto não esquecimento (alétheia)* – que na antiguidade correspondia à palavra pronunciada pelo soberano, senhor da palavra verdade -, e vai passar a ser serva da *verdade-razão*, enquanto *logos* humano – que vem a ser a palavra como verdade surgida do debate, no exercício do diálogo racional ou na prática da persuasão retórica.

De veículo da vontade sagrada, como percebida quando pronunciada pelos antigos reis, como adiante será visto, irá também servir como remédio das vontades dos homens, quando escolhida pela maioria na *ágora*.

A palavra passará de *meio a mensagem* e paulatinamente perderá seu *status* de potência religiosa, seu poder de força divina, nascido de Zeus e Mnemósine, tal qual evocara Homero no Canto I, 1, da *Iliada*: “*Canta, diosa, de Aquiles el Pelida ese resentimento...*”.

Enfim, nesse novo momento, como bem observa M. Detienne “*a palavra não está mais presa a uma rede simbólico-religiosa, ela atinge sua autonomia, constitui seu próprio mundo... um campo fechado onde se enfrentam dois discursos... o logos se torna uma unidade autônoma, submetida a suas próprias leis*” (1988, 54). O reino da palavra mágico-religiosa será ocupado pelo *império* da palavra-diálogo.

Nesse inusitado instante de tempo na história da humanidade, onde no mundo grego floresceram abundantes interpretações da vida, e inéditas formas de reflexão que transformariam definitivamente a maneira do homem enxergar a si próprio e relacionar-se com o mundo, Atenas veio a se

tornar o principal centro de influência onde a palavra pactuada entre os cidadãos revelar-se-ia como o único e soberano *phármakon* a indicar e conduzir os destinos dos homens.

São aspectos da emergência desse momento, na perspectiva do trajeto da palavra, e que em Atenas haveria de atingir seu ponto mais luminoso, o que nas páginas do presente trabalho de investigação busco demonstrar.

Discorro, assim, sobre o percurso trilhado pela palavra, desde a oralidade primária até o momento em que no mundo grego são alicerçadas as bases de uma estrutura de pensamento e de um sistema de convivência entre os homens que haveria de fazer florescer uma nova ordem, um novo modelo de existência, que resultou no que hoje conhecemos como Civilização Ocidental.

Nesta perspectiva busco, desde o ponto de vista filosófico, analisar a importância decisiva que teve a palavra oral na configuração da cultura grega, evidenciando ainda a perfeita adequação da analogia entre medicina e filosofia culminada na oralidade do diálogo socrático. Entendo ser esta a metáfora mais genuína da filosofia, qual seja, a que apresenta o filósofo como médico da alma e da *polis*. Esta é uma ideia recorrente no pensamento filosófico que tem Sócrates como protagonista, na busca de curar as enfermidades da alma de seus concidadãos, para uma vida mais harmônica na *polis*.

Para lograr esse objetivo, de interpretar mais precisamente o caráter medicinal da filosofia, julguei imprescindível rastrear e encontrar as origens dessa analogia, cujos primeiros registros são identificados nos poemas homéricos, e se estendem na ação educativa oral dos aedos, chegando aos Homens de Estado. Estes, que com suas fórmulas, seus receituários, representados em sucessivas constituições das cidades gregas, conforme resultará demonstrado, são como médicos da *polis* que pretendem curar,

mediante as palavras prescritas em seu *phármakon* constitucional, as diferentes enfermidades sociais e políticas que acometem a convivência naquele ambiente.

Entendo que o objetivo da tese revelar-se-á cumprido quando passo a analisar a palavra a partir dos que primeiro buscaram acomodar suas possibilidades de manifestação nas fronteiras da racionalidade - os chamados pré-socráticos. Dentre estes, que seriam considerados os primeiros filósofos, destaco, à luz do objeto aqui estudado, figuras como Empédocles, que, junto com outras personagens da reflexão racional – a exemplo de Górgias e, finalmente, de Sócrates – apresentou, ainda, diferentes possibilidades do poder *phármakon* da palavra.

Todos estes, conforme resultará demonstrado, são conscientes da característica medicinal e curativa da palavra, cuja representação máxima do poder *phármakon* da expressão oral - desde os iatromantes, passando pela palavra do Soberano, dos Poetas e dos reformadores da *polis* -, culminará com Sócrates. Será o pensador de Atenas que revelará a imprescindibilidade de que a cura das enfermidades da *polis* seja precedida da cura da alma de seus cidadãos. E esta é a máxima expressão da filosofia como medicina da cidade.

Com esse enfoque, desenvolvo o tema em nove capítulos, que compõem as três partes em que divido a tese, afora esta introdução e uma conclusão, que nomeio, respectivamente, como *Palavra inicial* e *Palavra final*. Na metodologia que escolhi, utilizei como coluna central, a vertebrar a investigação, a divisão tripartite elaborada por W. Jaeger, acerca do estudo dos três tipos de palavras fundamentais na cultura grega: *A palavra do Poeta*, *a palavra do Homem de Estado* e *a palavra do Sábio*.

Por derradeiro, apresento o último escrito, correspondente a uma conclusão intitulada *Palavra Final*, onde defino a *arqueoterapia*, compartilhando um entendimento que me parece claro acerca do que

representou a palavra de Sócrates, enquanto *phármakon*, em um ambiente de soberania da *palavra*.

Claro que se debruçar sobre o mundo grego e as assombrosas criações de seus primeiros filhos é sempre rico e desafiador. Sobre esse inusitado instante da história da humanidade a que me estou me referindo, existe uma infinita quantidade de trabalhos, publicações e bibliografias. Igualmente diversos e amplos são os tipos de tratamento e a enorme variedade de aspectos do mundo grego sobre os quais se ocupam conhecidos e renomados especialistas. Tudo a confirmar que a Grécia Clássica é sempre uma fonte inesgotável de saberes e referências, sobre as quais ainda resta muito por investigar.

Muitos dos saberes e motivações do homem grego ainda estão por se revelar e grande parte deles talvez nem venhamos a conhecer de fato – apenas lançar especulações. Como lucidamente observa ainda Detienne, “*na história das categorias mentais, o pesquisador, na maior parte das vezes, atinge somente o estado das coisas*” (1988, 56).

Portanto, ao discorrer no presente trabalho sobre minhas investigações e reflexões acerca de aspectos e características desse instante de tempo, não tive a intenção de esgotar suas possibilidades. E, neste sentido, faço uso das palavras de Guthrie: “*Una cosa que nadie puede hacer es dominar la totalidad de lo que se ha escrito sobre el tema, desde los comentaristas griegos hasta nuestros días. Yo sólo espero que mi propia selección de las autoridades no haya sido demasiado arbitraria o inadecuada...*” (1984, 8).

Em razão disso, iniciei o último capítulo da tese dizendo, a propósito do título com que o nomeio, que a *Palavra Final* não significa a *última palavra*. Na verdade, quer dizer tão somente a palavra mais recente, minhas palavras mais recentes, sobre o tema que investiguei, e partir de onde outras tantas palavras poderão surgir nessa mesma ou em outras tantas possíveis

perspectivas.

## **PRIMEIRA PARTE**

### **1. Antecedentes da palavra curativa**

#### **Sociedades antigas**

De uma maneira geral, os mais recentes estudos sobre os hábitos das variadas formas de organizações humanas, como suas crenças, modos de viver em coletividade, capacidades e habilidades, têm experimentado grandes revelações, até mesmo em aspectos de momentos mais primitivos na história da espécie. O presente capítulo, a título de contextualização histórica, inicia-se com o que se pode chamar de um prólogo introdutório ao tema desta investigação.

Sabe-se que enquanto prevaleceu o sistema nômade de organização das sociedades, os princípios que regulavam a coletividade eram aqueles mais adequados à subsistência no modelo em voga. Não havia uma grande preocupação com a estocagem de alimentos, com o depósito dos dejetos produzidos pelos grupos, nem com o cultivo de plantas comestíveis. Muito menos ainda com a fixação de regras de convivência nos limites de um espaço físico. Enfim, os problemas decorrentes da ocupação definitiva de um determinado território ficavam, naturalmente, alheios a esse modelo social.

Em contrapartida, outras circunstâncias eram importantes. O caráter itinerante que marcava o modo de vida daqueles primeiros grupos humanos representava fator determinante a que se realizasse um maior controle da natalidade, pela simples razão de que a mobilidade, que é inerente a esse modelo, torna-se tanto mais difícil quanto maior se apresenta o grupo.

Nesse contexto, seria tentador deduzir que, naquele tipo de sociedade, cuidar de doentes, crianças e idosos não era atitude desejável, uma vez que prejudicaria a mobilidade. Entretanto, os documentos arqueológicos demonstram atitude diversa, revelando, já nesses primórdios, todo um cuidado com os doentes e o desenvolvimento de uma medicina popular<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Os documentos que puderam ser coletados pelos arqueólogos revelam vestígios de uma



O surgimento da atividade agrícola e, com ela, do sedentarismo, ocorreu há cerca de dez mil anos atrás, em diversas partes do mundo: *“Cerca de dez mil anos atrás, grupos humanos deixaram de viver como caçadores-coletores e tornaram-se agricultores em muitas regiões diferentes do mundo. Essa transformação aconteceu de maneira independente em partes do sudoeste asiático, na África equatorial, na zona continental do sudeste asiático, na América Central e nas terras altas e baixas da América do Sul. O começo da atividade agrícola é frequentemente considerado o momento decisivo da pré-história. Sem a agricultura não teriam existido aldeias, cidades, sociedades constituídas por estados – que transformaram de maneira tão fundamental os contextos em que as mentes dos indivíduos se desenvolvem hoje em dia, comparados aos dos nossos ancestrais caçadores-coletores”*<sup>121</sup>.

Deixando de lado as razões que conduziram esses diferentes grupos a desenvolverem técnicas agrícolas e passarem ao modelo sedentário de ocupação do solo, convém registrar um importante dado, relacionado ao tema do presente estudo. Diversamente do que muitos possam imaginar a fixação do homem em territórios definidos não contribuiu, inicialmente, para uma melhoria na saúde da população em geral. Ao contrário. O estudo dos fósseis de ossos e dentes dessas primeiras comunidades sedentárias, e a comparação com seus antepassados nômades, revela uma significativa piora

---

preocupação dos primeiros *Homo* com a saúde e bem estar da coletividade, despendendo esforços para amparar companheiros mais velhos, que ficaram com a saúde debilitada em decorrência de ferimentos sofridos: *“Os restos de esqueletos dos humanos arcaicos podem fornecer mais um relance das complexas relações sociais. Os neandertais nitidamente cuidavam dos doentes e dos idosos – aqueles que pouco podiam contribuir, quando muito, para o bem-estar do grupo. Um exemplo clássico disso é o Neandertal da Caverna de Shanidar, no Iraque, que parece ter vivido vários anos apesar de ter sofrido ferimentos na cabeça, de ter o lado direito do corpo esmagado (talvez em virtude de uma queda de rocha da caverna) e ser cego do olho esquerdo. É de todo improvável que ele tivesse se movimentado para muito longe, e no entanto viveu alguns anos com esses ferimentos, sem dívida assistido por outros membros do seu grupo social”*. MITHEN (2002) 209/210.

<sup>121</sup> *Ib.*, 351.

no estado de saúde daqueles: “Além do mais, conforme indicam estudos sobre patologias ósseas, em alguns casos de regiões onde a agricultura chegou a ser adotada, pelo menos a saúde dos últimos caçadores-coletores parece ter sido consideravelmente melhor que a dos primeiros agricultores. Essa evidência mostra que o aparecimento da agricultura trouxe consigo as doenças infecciosas, um declínio na qualidade geral da nutrição e uma redução da longevidade (cf. Cohen & Armelagos, 1984)”<sup>122</sup>.

Assim, ao passo que proporcionou ao homem a administração em seu proveito do ciclo e do curso natural da água, garantindo o solo molhado mesmo nos períodos de estio, a descoberta das técnicas agrícolas ensejou a domesticação dos animais, possibilitou o desenvolvimento de estruturas sociais mais complexas e também gerou novos problemas, antes inexistentes. Doenças infecciosas, desnutrição e outras mazelas começaram a aparecer, não sendo estranho que, nesse contexto, as primeiras sociedades sedentárias, em sua luta pela sobrevivência e adaptação à nova estrutura social, tenham tido a necessidade de desenvolver uma maior preocupação com a manutenção da saúde e, conseqüentemente, adquirir um maior domínio sobre o fenômeno da enfermidade, conhecer suas causas, suas conseqüências e, por fim, dominar os métodos que conduzissem à sua cura.

A essa altura, surgem os primeiros registros de rudimentos de métodos terapêuticos que utilizavam a palavra com a finalidade de obter a cura, dentre os quais, destaca-se a *epodé*, ou conjuro ou ensalmo ou encantamento, assim entendido o ato de recitar versos ou entoar cânticos dirigidos às potências da natureza, com o intuito de despertar suas forças para atuarem na cura das enfermidades.

Laín, após destacar com precisão essa já comentada divisão entre os dois modelos sociais – o nômade e o sedentário - aponta o surgimento dos

---

<sup>122</sup> *Ib.*, 354.

primitivos vestígios de utilização de tais métodos terapêuticos: “*Otro es el caso cuando la agricultura y la ganadería adquieren cierta vigencia social, y más aun cuando alborean las formas de vida que hoy solemos llamar ‘culturas históricas’: la de Egipto, la de Sumer o las prehelénicas. Entonces el ensalmo terapéutico florece visiblemente, bajo las más variadas formas y con los contenidos más diversos*”<sup>123</sup>.

Como ressaltado, o presente prólogo tem apenas a finalidade de proporcionar uma localização no contexto evolutivo da espécie humana e sua forma de se relacionar com o meio ambiente, enfatizando a visão que esses primeiros grupos possuíam da saúde e os métodos terapêuticos que utilizavam. A seguir, executo corte metodológico, passando a abordar especificamente o pano de fundo da sociedade grega arcaica, compreendendo seu modelo mental, a relação que desenvolvia com a natureza e com o divino, com o intuito de ambientar o presente estudo em circunstâncias culturais peculiares à época.

### **O Divino e a enfermidade na Grécia arcaica**

Na obra intitulada *Lo sagrado y lo profano*, Mircea Eliade classifica a experiência humana em duas modalidades: o homem religioso, que vive no mundo sagrado, e o homem que adquire uma visão profana do universo, chamado dessacralizado. O autor demonstra que essa divisão dos fenômenos em sagrados e profanos é atitude recente do homem moderno. Somente nos últimos séculos é que a espécie humana começou a dissociar a interferência divina do funcionamento do universo em si. A partir do momento em que passou a observar a natureza sob o ponto de vista

---

<sup>123</sup> LAÍN (2005) 31.

científico é que a humanidade começou a conceber, por exemplo, aqueles atos que praticamos no dia a dia, como a alimentação e a sexualidade, como atos de índole puramente fisiológica, independentes do divino.

A esse modelo “profano” de mentalidade o autor contrapõe a percepção da realidade experimentada pelas sociedades arcaicas, para as quais o cosmos se confundia com o sagrado: *“para los ‘primitivos’ como para el hombre de todas las sociedades pre-modernas, lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez, realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudoreal. Entendámonos: no hay que esperar reencontrar en las lenguas arcaicas esta terminología filosófica: real, irreal, etc.; pero la cosa está ahí. Es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente ser, participar en la realidad, saturarse de poder”*<sup>124</sup>.

Essa visão em tudo se coaduna com as evidências arqueológicas dos nossos primeiros antepassados<sup>125</sup>. Viu-se, no item anterior, que as descobertas dos mais antigos esqueletos humanos demonstraram uma conexão com o divino que se pode deduzir das evidências de cerimônias de

---

<sup>124</sup> **ELIADE** (2009) 15-16.

<sup>125</sup> Recuam muito no tempo os registros de uma preocupação de nossos ancestrais com seus mortos, dispendo cuidadosamente os cadáveres e atentando para suas necessidades numa “outra” vida, mediante o agrupamento de adornos e objetos de uso diário ao redor dos corpos, que eram aspergidos com um tipo de terra fina chamada de ocre, composta por argila e óxido de ferro hidratado, que apresenta colorações pardacentas, indo do amarelo ao vermelho, sendo esta última a tonalidade utilizada nesses arcaicos rituais, numa clara demonstração de espiritualidade e, conseqüentemente, de organização da inteligência e pensamento abstrato: *“A crença numa vida pos mortem parece demonstrada, desde os tempos mais recuados, pela utilização da ocre vermelha, substituto ritual do sangue, e portanto ‘símbolo’ da vida. O costume de salpicar os cadáveres com ocre é universamente difundido, no tempo e no espaço, desde Chu-ku-tien até a costa ocidental da Europa, na África até o cabo da Boa Esperança, na Austrália, na Tasmânia e na América, até a Terra do Fogo. Quanto ao sentido religioso das sepulturas, ele foi alvo de acirradas controvérsias. Não se pode duvidar de que a inumação dos mortos devia ter uma justificativa, mas qual?”* **ELIADE** (2010-a) 23.

enterro de corpos acompanhados de utensílios e amuletos, sugerindo uma crença em outras vidas. Além disso, as representações de arte rupestre sugerem rituais mágicos e religiosos. As observações do autor apenas “traduzem” essas evidências e confrontam-nas com nossa atual realidade que, como se vê, é bastante recente na história da evolução humana.

A sociedade grega registrada nos poemas homéricos faz parte daquelas que mantinham uma visão sagrada do cosmos<sup>126</sup>. Longe de separar o “real” do “irreal”, para o modelo mental da sociedade grega imortalizada por Homero, o sagrado se manifestava tanto nos mais insignificantes elementos que compunham o mundo físico quanto nos fenômenos naturais inexplicáveis. A origem do mundo decorria do sagrado<sup>127</sup>. Da mesma forma, os sentimentos humanos.

Sagrados eram os deuses, aos quais os homens recorriam, não raro suplicando um sinal de sua proteção. Mas esses mesmos homens, ainda que não dotados da característica da imortalidade, inerente às divindades, nem por isso deixavam de serem também divinos, sagrados. Sagrado era o alimento, a natureza em geral. *Tudo* era sagrado. Natureza e divindade estavam entrelaçadas. O mundo era *naturalmente* sagrado.

Em tal modelo mental, as divindades, ao intervirem no cotidiano dos mortais, faziam-no como parte desse movimento cósmico universal. Delas não se esperavam feitos que atentassem contra as leis da natureza. Não se esperavam os “milagres”, na forma como o homem moderno, sob a

---

<sup>126</sup> Conforme será mais detalhadamente demonstrado quando do estudo da contribuição dos poetas para o fortalecimento do poder da palavra na sociedade grega arcaica, estima-se que a *Iliada*, da forma que hoje conhecemos, tenha sido escrita ou compilada nos idos do século VIII a.C. Entretanto, os fatos históricos que inspiraram o épico remontam a um período bem mais remoto, conhecido como período micênico, devido à hegemonia da Micenas de Agamenon, e situado no final da Idade do Bronze – 1570 a 1200 a.C. Assim, a sociedade grega que aparece no épico, bem como muito dos costumes, usos e valores ali registrados, não são os que imperavam na Grécia do séc. VIII a.C. É o modo de vida de um povo muito mais arcaico que serve de inspiração ao poema. Cf. THOMAS (2005) 17/18. CRESPO (2006) IX.

<sup>127</sup> Sobre a relação dos gregos com os deuses, ver GUTHRIE (1955).

lógica do mundo profano, concebe e valora o divino – uma manifestação contrária à ordem natural das coisas, “inexplicável” pela ciência.

Os deuses eram divindades porque iam além da natureza humana. Eram imortais. Nasceram não necessariamente da união de um ser do sexo masculino com outro do sexo feminino, podendo ter sua origem até mesmo em um único ser. Aliás, como bem relata Hesíodo, as divindades primordiais Caos, Terra, Tártaro e Eros nem sequer tinham ascendentes<sup>128</sup>. Representavam determinadas forças da natureza ou certos sentimentos que, sem que pudessem ser *vistos* pelo olho humano, eram *percebidos*.

Contudo, o caráter divino desses seres não os excluía da lei universal cósmica. Suas intervenções davam-se da forma mais natural possível. Aquilo considerado uma *intervenção divina* muitas vezes nada mais era que os fenômenos que, atualmente, podem-se classificar de meteorológicos – aurora,<sup>129</sup> dilúvios, enchentes; psicológicos – ira, amor; e até mesmo enfermidades, segundo as classificações modernas – depressão, doenças infecciosas, doenças decorrentes de malformação genética.

Assim age, por exemplo, Poseidon, ao quebrar, com seu tridente, a pedra em que Ajax se havia sentado<sup>130</sup>. Também Apolo, ao enviar uma peste a todos os aqueus, como forma de castigo porque seu rei, Agamenon, raptou a filha do sacerdote Crises<sup>131</sup>.

Esse modelo de relacionamento com o mundo ao redor e seus fenômenos naturais irradiava efeitos sobre os mais distintos aspectos da vida, tanto social quanto individual, do grego do período micênico<sup>132</sup>. Ao tempo em que o homem comum dirigia-se à sua divindade protetora implorando-lhe intervenção em situações que extrapolavam os limites da

---

<sup>128</sup> **HESÍODO**, *Teogonía*, 117.

<sup>129</sup> **HOMERO**, *Odisea*, V, 390-391.

<sup>130</sup> *Ib.*, IV, 499-509.

<sup>131</sup> **HOMERO**, *Ilíada*, I, 9 – 12.

<sup>132</sup> Cf. n.r. 126.

compreensão humana, como é o caso da cura das enfermidades misteriosas, também remetia ao panteão divino a origem dos princípios de convivência que regiam as questões puramente humanas<sup>133</sup>.

Exemplo dessa última situação está nos versos a seguir transcritos, extraídos da *Ilíada*, que relatam a condução dos aqueus até Ilios por mão do adivinho Calcas Testorida, cujos dons divinatórios haviam sido outorgados por Apolo, com a finalidade de encontrar a solução para a peste que os assolava e que havia sido enviada pelo deus como resposta à ofensa que o caudilho Agamenon infligira a um dos seus sacerdotes, Crises ao tomar sua filha como espólio de guerra: “*Y habiendo dicho así, él, en efecto, / se sentaba, y entre ellos levantóse / Calcante hijo de Téstor, / de los augures con mucho el primero, / que el presente y futuro conocía / así como el pasado, / y las naves guiara / de los aqueos hasta dentro de Ilio / merced a su arte adivinatoria / que a él Febo Apolo / le había procurado; / y con buena intención para con ellos, / les arengó y hablóles de este modo*”<sup>134</sup>.

Era imbuído dessa mentalidade *naturalmente* sacralizada que o homem grego se relacionava com a enfermidade, assim como com as formas de tratá-la. A doença, como todos os demais fenômenos naturais, também era sagrada. E, de igual modo, sua cura. Ao estudar a concepção homérica do *nousos* e dos respectivos tratamentos médicos, além do papel que a palavra desempenha nesses procedimentos, Laín classifica a enfermidade, desde o ponto de vista de sua origem, em traumática, divina, ambiental ou demoníaca: “*Un examen detenido de los textos del epos en que aparece la enfermedad humana permite distinguir en él hasta cuatro modos distintos de concebirla e interpretarla: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco*”<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> Sobre o significado e funções do mito na Antiguidade, ver **KIRK** (1985).

<sup>134</sup> **HOMERO**, *Ilíada*, I, 66-73.

<sup>135</sup> **LAÍN** (2005) 12.

A impregnação do sagrado, nos termos postos por Mircea Eliade, fica patente já na nomenclatura utilizada pelo autor. A ponto de haver as espécies de moléstias causadas exclusivamente pela vontade das divindades. Quanto às demais formas de enfermidade, ainda que não originadas diretamente de um decreto dos deuses ou de demônios, encontravam naqueles a via para a cura, como se verá adiante.

Quando se examina a mencionada classificação, notadamente as enfermidades de origem traumática, percebe-se que à categoria pertencem as moléstias cuja causa é visível aos olhos de quem observa. Ademais, elas podem ser racionalmente compreendidas: *“Todas estas afecciones morbosas tienen a los ojos del aedo un rasgo común: todas son consecuencia inmediata de una violencia material, visible por los ojos del espectador y racionalmente comprensible para su inteligencia”*<sup>136</sup>.

É o caso, por exemplo, dos ferimentos decorrentes das batalhas, tantas vezes mencionados ao longo da *Ilíada*: *“Pues los unos ya, todos cuantos antes / eran los hombres más sobresalientes, / heridos yacen, por entre las naves, / de un flechazo o de una lanzada / asestados por manos de troyanos / cuya fuerza se encrespa de continuo”*<sup>137</sup>.

Outra causa das enfermidades procedia dos deuses. Nada incomum uma divindade lançar sua ira contra os homens, infligindo-lhes males capazes de levá-los à morte. Nesses casos, tanto podia ser atingido um único homem, como toda uma coletividade, incluídos seus animais. Exemplo desse castigo coletivo vem narrado logo no início da *Ilíada* – a peste que Apolo lança sobre os aqueus, que deverão pagar pelo erro cometido por seu soberano, Agamenon, que raptou a filha de Crises: *“El hijo fue de Zeus y Leto, / que, con el rey habiéndose irritado, / una peste maligna suscito / a lo largo de todo el campamento, / y así las huestes iban*

---

<sup>136</sup> *Ib.*, 13.

<sup>137</sup> HOMERO, *Ilíada*, XI, 825-827.



*pereciendo*”<sup>138</sup>.

Também havia as doenças que estavam relacionadas a causas naturais, externas ao organismo humano, de origem não traumática. Eram enfermidades motivadas pelo frio, por alimentos inadequados, pela falta de água: “*¡Ay de mí! ¿Qué sufriré? ¿Qué me sucederá para acabar? Si velo junto al río en la noche de pesadilla, temo que a un tiempo la dañina escarcha y el sutil rocío acaben con mi ánimo exhausto por el agotamiento. Una brisa helada sopla desde el río por la ribera*”<sup>139</sup>.

Por fim, vinham as enfermidades decorrentes de ações demoníacas. Os demônios eram divindades anônimas, indeterminadas,<sup>140</sup> em contraposição aos deuses antropomórficos, que possuíam características e poderes conhecidos pelos humanos, tais como o poderoso Zeus, senhor dos trovões<sup>141</sup>, e a bela Afrodite, divindade a quem tocou receber os atributos do amor, da meiguice e dos enganos<sup>142</sup>. Esses, ao interferirem no destino dos homens, faziam-no revelando-se, dando a conhecer sua identidade.

Assim é que Atena aparece diretamente para Aquiles, no exato momento em que o peleu se preparava para atingir Agamenon com sua espada, e demove-o do intento de pôr fim à vida do caudilho: “*Mientras él en su mente y en su alma / daba vueltas a esos pensamientos, / y de la vaina sacar intentaba / la larga espada, entonces / llegó Atena del cielo; / que Hera, la diosa de los blancos brazos, / por delante habíala enviado, / pues a ambos por igual ella en su alma / amaba y de uno y otro se cuidaba. / Y por detrás plantóse y al Pelida / asíóle de su rubia cabellera, / a él solo haciéndose visible, / que de los otros nadie la veía. / Y quedóse atónito Aquiles, / y volvióse y al punto/reconoció a Palas Atenea; / pues tremendos*

---

<sup>138</sup> *Ib.*, I, 8-11.

<sup>139</sup> HOMERO, *Odisea*, V, 466-470.

<sup>140</sup> Cf. DODDS (2002) 19.

<sup>141</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 141.

<sup>142</sup> *Ib.*, 195-206.

*brillaron sus dos ojos*”<sup>143</sup>.

Os demônios, contrariamente, eram desconhecidos, e podiam sussurrar coisas aos ouvidos dos humanos, inspirando-os, alertando-os. Mas sem se revelarem. Da mesma forma, podiam atingi-los com moléstias: “*Tan anhelada como se aparece a los hijos la vida de su padre, que yace padeciendo los fuertes dolores de la enfermedad, consumiéndose durante largo tiempo, y una odiosa divinidad lo tiene postrado*”<sup>144</sup>.

As citações foram todas retiradas das obras homéricas, conforme a classificação de Laín, à qual chegou partindo daqueles épicos. No entanto, a reprodução desse esquema pode ser encontrada em registros escritos posteriores, como é o caso das tragédias. Em *Édipo Rei*, por exemplo, Sófocles apresenta uma célebre demonstração de castigo divino ao narrar a maldição lançada pelos deuses, que atinge toda Tebas e cuja causa inicialmente ignorada, reside na ofensa praticada por seu rei, Édipo, ao assassinar o próprio pai, malgrado desconhecesse o parentesco<sup>145</sup>.

Vê-se, do contexto, a importância que o divino representava para os relacionamentos humanos, para a elucidação das origens da existência e, conseqüentemente, para a condução do homem na busca do equilíbrio de seu corpo físico e de seu espírito – ou, em síntese, a saúde.

### **A divindade e a cura**

Considerando a característica anteriormente realçada do homem grego arcaico, de ver em tudo o sagrado, torna-se sem sentido qualquer pretensão de separar, no contexto daquela sociedade, o divino do profano.

---

<sup>143</sup> HOMERO, *Ilíada*, I, 193-200.

<sup>144</sup> HOMERO, *Odisea*, V, 394.

<sup>145</sup> SÓFOCLES, *Édipo Rei*.

Por outro lado, se tudo era sagrado, outra não poderia ser a origem das enfermidades, que não o sagrado. De igual forma, também o restabelecimento do equilíbrio corporal, mediante a neutralização dessas manifestações de desarmonia no funcionamento do organismo humano, como fenômenos naturais diretamente relacionados com o ambiente ao redor, remetia ao mesmo vínculo com as divindades que, a todo instante, faziam-se presentes no cotidiano do povo.

Natureza e divino eram realidades que se mesclavam. Entre elas não havia separação. Na medida em que tudo era sagrado, desde os mais comuns fenômenos do dia a dia, como é o caso do anoitecer; passando pelas práticas diárias de alimentar-se, banhar-se, dormir, procriar, até chegar aos fenômenos mais devastadores – como os terremotos, tempestades, pragas –; sem deixar de ressaltar as explicações para a origem do mundo e dos homens, percebe-se que a relação entre a natureza e o sagrado era profunda a ponto de confundir-se.

Laín, recorrendo à visão homérica da natureza, classifica-a como “*el conjunto de todo lo que nace y crece, la realidad de lo que brota y se configura por obra de un impulso generador*”<sup>146</sup>. Os animais, as plantas, as rochas, a água, e até mesmo os deuses eram natureza. Estes últimos, porém, pertenciam a uma subdivisão que contemplava aqueles seres cujo destino era a imortalidade, em contraposição à outra, que abarcava os seres que se submetiam ao ciclo do nascimento, crescimento, velhice e morte. Os homens, obviamente, assim como todos os demais seres pertencentes ao mundo visível e compreensível, integravam esse segundo grupo.

Concentrando-se nesse segundo grupo de realidades naturais, o autor identifica nele as seguintes características: a *mutabilidade*, significando que as realidades naturais estão sempre em movimento; a *divindade* dos

---

<sup>146</sup> LAÍN (2005) 18.

movimentos dos seres naturais, que se resume na percepção de que tanto os fenômenos mais triviais quanto os mais extraordinários são igualmente divinos; a *caducidade*, segundo a qual os seres pertencentes ao mundo visível obedecem a um ciclo que se inicia com o nascimento e finda com a morte; e, por fim, a *regularidade*, que consiste na existência de uma ordem regular dos movimentos naturais, importando em sucessão necessária de um acontecimento a outro, que o precede.

As modalidades terapêuticas utilizadas pelo grego arcaico estavam imbuídas dessas mesmas noções com que era percebida a natureza. A realidade sensível, mutável, divina, caduca e regular, impregnava as enfermidades, como parte que eram dessa própria realidade. E, por decorrência, a mesma sorte seguiam as práticas terapêuticas conhecidas e manipuladas.

Dos vários compêndios dedicados ao estudo dos primórdios das artes médicas extraem-se fartas informações acerca de três dessas práticas – as intervenções cirúrgicas, os tratamentos farmacêuticos ou medicamentosos e os tratamentos dietéticos.

Em todos os casos, os princípios que regiam a natureza como um todo, eram respeitados e aplicados em proveito da cura. Esses princípios até mesmo tinham o poder de fazer germinar e florescer, na mente do indivíduo doente, um sentimento de aceitação de sua enfermidade, por entendê-la como obra divina. Ou, ainda, justificavam a inviabilidade dos tratamentos médicos diante do desígnio divino, uma vez reconhecida a caducidade do ser vivente, como consequência natural da ação da lei universal cósmica, que busca sempre o equilíbrio; bem como a regularidade dos fenômenos naturais: *“La medicina técnica griega, consciente de esa necesidad, sólo cree estar en situación de impedir la mala suerte de la enfermedad o de ponerle remedio en virtud de un saber empírico de las regularidades ‘necesarias’ de la naturaleza, de lo que hay en ellas de ananké. En la que*

*estima fatal por entrar en la ordenación ‘necesaria de las cosas’, el médico griego renuncia a intervenir. Un precepto del tratado hipocrático De arte ordena a los médicos ‘abstenerse del tratamiento de aquellas personas que ya están dominadas por la enfermedad, puesto que en tal caso se sabe que el arte médica ya no es capaz de nada’ (IV, 14 L.)”<sup>147</sup>.*

No contexto desse modelo mental, até mesmo no caso das práticas terapêuticas cuja relação causa/efeito era passível de percepção e entendimento pela inteligência humana, ainda assim era o princípio divino que as justificava. Era, ao final, no desígnio dos deuses que residia seu poder, sua eficácia: “*A pesar de que los pueblos primitivos reconocen enfermedades naturales (por ejemplo, las indisposiciones muy ligeras, como los resfriados, y las muy frecuentes) frente a las sobrenaturales, y a despecho de que en muchos de ellos existe un herborista conjuntamente con el medicineman, hay una verdadera inconsistencia en el uso terapéutico de elementos naturales y sobrenaturales: una enfermedad puede ser interpretada de un modo u otro, e incluso una enfermedad sobrenatural puede ser tratada racionalmente. La razón de esta inconsistencia estriba en que nos hallamos en una situación en la que no se ha desarrollado una noción general de lo ‘sobrenatural’ como diferente y opuesto a lo natural. Una separación neta entre lo sagrado y lo profano, lo mágico y lo científico, no existe en la medicina primitiva*”<sup>148</sup>.

Proliferam os registros da correlação que o grego arcaico fazia entre a cura e os dons que algumas divindades detinham, transmitindo-os, por vezes, aos humanos. Assim, os primeiros médicos são sempre divindades que elegem determinados homens para repassar os segredos das técnicas terapêuticas capazes de afastar as doenças, se a cura fizesse parte da *ananké*, ou seja, da necessidade natural, da ordem natural.

---

<sup>147</sup> GIL (2004) 36.

<sup>148</sup> *Ib.*, 25.

Sobressai, neste contexto, a figura do centauro Quíron, filho de Cronos com Filíria, filha do Oceano. Filíria e Cronos, que se tornaram amantes, certo dia foram surpreendidos por Reia, mulher deste, logo após uma de suas uniões amorosas. Cronos imediatamente fugiu, transformado em cavalo. Filíria, envergonhada, escondeu-se nas montanhas e lá deu à luz um ser meio cavalo, meio homem. Assombrada com o monstro que havia parido pediu aos deuses que a metamorfoseassem. Foi atendida e transformada numa tília.

Quíron cresceu nas montanhas e nas florestas, tornando-se amigo de Ártemis, com quem aprendeu muitas coisas úteis para a vida, como, por exemplo, o conhecimento das estrelas. Também aprendeu sobre as artes da cura. E transmitiu-as a inúmeros célebres discípulos, como Aquiles, Hércules, Teseu, Jasão e Asclépio, este último, filho de Apolo<sup>149</sup>.

Os ensinamentos com que o bom Centauro presenteou Aquiles podem ser ilustrados pelos seguintes versos, que narram as súplicas de Eurípilo, ferido, a Pátroclo: *“Pero a mí tú sálvame: ahora / llévame ya cabe mi negra nave, / y extráeme la flecha de mi muslo, / haciendo una incisión, / y con água templada / lava la sangre negra que de él brote / y encima de la herida espolvorea / los calmantes remedios / excelentes que dicen que aprendiste / de Aquiles a quien Quirón enseñara, / el más justo de todos los Centauros”*<sup>150</sup>.

Por dominar com maestria, em prol da cura, o uso de emplastos e cataplasmas à base de ervas, costuma-se associar os conhecimentos do centauro Quíron à medicina herbária, práticas farmacêuticas ou medicamentosas de cura.

No panteão das divindades que dominavam o saber da cura também se destaca Apolo, o mais radioso dos imortais. Assim como possui o dom

---

<sup>149</sup> Cf. **GRAVES** (2005) 151, g; 148, b.

<sup>150</sup> **HOMERO**, *Ilíada*, XI, 828- 832.

de dar vida a tudo, também pode chegar ao polo oposto, queimando, destruindo. Grande curador e médico, apaixonou-se pela mortal Corônís, filha de Flégias, rei dos lapitas e irmão de Íxion. Corônís, que estava esperando um filho de Apolo, nutria um secreto amor por Ísquis. Certo dia, aproveitando uma ocasião em que Apolo havia ido a Delfos, uniu-se a Ísquis. Adivinhando a traição, Apolo, furioso, foi se queixar com sua irmã, Ártemis. Esta, em vingança, disparou todas as suas flechas contra Corônís, que caiu sem vida ao chão.

Passada a ira, Apolo, vendo o corpo sem vida de sua amante, arrependeu-se. Mas já não mais podia devolver-lhe o alento vital. Então, suplicou a Hermes que salvasse o filho ainda vivo no ventre de Corônís. Hermes o atendeu e entregou-lhe, com vida, o filho varão que havia sido gerado. A ele Apolo chamou de Asclépio, e o levou à caverna do centauro Quíron, para que aprendesse a arte da medicina e da caça<sup>151</sup>.

Asclépio, tendo aprendido os segredos da arte da cura com maestria, praticando a cirurgia e o uso de drogas com completa desenvoltura, passou a ser reverenciado como o fundador da medicina. Nas representações, aparece sempre acompanhado de uma serpente. Observa Royo: “*Según la mitología, fue el centauro Quirón quien enseñó música y medicina a Asclepio, el Esculapio latino, ya que sus enseñanzas versaban sobre música, arte de la guerra, moral y medicina... Sobre el nacimiento o surgimiento de semejante deidad las narraciones míticas acerca de su origen son variables y divergentes, si bien era todas ellas hijo de Apolo y una mortal*”<sup>152</sup>.

É certo que o mito acerca da origem divina do famoso médico não é pacífico. Várias são as versões que se desenvolveram em torno do tema. Muitas, vale lembrar, para defender o fato de que Asclépio, nascido mortal, exerceu com tamanha maestria a medicina, obtendo tão grande quantidade

---

<sup>151</sup> GRAVES (2005) 50.

<sup>152</sup> ROYO (2010) 50.

de êxitos nos tratamentos a que submetia seus pacientes, que, justamente pela tão arraigada crença de que a cura das doenças estaria necessariamente associada aos poderes divinos, foi alçado à categoria de deus após sua morte: *“La necesidad religiosa de entrar en una relación personal con la divinidad curadora conduciría hacia el siglo VI antes de C. a la divinización de Asclepio. Apolo, que hasta entonces había acaparado el ejercicio de la medicina, cedería esta esfera de sus atribuciones al primitivo héroe, quien, por lo demás, aparece ya en Hesiodo y en Píndaro como hijo del dios y de la ninfa Corónide”*<sup>153</sup>.

O aprofundamento nas indagações acerca da origem de Asclépio é matéria que foge ao âmbito de abrangência deste trabalho. Por ora, basta que se registre esse entrelaçamento entre a medicina e as divindades, presente na mentalidade da época de maneira tão arraigada, que os primeiros médicos eram vistos, no mínimo, como íntimos dos deuses.

Indiscutível a importância de Asclépio para a medicina no mundo grego, bastante a levar os médicos da época, personalidades dotadas de grande prestígio social, a serem conhecidos pelo epíteto de asclepiádes, numa referência ao grande médico-deus, que adquirira as primeiras lições de cura diretamente de outras entidades que compunham o panteão divino. Ao assumir tal parentesco, esses médicos davam continuidade à arraigada tradição de associar o conhecimento das artes médicas ao numinoso.

Um dos mais famosos asclepiádes foi Hipócrates de Cós, assim tratado no *Protágoras*: *“Dime, Hipócrates, ahora intentas ir hacia Protágoras, y pagarle dinero como sueldo por cuidar de ti. ¿Qué idea tienes de a quién vas a ir, o de quién vas a hacerte? Por ejemplo, si pensaras ir junto a tu homónimo Hipócrates, el de Cos, de los Asclepiádas, y pagar dinero como sueldo por ocuparse de ti, si alguno te preguntara: ‘¿Dime, vas*

---

<sup>153</sup> GIL (2004) 89.



*a pagarle, Hipócrates, a Hipócrates en condición de qué?’’<sup>154</sup>.*

Indícios de rituais de culto ao deus Asclépio em épocas remotas insinuam uma origem divina, apontando, com isso, para a tendência de remeter a cura das enfermidades à intervenção das divindades nos procedimentos humanos. Entretanto, na *Ilíada*, quiçá na busca de consolidar a secularização da medicina, afastando no tempo os procedimentos místicos de cura, percebe-se que, de todas as referências que faz Homero à figura de Asclépio, em nenhuma delas remete à sua natureza divina, mas sim à sua condição de pai dos dois médicos responsáveis pela saúde dos aqueus – Macáon e Podalírio –, bem como aos seus reconhecidos dotes médicos<sup>155</sup>.

De qualquer forma, os templos destinados ao culto do deus Asclépio não deixaram de ser erigidos e o exercício de sua medicina sacra encontra numerosos registros. Vários são os testemunhos dados pelos famosos médicos da época: “*Galeno se denomina servidor de Asclepio, afirma que le salvó de una enfermedad mortal (VI 41, XIX 19 K.) y refiere cómo le hizo su padre estudiar medicina por un ensueño premonitor (XVI 222). A mayor abundamiento, revela encontrarse con su dios en los mismos términos de intimidad que un Elio Aristides. Recibe consejos oníricos sobre el tratamiento que debe aplicar a sus enfermos (XI 314, XVI 222) o la confirmación del acierto de sus prescripciones (X 972) y atestigua cuánta mayor fe tenían los pacientes en las admoniciones del dios que en las del médico (XVII b 137)*”<sup>156</sup>.

Muitas fórmulas mágicas, apelos aos deuses, apresentadas para cura eram combinadas com prescrições terapêuticas. Plínio, por exemplo, dá uma receita à base de cataplasma, feito de distintas plantas, para curar

---

<sup>154</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 311b e 311c.

<sup>155</sup> HOMERO, *Ilíada*, II, 731/732; IV, 194; XI, 518.

<sup>156</sup> GIL (2004) 355-356.

inchaços. Entretanto, sua aplicação deveria ocorrer da seguinte forma: “*Los expertos han afirmado que es muy importante que se la aplique una virgen desnuda al enfermo, estando en ayunas ambos, y diga mientras le toca con el dorso de la mano ‘Apolo afirma que no le puede crecer una enfermedad a nadie a quien se la apague una virgen desnuda’; y así, con la mano vuelta, lo repita tres veces y escupan ambos*”<sup>157</sup>.

Esse relato sintetiza várias das características até então destacadas, da forma de o grego arcaico se relacionar com a doença. Vê-se, primeiramente, a referência, no ensalmo, à figura da divindade, numa demonstração da necessidade da intervenção da deidade na ação humana. A simples recitação da fórmula, pela virgem, não era suficiente. A eficácia dos versos dependia da invocação do nome da própria divindade que transmitiu o conhecimento médico mágico.

Por outro lado, o jejum faz-se presente como um elemento notadamente mágico, já que, além da abstinência do próprio enfermo, este, sim, capaz de encontrar justificativa na medicina empírica, também era necessário que a virgem, aplicadora do “remédio”, estivesse sem comer.

Por fim, a prática envolve pelo menos três métodos terapêuticos, atuando conjuntamente: a farmacopeia, presente na cataplasma; a dieta, representada pelo jejum; e ainda uma terceira, esta, a destacar, o centro da presente investigação – a *palavra*, representada pela recitação do ensalmo.

Das ancestrais explicações esotéricas às prescrições baseadas nos experimentos, a adequação da dieta para a manutenção da saúde do corpo continua a ocupar um patamar de destaque em época mais recente, nas palavras de Platão. Na *República*, por exemplo, o filósofo de Atenas cita a adequação da dieta como uma das regras imprescindíveis a ser seguida pelos guardiões da cidade, a fim de que possam manter a integridade e o vigor: “É

---

<sup>157</sup> *Ib.*, 335.

*preciso uma dieta mais apurada para os nossos atletas guerreiros, que têm de estar sempre vigilantes, como cães, e porque precisam de ver e ouvir com toda a acuidade, e, apesar de experimentarem nas suas campanhas muitas mudanças de líquidos e de alimentação, solheira e intempéries, não devem ser de saúde vacilante”<sup>158</sup>.*

Todos esses aspectos destacados demonstram com cores fortes a intrínseca relação desde o início sublinhada, entre o divino, a natureza, as doenças, a forma de relacionar-se com elas e, por fim, os métodos terapêuticos utilizados pelo grego arcaico.

Além das várias situações descritas nos poemas homéricos, de moléstias enviadas pelas próprias divindades, seja para atingir diretamente um indivíduo, seja para afetar toda a coletividade,<sup>159</sup> o registro histórico também é farto no sentido de relacionar a personalização do conhecimento das artes da cura às próprias divindades, que as transmitiram aos mortais.

E, mesmo quando se percebem os primeiros indícios de tentativas de demonstração da secularização dos procedimentos médicos, ainda assim também se podem encontrar movimentos tendentes a manter uma harmonia entre os procedimentos racionais humanos e as revelações provenientes do divino. Prova disso é o culto a Asclépio, que sobreviveu à secularização da medicina e, mais que isso, teve a eficácia de sua medicina sacra atestada pelos próprios médicos.

## **Modalidades de tratamento**

---

<sup>158</sup> PLATÃO, *República*, III, 404 a – 404 b.

<sup>159</sup> Cf. HOMERO, *Ilíada*, I, 8-10.

A dieta, a farmacopeia e as intervenções cirúrgicas, modalidades terapêuticas utilizadas tanto pela medicina popular arcaica quanto pela medicina secular, já foram objeto de incontáveis estudos e compêndios. Entretanto, elas não encerram o acervo de recursos que a sociedade grega, em que se ambientam os poemas homéricos, dispunha para combater as enfermidades.

Há pelo menos outros dois, bem menos investigados, mas, nem por isso, menos importantes ou desprovidos de registros históricos consistentes: a catarse e o ensalmo, encantamento, fórmula mágica ou *epodé*. Diferente das demais formas de cura que, com o avanço da medicina secular, seguiram uma tendência de se afastarem dos rituais considerados místicos, obedecendo, cada vez mais, aos princípios racionais que tanto foram valorizados na Grécia clássica, a catarse e o ensalmo atravessaram os séculos como *medicina mágica*. Ainda que pudessem ter seus procedimentos e resultados explicados através do raciocínio lógico, os textos que descrevem sua utilização estão sempre associados a rituais de índole religiosa, tornando bastante difícil a tarefa de traçar uma linha divisória entre sua utilização de maneira meramente higiênica, no caso da primeira, ou tranquilizadora, no caso do último; e o uso dos banhos e preces no contexto dos rituais místicos.

Talvez exatamente por representarem a manutenção do vínculo entre o irracional e a arte de curar, esses procedimentos, posto que continuassem sendo utilizados pelo povo – os próprios escritos de Platão a eles fazem referência –, não mereceram um estudo mais aprofundado por parte dos médicos da época clássica.

Mas, assim como, mesmo no momento histórico que marca a substituição do mito pelo *logos* – como adiante resultará examinado –, em que a Hélade servia de palco para as mais acaloradas palavras na construção de raciocínios abstratos, percebe-se o crescimento do culto a Asclépio,

traduzido no incontável número de templos erigidos em louvor a essa divindade, conforme registros arqueológicos; também dos escritos clássicos podem ser extraídos significativos relatos que, apesar de desqualificarem a chamada medicina mágica, terminam por servir como testemunho da sua utilização pelo povo, no auge do império do pensamento racional<sup>160</sup>.

Assim, apesar de não haver aparente racionalidade na forma de utilização do encantamento, tampouco nos rituais catárticos; apesar da comunidade médica da época, dos descendentes de Asclépio, rejeitar a inclusão da medicina mágica no arsenal de técnicas que costumavam manejar com o intuito de obter a cura das enfermidades, uma constatação não se pode evitar: esses métodos continuaram sendo largamente utilizados. Tanto que aparecem mencionados nos escritos produzidos pelos mais destacados pensadores.

E foi esse enraizamento nos costumes populares da época que amparou a observação a seguir transcrita, buscando esclarecer os comentários de Platão acerca da tradição de purificação ritual: *“Isto não significa que Platão tenha proposto abolir a purificação ritual por completo. Para ele a única catarse verdadeiramente eficaz era, sem dúvida, a prática de retiro e concentração mentais que aparece descrita no Fédon: o filósofo treinado podia limpar sua alma sem a ajuda ritual, mas o homem comum não podia. A fé na catarse ritual era por demais enraizada na mentalidade popular para Platão propor sua completa eliminação”*<sup>161</sup>.

Na catarse, por exemplo, percebe-se, antes de tudo, sua associação a uma ideia de limpeza, purificação; e sua utilização em cerimônias de índole religiosa. A doença comparava-se a uma sujeira, sobreposta ao corpo do indivíduo. A catarse destinava-se a limpá-la, a afastar o miasma do corpo debilitado. Mediante o ritual catártico, purificava-se o corpo doente, com a

---

<sup>160</sup> Cf. **PLATÃO**, *Leis*, 909b; 642b; *Sofista*, 227/31; *Fédon*, 67c; 80e; 83a-c.

<sup>161</sup> **DODDS** (2002) 223/224.

transferência da impureza (*lyma*) para um elemento purificador.

O elemento purificador mais comumente utilizado era a água. Suas propriedades medicinais e termais já eram consagradas. Tanto assim que as ninfas eram tidas como divindades curadoras que guardavam íntima relação com Asclépio<sup>162</sup>. Essas propriedades, associadas à sensação de relaxamento e limpeza que o banho proporciona, contribuíram para a difusão do uso da água nos rituais catárticos.

No Canto I da *Ilíada* deparamo-nos com o registro de um ritual catártico cujo agente purificador era a água. Entre as atitudes tomadas pelos aqueus para se livrarem da peste enviada por Apolo, encontra-se o banho lustral que tomaram os 20 remadores que acompanharam Odisseu na viagem marítima para devolver Criseida a seu pai: “*Y el Atrida a sus huestes / mandábalas que se purificaran. / Y ellos, en efecto, se lustraban / y echaban a la mar las impurezas*”<sup>163</sup>.

Acerca da finalidade desse banho – se constituía apenas uma medida de higienização, ou traduzia a descrição de um ritual catártico –, as conclusões são divergentes. Laín cita os nomes de Körner e Stengel para ilustrar a linha de pensamento que rejeita o caráter ritual do banho narrado na epopeia homérica. Mas, em seguida, apresenta conclusão própria: “*El baño de los aqueos en el canto I de la Ilíada es catártico en doble sentido: dispone ritualmente para el sacrificio a los hombres que van a ofrecerlo, y lo hace limpiándoles o purificándoles de la impureza o contaminación física (lyma) en que cobra realidad sensible y morbigena el castigo infligido por Apolo. El tratamiento de la peste es de índole catártica, y la catarsis tiene, en tal caso, una intención a la vez ritual y terapéutica*”<sup>164</sup>.

Outro agente purificador era a música. Sua utilização ritual foi

---

<sup>162</sup> Cf. GIL (2004) 139.

<sup>163</sup> HOMERO, *Ilíada*, I, 313/314.

<sup>164</sup> LAÍN (2005) 26/27.

registrada, até mesmo, em datas bem mais avançadas do tempo, como é o caso da referência que podemos encontrar em Aristóteles: *“Pues la emoción que se presenta en algunas almas con mucha fuerza se da en todas, pero en una en menor grado y en otra en mayor grado, como la compasión, el temor y también el entusiasmo. Algunos incluso están dominados por esta forma de agitación, y cuando se usan las melodías que arrebatan el alma vemos que están afectados por los cantos religiosos como si encontraran en ellos curación y purificación. Esto mismo tienen forzosamente que experimentarlo los compasivos, los atemorizados y, en general, los poseídos por cualquier pasión, y los demás en la medida en que cada uno es afectado por tales sentimientos, y en todos se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer. De un modo análogo, también las melodías catárticas procuran a los hombres una alegría inofensiva”*<sup>165</sup>.

Também sobre os pitagóricos, dizem outros registros: *“tenían cantos especiales para los estados de desánimo, y otros para calmar la cólera o para apaciguar los apetitos. Al efecto catártico de la música se refiere también Plutarco (De mus. 42, 1146 D) y a su capacidad tanto de sacar los estados orgiásticos (exorgiazerein) como de inducir el ‘entusiasmo’, Filodemo (De mus. IX. 90 fr. 19, VII 190, fr. 11, VIII 154, fr. 19 Kemke). Más preciso, Aristides Quintiliano (De mus. II, 19, p. 91, 30 W. – I.) puntualiza que Pitágoras aconsejaba a sus discípulos ‘lavarse cuando oían los sonos de la flauta en la idea de que contaminaba el espíritu, y que ‘se limpiaran’ (apokathairesthai) los impulsos irracionales del alma con cantos ajustados a los sonos de la lira’. En este importante texto el término katharsis aparece en su más primitivo sentido higiénico: los sonos de un instrumento ‘manchan’ (miainesthai), en tanto que los del otro ‘lavan’.”*<sup>166</sup>.

A utilização da música como agente purificador abre as portas para

---

<sup>165</sup> ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1342 a.

<sup>166</sup> GIL (2004) 301.

que se perceba o uso da catarse não apenas como meio de cura das doenças visíveis do corpo, como a lepra e demais doenças que exibiam sua presença na pele, ou as infecções. Ela também servia para combater as chamadas “doenças da alma”, que tanto podiam ser resultado de ações decorrentes do temor e da paixão, como ressalta Aristóteles, como podia ser a chamada “enfermidade sagrada”<sup>167</sup>.

A água limpava o corpo. Expulsava aquilo que naturalmente não deveria estar ali, que lhe era estranho e que, por isso, corrompia-o, debilitava-o. Em alguns casos, o fogo também era usado para tal fim<sup>168</sup>. A música, o som, atuava na alma. Curavam-na, livrando-a dos maus pensamentos, dos agentes morbosos que contaminavam o espírito. Como se verá adiante, a outra prática terapêutica tida por mágica – a *epodé* –, também agia por meio de sons – os versos, recitados ou cantados. Da mesma forma, combatia a doença fortalecendo o espírito, alimentando-o com sons benéficos, devolvendo-lhe o equilíbrio e colocando-o em harmonia com o cosmos.

Laín aponta o surgimento dos primitivos vestígios de utilização do encantamento como instrumento para a obtenção da cura: “*La práctica que los griegos llamarán epodé, conjuro o ensalmo, existe en casi todas las culturas primitivas y arcaicas, en cuanto alcanzan la relativa complejidad que exige la exactitud ‘mágica’ frente a la realidad de las cosas*”<sup>169</sup>.

Por sua vez, Luis Gil também se refere ao estudo das diversas formas de encantamento nas sociedades primitivas, e registra sua utilização pelos povos que se espalhavam pelo Oriente Próximo, naquele momento histórico: “*En cuanto al elemento mítico de las epodai, concretamente, a los*

---

<sup>167</sup> Veja-se a importância da meloterapia pitagórica em **GARCÍA CASTILLO** (1997) 11-29. Também **GUTHRIE** (2003) apresenta rico trabalho em que destaca a interpretação da música de Orfeu como cura da alma.

<sup>168</sup> Sobre a utilização do fogo como agente purificador, ver **GIL** (2004) 149.

<sup>169</sup> **LAÍN** (2005) 31.



*relatos cosmogónicos o de una acción primordial realizada por un dios o un prótos heuretés o ‘primer descubridor’, tampoco pueden considerarse típicamente egipcios, sino que responden a un esquema universalmente extendido entre las sociedades primitivas. Mircea Eliade, que se ha ocupado de la función de los mitos en las curaciones, observa que ‘un gran número de encantamientos del Oriente Próximo y de Europa contienen la historia de la enfermedad o del demonio que la ha provocado, evocando a la vez el momento mítico en que una divinidad o un santo ha logrado vencer el mal’.*<sup>170</sup>.

Outro que registra a utilização do encantamento pelas sociedades antigas é Heródoto, referindo-se aos persas, ao descrever o ritual da oferenda de sacrifícios por esse povo: “*Luego que ha troceado la víctima y ha cocido la carne esparce por el suelo follaje lo más tierno posible, las más de las veces de trébol, y coloca encima toda la carne. Luego que lo ha hecho se adelanta un mago que entona un himno que trata del origen de los dioses, lo que ellos llaman encantamiento*”<sup>171</sup>.

Nos limites da Grécia arcaica, até mesmo o bondoso centauro Quíron, já tão conhecido pelo manejo das ervas e poções, fazia uso dos versos para tratar os enfermos que a ele recorriam. Com efeito, há relatos, como o do poeta grego Píndaro, *III Pítica*, 5-8 y 45-53, de que os doentes que lá chegavam eram apaziguados em suas dores com suaves encantamentos e, ainda, submetidos a tratamentos mediante incisões: “*Apolo le llevó al Centauro de Magnesia y se lo confió para que éste le enseñase a curar las aflictivas enfermedades de los hombres*”<sup>172</sup>.

Também no *Corpus Hippocraticum* aparecem alusões ao uso do encantamento, ali chamado de “conjuro”, ainda num contexto em que o

---

<sup>170</sup> GIL (2004) 225.

<sup>171</sup> HERÓDOTO, *Historia*, I, 132.

<sup>172</sup> LAÍN (2005) 49.

autor demonstra incredulidade quanto ao seu efetivo poder de cura: “*Y añadieron explicaciones a su conveniencia, y asentaron el tratamiento curativo en el terreno seguro para ellos mismos, aduciendo purificaciones y conjuros*”<sup>173</sup>.

Como se vê, também os sinais do uso da *epodé*, com finalidade terapêutica, estão espalhados entre os vestígios deixados pelas principais civilizações da Antiguidade<sup>174</sup>. Diferente não foi o que ocorreu com a Grécia homérica. É com essa temática – a relação desenvolvida pelo grego arcaico com as enfermidades e as formas de curá-las, notadamente a utilização da palavra, através do ensalmo –, que passo a me ocupar.

### ***Epodé* na civilização grega**

A propósito do uso terapêutico da palavra pela civilização grega, na forma de *epodé*, Laín comenta: “*El nombre griego del ensalmo o conjuro (epaoidé, epodé) nace a la historia en el verso de la Odisea ahora mencionado, pero el empleo de ensalmos o conjuros con intención terapéutica – fórmulas verbales de carácter mágico, recitadas o cantadas ante el enfermo para conseguir su curación – pertenece, acaso desde el paleolítico, a casi todas las formas de la cultura llamada ‘primitiva’*”<sup>175</sup>.

Esse primeiro registro feito por Homero é a narrativa de uma caçada de Odisseu a um javali, em que terminou sendo ferido pelo animal e tratado pelos filhos de Autólico: “*A Odiseo lo rodearon los queridos hijos de Autolico, sabiamente vendaron la herida del intachable Odiseo, y*

---

<sup>173</sup> **HIPÓCRATES**, *Sobre la Enfermedad Sagrada*, 2.

<sup>174</sup> Destacados aspectos da utilização da palavra e da música como *phármakon* na Grécia antiga podem ser vistos em **RODRÍGUEZ** (2009).

<sup>175</sup> **LAÍN**, 2005, 27-28.

*restañaron con un ensalmo su oscura sangre*”<sup>176</sup>.

O verso relata o uso do encantamento como parte do procedimento empregado para estancar o sangue da ferida de Odisseu. À manobra mecânica de fechar a ferida agregou-se uma tipicamente mágica – a *epodé* –, numa indicação do caráter complementar que essa modalidade terapêutica pareceu desempenhar na ocasião relatada.

Além desse aspecto, vários outros, de relevante importância para a tentativa de melhor compreender as origens da *epodé*, podem ser ressaltados nessa passagem. Por exemplo, a circunstância de que o encantamento não era praticado apenas por pessoas diferenciadas, que detinham conhecimentos especiais. No caso da ferida de Odisseu, quem a tratou foram os filhos de Autólico, que não possuíam nenhuma espécie de qualificação especial, seja de origem sobrenatural, seja de natureza técnica. Esta é, portanto, uma interessante indicação de que o encantamento era praticado por qualquer um que soubesse recitar as fórmulas mágicas e delas precisasse fazer uso.

Por outro lado, a circunstância da *epodé* ser utilizada por pessoas desvestidas de habilidades específicas é indicio forte do distanciamento das suas origens, a ponto de já ter sido incorporada ao cesto da sabedoria popular: “A importância de uma ideia religiosa arcaica é também confirmada por sua capacidade de ‘sobreviver’ em épocas posteriores”<sup>177</sup>.

A *Ilíada* e a *Odisseia* são consideradas as obras escritas que constituem os pilares da cultura ocidental; mas, claro, ambas possuem suas referências históricas e culturais de modelos antepassados preservados na memória dos povos. Neste sentido, pensando-se graficamente, numa linha reta em que o período dos épicos estivesse localizado no centro, à sua direita estaria a civilização grega clássica, o império romano e, mais no extremo da

---

<sup>176</sup> HOMERO, *Odissea*, 455 - 458.

<sup>177</sup> ELIADE (2010-a) 28.

reta, todo o percurso do mundo Ocidental. Já à esquerda estariam os dórios, a civilização micênica, a cultura minoica e, enfim, todas as culturas que ocuparam aquela região nas épocas mais remotas.

Assim, dito de outro modo, ao pensarmos no lado direito da reta, é correto afirmar que esses épicos influenciaram drasticamente na forma de expressão, referências e conceitos da sociedade grega, inicialmente, e ocidental como um todo, posteriormente; servindo como marco na migração da cultura da oralidade para a da escrita com todas as consequências que daí se destacou.

Já quando se volta a atenção para parte esquerda do gráfico, pode-se deduzir que tais obras espelharam os usos e costumes, tradições e práticas que estavam arraigados na sociedade da época em que foram escritas, como herança daqueles povos que são suas raízes.

E, ainda, considerando-se a natureza própria das tradições transmitidas de geração a geração, pode-se chegar à conclusão de que os costumes registrados pelo poema, em realidade, traziam embutidas tradições muito mais arcaicas, pertencentes às mais remotas práticas dos antepassados do grego do período homérico.

Isso tudo para que se possa afirmar que, se o épico relata o uso da palavra pelo encantamento como parte do tratamento de um ferimento sofrido pelo herói por ocasião de uma caçada, e ainda, a apropriação do ritual por duas figuras que não detinham nenhum feixe específico de conhecimento, nenhuma identificação que os qualificasse para dele fazer uso, é porque a palavra curativa estava incorporada à tradição da gente comum da Grécia arcaica, como legado de práticas que remontam a épocas bem anteriores.

A presença da *epodé* na *Odisseia*, na forma como foi referida – uma prática singela, que não necessitou de conhecimentos profundos por parte de quem a aplicou –, revela um modo de se demonstrar sua larga utilização, o

conhecimento de seus específicos rituais pelas pessoas comuns, uma indicação segura de uma longa tradição, transmitida desde os antepassados dos gregos homéricos: “(...) *Parece inexcusable pensar, en consecuencia, que la epaoidé de los hijos de Autólico es el testimonio literario de una tradición mucho más arcaica, igualmente arraigada en la cultura micénica y cretense que en las costumbres de los invasores dorios*”<sup>178</sup>.

Também em outros textos é mencionado o uso terapêutico dos encantamentos. O poeta grego Píndaro, na *III Pítica*, há pouco citado, ao relatar como Apolo levou seu filho Asclépio até o centauro Quíron, para que lhe fossem ensinados variados conhecimentos capazes de curar as enfermidades humanas, refere-se aos encantamentos como um deles: “*A todos los que vienen a él, portadores de úlceras nacidas en su carne, heridos en alguna parte por el bronce reluciente o por la piedra de la honda, maltratado el cuerpo por el ardor del estío o por el frío del invierno, les libra del mal, ya curándoles con suaves ensalmos (malakais epaoidaís), ya administrándoles pociones benéficas, ya aplicando a sus miembros toda clase de remedios, ya, en fin, poniéndoles en pie mediante incisiones*”<sup>179</sup>.

Podemos observar que o conteúdo da citação acima de certa forma complementa a noção que se extrai quanto ao uso do encantamento, já registrado no épico homérico. Ali, como já se ressaltou, há a descrição do seu emprego terapêutico por pessoas que não detinham nenhuma qualificação específica. Eram indivíduos que, postos diante de uma situação emergencial – o ferimento de Odisseu –, precisaram agir para estancar o fluxo de sangue. E, nessa empreitada, valeram-se das palavras mágicas.

No relato de Píndaro ocorre justamente o oposto. Apolo, divindade protetora das artes médicas, leva seu filho, Asclépio, ao centauro Quíron, com uma finalidade específica – fazer com que seu filho aprendesse os

---

<sup>178</sup> *Ib.*, 28.

<sup>179</sup> in **LAÍN** (2005) 49/50.

segredos da arte de curar enfermidades. E, entre as diversas modalidades de tratamento que Quíron aplica aos que o procuram, estão incluídos os encantamentos (*malakais epaoidaís*).

Ou seja, ao mesmo tempo em que era uma prática do domínio do povo em geral, o encantamento também era utilizado pelos primeiros médicos, assim considerados aqueles indivíduos que detinham conhecimentos medicinais acima da média dos demais membros da sociedade, e a quem as pessoas recorriam para buscar a cura para as suas enfermidades.

Portanto, a *epodé*, a palavra recitada com ou sem o acompanhamento da música, pode ser considerada, para a medicina da época, um dos *phármaka*, juntamente com fórmulas e intervenções cirúrgicas, utilizados por aqueles que dominavam a arte da cura das enfermidades, sem prejuízo do seu uso também por aqueles que não possuíam conhecimentos médicos mais profundos.

Registros históricos posteriores, como as tragédias, também se referem ao uso do encantamento. Nelas, podem ser encontradas várias alusões ao seu emprego, tanto com finalidades terapêuticas quanto para outras situações. Restringindo-nos ao primeiro caso, podemos referenciar Sófocles na seguinte passagem, extraída de *Ajax*: “*No es propio de un médico sabio entonar ensalmos ante una dolencia que exige una intervención quirúrgica*”<sup>180</sup>.

Dos trágicos, ainda podem ser extraídos exemplos na obra deixada por Ésquilo: “*Pero cuando el polvo absorbe la sangre de un hombre que muere de una vez por todas, no hay resurrección posible. Mi padre no ha inventado ensalmo alguno para ello, aunque todo lo demás lo revuelve de*

---

<sup>180</sup> SÓFOCLES, *Ajax*, 581-82 in GIL (2004) 232.

*arriba abajo sin jadear lo más mínimo por el esfuerzo*”<sup>181</sup>.

Também em Platão a utilização do encantamento foi documentada. Aliás, tantas são as vezes que a palavra *epodé* ou suas derivações são mencionadas nos diálogos platônicos, que Laín trata de contabilizá-las: “*La palabra epodé y las con ella emparentadas – los verbos epádo, katepádo y exepádo, el adjetivo y el sustantivo epodós – se hallan usadas en los escritos platónicos, si no yerra mi recuento, no menos de 52 veces: 20 en el Cármides, dos en el Gorgias, una en el Menón, dos en el Eutidemo, una en el Banquete, cinco en el Fedón, cuatro en la República, una en el Fedro, dos en el Teeteto y 14 en las Leyes. Esta enumeración demuestra con entera claridad que la idea de la epodé estuvo presente en la mente de Platón a lo largo de toda su vida de escritor, desde los más socráticos diálogos de su juventud hasta los de su extrema vejez; mas no deja de ser curioso que la frecuencia mayor del empleo corresponda a una de sus primeras obras, el Cármides, y a la que pasa por ser la postrera, las Leyes*”<sup>182</sup>.

Os filósofos, em geral, e Platão, destacadamente, associavam o uso da *epodé* a indivíduos de caráter duvidoso, que se diziam portadores de capacidades excepcionais, podendo, até mesmo, curar doenças, e cujas intenções, sob o ponto de vista do filósofo, não serviam ao interesse público. Essa utilização por pessoas cujo *status* social não era bem-visto colocou as fórmulas mágicas, assim como os rituais catárticos, numa posição bastante oscilante na credibilidade das camadas mais ilustradas. Se, por um lado, eles registravam seu emprego e, também, suas indicações terapêuticas, por outro manifestavam certo preconceito e até incredulidade. Ainda assim, tais registros são fontes seguras para uma certeza: seu uso era largo e antigo.

Há também a situação daqueles que, anteriormente cétricos, com o passar do tempo renderam homenagem às fórmulas mágicas, como é o caso

---

<sup>181</sup> ESQUILO, *Euménides*, 647-652.

<sup>182</sup> LAÍN (2000).

do médico Galeno, cuja experiência foi registrada por Alejandro de Tralles em passagem reproduzida na obra de Luis Gil: *“Hasta el divino Galeno, que creía que las epódai no eran nada, descubrió al cabo del tiempo y de una larga experiencia que tenían una gran virtud. Escúchale en sus propias palabras en el tratado que compuso ‘Sobre la medicina de Homero’. Dice así: ‘Algunos efectivamente, creen que los ensalmos son cuentos de viejas, como yo mismo creí durante mucho tiempo. Pero a la postre, por sus efectos evidentes, me convencí de que había una dynamis en ellos. Comprobé su utilidad en las picaduras de serpientes, y la no menor que tenían en el caso de aquellos a quienes se les había atravesado un hueso en la garganta que devolvían inmediatamente gracias al ensalmo. Son muchos los remedios excelentes para cada caso, y entre ellos las epódai logran su objeto’ (II 475 Puschmann)”*<sup>183</sup>.

Enfim, a quantidade de referências que podemos encontrar nas fontes remotas sobre o uso terapêutico dos encantamentos é material bastante para demonstrar a sua utilização na Grécia, desde os tempos mais arcaicos, revelando a sua longa presença nas terapias de cura. E seguramente, a eficácia do resultado desse tipo de *phármakon* contribuiu para a manutenção do seu uso.

### **A palavra e a cura pela harmonia**

Como já mencionado, a religiosidade do grego arcaico irradiava sobre todos os aspectos do cotidiano daquele povo, cuja mentalidade se enquadrava na concepção de “homem religioso”, em contraposição ao “homem dessacralizado” moderno, da anteriormente referida classificação

---

<sup>183</sup> GIL (2004) 235-236.



de Mircea Eliade<sup>184</sup>. Para esse povo, o cosmos era uma criação divina. Estava, portanto, impregnado dessa origem sagrada: *“Los ritmos cósmicos ponen de manifiesto el orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad. En su conjunto, el cosmos es a la vez un organismo real, vivo y sagrado: descubre a la vez las modalidades del Ser y de la sacralidad. Ontofanía y hierofanía se reúnen”*<sup>185</sup>.

O registro específico dessa forma de relacionamento com o ambiente circundante, no que respeita à civilização helênica, pode ser extraído da obra de Laín: *“Para la mente de un griego clásico, los dioses mismos están sometidos al orden del cosmos, y en Homero siempre intervienen del modo más natural”*<sup>186</sup>.

Mais adiante, o autor sintetiza a simbiose existente entre a natureza e o divino com o epíteto “naturalmente divinos”, atribuído aos fenômenos naturais: *“Los dioses actúan sobre el mundo visible ‘naturalmente’ y algunas cosas del mundo visible son ‘divinas’; y ‘divinos’ son también, naturalmente divinos, si se admite la expresión, los fenómenos más triviales y cotidianos de la Naturaleza, la aurora (Eos) o el viento (Aíolos). Una conclusión se impone: en el mundo homérico no hay solución de continuidad entre los movimientos del cosmos que parecen espontáneos y los que la voluntad de los dioses directamente suscita; o más concisamente, entre lo ‘natural’ y lo ‘divino’. La frase ‘todo está lleno de dioses’, atribuida a Tales por Aristóteles (De anima, I, 5, 411 a 7), tiene sin duda un origen bastante más arcaico que la obra del pensador de Mileto”*<sup>187</sup>.

Nesse sentido, o grego do período arcaico identifica também na enfermidade uma origem sagrada, divina. A doença era, portanto, o resultado de uma desarmonia que afetava o homem, afastando-o das regras

---

<sup>184</sup> Cf. item “O divino e a enfermidade na Grécia Arcaica”, retro.

<sup>185</sup> ELIADE (2009) 87.

<sup>186</sup> LAÍN (2005) 20.

<sup>187</sup> *Ib.*, 21.

divinas que regiam a natureza como um todo. Por consequência, qualquer procedimento que se destinasse a restabelecer a saúde ao enfermo passava obrigatoriamente pelo caminho de devolver a harmonia ao organismo doente, de acordo com as leis naturais.

Essa concepção permeou até mesmo os princípios da medicina técnica dos médicos hipocráticos: “*Como hemos subrayado ya, el médico hipocrático se considera un profesional, que aplica su técnica al cuidado de los enfermos. La terapia del cuerpo del enfermo constituye su objetivo. Con su tratamiento profesional, objetivo, racionalizado, pretende devolver a éste la salud perdida. De modo que los conceptos de salud y enfermedad resultan básicos para comprender su actuación. Pretende mediante su cuidado médico hacer que el enfermo recupere su salud natural, el buen orden de su cuerpo, el equilibrio interno – recordemos el símil de Alcmeón de la isonomia de los elementos - que ha sido perturbado por algún agente dañino. Todo debe funcionar de acuerdo con la naturaleza, kata physin. Vencer a la enfermedad significa recomponer o reconquistar la propia physis eliminando los factores dañinos que la descompensaban*”<sup>188</sup>.

Entre os hipocráticos, essa divinização do fundamento das doenças, já assentada na mentalidade helênica, paradoxalmente, serviu até mesmo de ponto de partida para um raciocínio construído pelo autor do tratado *Sobre a doença sagrada*, que buscava refutar o nome pelo qual a epilepsia era popularmente conhecida – *doença sagrada*. Logo nas primeiras linhas, o autor invoca exatamente a origem divina de todas as moléstias, para afirmar, com relação à epilepsia, que “*en nada me parece que sea algo más divino ni más sagrado que las otras*”<sup>189</sup>.

Sendo a doença o efeito de uma perturbação sofrida pelo organismo, que fica desequilibrado em relação à ordem natural, seu tratamento

---

<sup>188</sup> HIPÓCRATES, *Introducción General*, 13.

<sup>189</sup> HIPÓCRATES, *Sobre la Enfermedad Sagrada*, 1.

perseguia a busca da harmonia do corpo enfermo<sup>190</sup>. E, justamente por estar atento a essa necessidade, bem como aos malefícios provenientes do desequilíbrio – a doença –, o médico hipocrático também reconhecia as situações em que, diante do avanço e magnitude da doença, a medicina nada podia: “*Cuando una persona sufre algún mal que es superior a los medios de la medicina, no se ha de esperar, en modo alguno, que éste pueda ser superado por la medicina*”<sup>191</sup>.

Este ponto específico – reconhecer os limites da medicina –, era um, entre muitos outros, que distinguia o médico dos demais indivíduos que, sem serem médicos, também eram procurados pelo povo para promover a cura das doenças – os magos, os purificadores, os *iatromantes*.

Esses eram os chamados *medicinemen*,<sup>192</sup> que, partindo do mesmo ponto – a natureza divina das doenças –, chegavam a conclusão distinta da dos médicos. Assim, não enxergavam os limites que os médicos, de antemão, reconheciam para a cura das doenças. Os magos acreditavam-se capazes de intervir no *curso natural* da doença, justamente por estarem aptos a interagir, comunicar-se com o divino e, dessa forma, atingir seus objetivos. Tal comunicação dava-se de inúmeras maneiras. Desde amuletos, danças e exorcismos, até a catarse e a *epodé*, anteriormente referenciada. Todo esse rico acervo integrava o conjunto daquilo que se costuma chamar de “medicina mágica”.

A “medicina mágica”, portanto, foi uma espécie de canal que possibilitou ao grego acompanhar todos os avanços do pensamento filosófico, médico e político, sem jamais deixar de manter robusto o vínculo que unia a saúde e seu oposto – a doença – ao divino. Era uma forma de

---

<sup>190</sup> A relação entre saúde pela harmonia com o equilíbrio cósmico e sua direta conexão com a vida contemplativa, destacadamente na perspectiva do pensamento pitagórico, encontra-se ricamente apresentada em GARCÍA CASTILLO (2006b).

<sup>191</sup> HIPÓCRATES, *Sobre la Ciencia Médica*, 8.

<sup>192</sup> A respeito dos *medicinemen*, Gil remete suas origens à pré-história grega. GIL (2004) 36 e 61.

reafirmar a origem divina das enfermidades e, conseqüentemente, a vinculação da cura ao sagrado.

Resumidamente, portanto, a *epodé* consistia na recitação de versos. Sua origem etimológica – *epi-odé* e *in-cantamentum*<sup>193</sup> – indica que acompanhava-se por música: “*No podemos saber cuál sería el contenido de la epaoidé de los hijos de Autólico; mas no parece aventurado suponer, si se tiene en cuenta lo que la epodé helénica fue en los siglos ulteriores, que en ella tendrían parte la palabra y la música. Una fórmula verbal salmodiada o cantada: eso debió ser el ensalmo con que fue ‘tratada’ la herida de Ulises*”<sup>194</sup>.

Ainda quando a música se fazia presente, era, em realidade, a *palavra* o instrumento que conferia força curativa ao encantamento. Primordialmente, era a *palavra* que caracterizava o encantamento com fins terapêuticos e dava-lhe a força curativa: “*Lo que sí es un hecho cierto es la neta distinción entre la meloterapia, que opera en virtud de la fuerza curativa de la música, y la epodé propiamente dicha, en la que, a pesar de conjugarse palabras y música, son aquéllas las que parecen acaparar lo principal de la eficacia terapéutica*”<sup>195</sup>.

O reconhecimento da importância da palavra dentro da estrutura da *epodé*, como instrumento de cura, não conduz a uma conseqüente desqualificação da música para a medicina popular arcaica. Sobre esse tema, inúmeros são os registros do emprego da meloterapia pelos mais diversos grupos, dos quais merecem destaque os pitagóricos<sup>196</sup>.

A utilização, tanto da meloterapia quanto dos encantamentos, pelos pitagóricos, foi registrada pelo filósofo Jámblico (séc. III) em sua biografia de Pitágoras. Ali há um trecho em que, a um só tempo, vem destacada a

---

<sup>193</sup> LAÍN (2005) 54.

<sup>194</sup> *Ib.*, 2005, 28.

<sup>195</sup> GIL (2004) 305.

<sup>196</sup> Sobre a meloterapia pitagórica, *Ib.*, Parte Sétima, 4.

importância da música nos tratamentos sanitários e sacramentada a distinção entre essas duas espécies: “*Recurrían a las cataplasmas en mayor proporción que sus predecesores, y prestaban menor crédito a la farmacopea, de cuyos medicamentos empleaban especialmente los relativos a las úlceras. En cambio, lo que menos aceptaban eran las incisiones y los cauterios. Empleaban también para ciertas enfermedades los encantos y creían que la música contribuía grandemente a la salud, si se la empleaba del modo conveniente. Usaban también dichos de Homero y de Hesíodo para la corrección del alma*”<sup>197</sup>.

Também há registro de uso da meloterapia por Asclepiades de Bitínia, por volta do século I a.C.<sup>198</sup>. E ainda, Aristóteles faz larga exposição sobre a utilização da música como uma das quatro disciplinas que devem fazer parte da educação dos jovens na cidade ideal (juntamente com a leitura, a escrita e a ginástica). Explicando o emprego dos ritmos musicais, o filósofo divide as melodias em éticas, práticas e entusiásticas, e, mais adiante, chega a falar da purificação que as melodias catárticas são capazes de proporcionar ao homem<sup>199</sup>.

Assim, a importância da música na medicina popular arcaica é assunto já estudado e consolidado. Entretanto, uma vez que o foco da presente investigação encontra-se no uso da *palavra* como *phármakon*, são os aspectos intrínsecos a essa prática – aqui mais detidamente na modalidade da *epodé* – pertencente à chamada “medicina mágica”, o tema que mais busco destacar. E, nesse sentido, sem deixar de reconhecer a enorme importância da música na medicina arcaica, em se tratando de

---

<sup>197</sup> JÁMBLICO, *Vit. Pith* 29, 163-164 in *Ib.*, 304.

<sup>198</sup> *Ib.*, 302.

<sup>199</sup> “*Esto mismo tienen forzosamente que experimentarlo los compasivos, los atemorizados y, en general, los poseídos por cualquier pasión, y los demás en la medida en que cada uno es afectado por tales sentimientos, y en todos se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer. De un modo análogo, también las melodías catárticas procuran a los hombres una alegría inofensiva.*” ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1342a, 11 a 16.

encantamento, ainda que a melodia também esteja presente em grande parte dos rituais epódicos, é a *palavra* o veículo da cura, por excelência.

Essa mesma natureza de pensamento pode ser observada em Laín, quando passa a analisar a primeira obra que, após a *Odisseia*, utiliza-se da expressão *epodé*, aqui mencionada por ocasião do estudo dos aspectos históricos do encantamento na civilização helênica – a *Pítica*, de Píndaro<sup>200</sup>: “*Que en las epodaí griegas, y más aún en las primitivas, tuvo importancia considerable la música, no parece cosa dudosa. Pero tanto el cotejo de ese texto de Píndaro con los otros dos en que el poeta usa el vocablo epaoidé – el verso ya mencionado (Pit., IV, 218) y el de Nem., VIII, 49, que luego he de comentar –, como, por otra parte, la historia de lo que la epodé fue luego en la cultura griega, obligan a reconocer el papel eminente de la palabra en las salutíferas epaoidaí de Asclepio. En la mente de Píndaro, los ‘suaves ensalmos’ que el Centauro Quirón enseñó a Asclepio no podían ser otra cosa que canciones mágicas, cantos en los cuales la letra – la fórmula verbal de la epaoidé – había de tener tanta importancia como la música, y acaso más que ella*”<sup>201</sup>.

Fixada, à luz de todos esses registros, a importância da palavra salmodiada na estrutura da *epodé*, merece, por fim, uma última referência, extraída novamente da obra de Jámblico, a respeito da origem da expressão: “*Había veces que purificaban ciertas pasiones y enfermedades, según dicen, cantando sobre ellas verdaderamente (epadontes), y de ahí es natural*

---

<sup>200</sup> “*Después de la Odisea, Píndaro es el primero en usar, todavía en forma no contracta, el término epaoidé. El ensalmo mágico, la epaoidé, sirve una vez en sus odas para el encantamiento amoroso, y es nombrado en significativa conexión con la manía: Afrodita ‘trajo por vez primera a los hombres el ave de la manía (mainá d’ornin) y enseñó al hábil hijo de Jasón ensalmos y fórmulas para que pudiese hacer olvidar a Medea el respeto a sus padres’ (Pit., IV, 216-219). Más también conoce Píndaro el uso medicinal de la epaoidé. En la III Pítica expone el poeta la virtud sanadora de Asclepio y su adiestramiento por el Centauro Quirón*”. LAÍN (2005) 49.

<sup>201</sup> *Ib.*, 50.

que se haya generalizado el término *epodé*”<sup>202</sup>.

Contudo, nem todas as formas de utilizar a palavra com finalidade terapêutica eram *epodé*. Com esta conviviam outras espécies, como é o caso da prece e do diálogo persuasivo, presentes nos relatos homéricos e mais bem esclarecidas no item seguinte. Ainda havia as modalidades que, também atuando por intermédio da palavra, não buscavam a cura, como ocorria com a maldição<sup>203</sup> e o exorcismo<sup>204</sup>.

Todas essas formas mantêm entre si características comuns, das quais a que primeiro se destaca é o veículo – a *palavra*. Mas também possuem traços distintivos, capazes de conferir-lhes as respectivas individualidades. No tópico seguinte elas são comparadas, a fim de identificar os aspectos que caracterizam o encantamento, distinguindo-o das outras formas de utilização da palavra.

### **Homero e a palavra curativa**

A tarefa de identificar os traços que delineiam o encantamento, diferenciando-o das demais formas de utilização da palavra com fins terapêuticos – a prece e o diálogo persuasivo –, será desempenhada mediante comparação.

Já se demonstrou anteriormente que seu uso pela civilização helênica vem, com certeza, desde os tempos homéricos. E, com grande probabilidade, remonta a eras mais arcaicas. O passar do tempo não o afastou do cenário dos recursos terapêuticos, tendo, também, convivido com as ideias dos chamados filósofos da *physis*, com a medicina técnica e, ainda,

---

<sup>202</sup> JÁMBLICO, *Vit. Pyth.*, 25, 114 in GIL (2004) 305.

<sup>203</sup> *Ib.*, 218.

<sup>204</sup> *Ib.*, 217.

sobrevivido a toda a efervescência do pensamento racional.

Destaca Laín que é encontrado o registro de três formas de emprego da palavra com finalidades terapêuticas nas obras homéricas: a própria *epodé*, a prece e o diálogo persuasivo: “*Pero en el epos de Homero no es siempre epodé mágica la palabra de intención curativa. Una lectura atenta de la Ilíada y la Odisea permite descubrir en sus páginas otros dos modos de emplear la expresión verbal para conseguir la curación de un enfermo o ayudar a ella: la impetración no mágica de la salud, bajo forma de plegaria a los dioses, y la conversación sugestiva y roborante con el enfermo*”<sup>205</sup>.

Começa-se, pois, a demonstrar as características que individualizam o encantamento, distinguindo-o dessas duas outras formas de uso da palavra com intuito de cura, que podem ser encontradas nos épicos homéricos.

Da prece, há registros expressos<sup>206</sup> tanto da sua nomenclatura quanto de sua própria estrutura. Na *Ilíada*, por exemplo, encontramos uma dessas orações, feita por Crises, por ocasião da devolução de sua filha, Crisa, pelas mãos de Odisseu: “*Y entre ellos Crises, las manos alzadas,/suplicaba en voz alta:/‘Óyeme, soberano,/el de arco de plata,/tú que Crisa proteges/y Cila muy divina,/y que en Ténedo reinas/con fuerza, prepotente./Como antes ya, otro tiempo,/mi súplica escuchaste,/y a mí dándome honra,/en cambio, a las huestes de los aqueos,/les asestaste un tremendo golpe;/así también ahora una vez más/cúmpleme ese deseo:/ahora de los dánaos aparta/esa calamidad indecorosa.*”<sup>207</sup>.

Da estrutura dos versos da prece, três elementos ressaltam: a invocação feita à divindade (“*Óyeme, soberano, / el del arco de plata, / tú que Crisa proteges / y Cila muy divina, / y que en Ténedo reinas / con fuerza, prepotente*”); a justificativa pessoal diante da divindade invocada

---

<sup>205</sup> LAÍN (2005) 28-29.

<sup>206</sup> Encontra-se um exemplo de prece na *Odisseia*, IX, 410-413.

<sup>207</sup> HOMERO, *Ilíada*, I, 450-456.



“*Como antes ya, otro tiempo, / mi súplica escuchaste / y a mí dándome honra, / en cambio, a las huestes de los aqueos, / les asestaste un tremendo golpe*”); e o pedido concreto (*así también ahora una vez más / cúpleme este deseo: / ahora ya de los dánaos aparta / esa calamidad indecorosa*”).

Cada um desses elementos possui seu correspondente nas “fórmulas mágicas”, gênero que abriga o encantamento e o exorcismo, os quais, entretanto, revestem-se de suas próprias características, inconfundíveis com as da prece: “*Los mismos elementos formales aparecen en la fórmula mágica, aunque la justificación personal falte o revista la forma (especialmente en el exorcismo) de una manifestación de poder del mago y sea la súplica sustituida por un mandato*”<sup>208</sup>.

As preces são enviadas a uma divindade determinada, de quem se espera obter a satisfação do pedido que lhe é endereçado. Já na *epodé*, não é a divindade conhecida, necessariamente, que é invocada. São plantas, forças indeterminadas, potências adormecidas, o destinatário da invocação<sup>209</sup>.

Vê-se a clara distinção entre as duas formas. Além de não se dirigir necessariamente a uma divindade conhecida, o encantamento possui outra característica específica, qual seja a de invocar a potência ou substância da natureza, mediante a recitação de versos que relatam a *historiola mitica* da primeira vez em que as virtudes curativas perseguidas foram utilizadas, ou ainda, recorrendo à primeira pessoa ou divindade que descobriu a propriedade específica que se busca fazer atuar<sup>210</sup>.

Quanto ao segundo elemento que compõe a estrutura da prece, vimos que, naquele caso, é uma justificativa pessoal que antecede ao pedido: “*Ya una vez antes escuchaste mi plegaria, y a mí me honraste/e infligiste un*

---

<sup>208</sup> GIL (2004) 219.

<sup>209</sup> Sobre a invocação das forças adormecidas, potências da natureza, na *epodé*, *Ib.*, 220-221.

<sup>210</sup> *Ib.*, 223.

*grave castigo a la hueste de los aqueos*". Já na *epodé* é a divindade que está identificada com a descoberta da eficácia do ensalmo a ser utilizado ou até o relato salmodiado da primeira manifestação do benefício terapêutico pretendido, que serve de justificativa para despertar a potência da natureza adormecida.

Assim, as figuras de Asclépio, o Esculápio romano, e do centauro Quíron, como inesquecíveis pais da medicina, são frequentemente lembradas. Ao recordar a primeira utilização de uma determinada planta por esses antepassados, o ensalmador procura fazer a ligação entre a situação concreta e o arquétipo que simboliza sua virtude terapêutica, garantindo, com isso, o seu "despertar".

Utilizando-se da palavra, salmodiada ou cantada, o ensalmador invoca o arquétipo da planta e das propriedades terapêuticas inicialmente "despertadas" por alguma divindade, para "acordar", no exemplar comum, as mesmas características do arquétipo, que o irão auxiliar na cura do enfermo. Isto porque é a "*primeira manifestação de uma coisa que é significativa e válida, e não de suas epifanias sucessivas*"<sup>211</sup>.

Ainda examinando as diferenças entre a prece e a *epodé*, isolemos a terceira parte da estrutura daquela – o pedido. Pode-se extrair do exemplo anteriormente transcrito, colhido da *Ilíada*, um rogo em sua parte final. Aquele que recita o verso suplica aos deuses que atendam ao seu pedido.

Em contraposição, o encantamento possui um caráter, pode-se dizer coativo, ou seja, quase compele a natureza a conceder a cura de determinada enfermidade após a recitação ou entoação do canto: "*Pero sin mengua de su diversidad, en todos ellos se revela la pretensión de obligar a la naturaleza, mediante la recitación o el canto de una expresión verbal determinada, al cumplimiento de lo que de ella se desea, la curación de una enfermedad, la*

---

<sup>211</sup> ELIADE (2010-b) 48.

*presentación de la lluvia o el buen éxito de una partida de caza*”<sup>212</sup>.

Essa comparação entre a prece e o encantamento faz aflorar algumas características deste último, que podem ser assim enumeradas: 1) sua invocação dirige-se às potências da natureza adormecidas que podem ou não ser divindades, mas que são responsáveis pela eficácia do tratamento épico; 2) sua justificativa ampara-se numa invocação da primeira manifestação da virtude curativa, ou da divindade que descobriu as propriedades terapêuticas que se pretende utilizar no tratamento do doente; 3) seu veículo é a palavra salmodiada ou cantada e, neste último caso, a importância da música não suplanta a da palavra; 4) possui um caráter coativo, que busca obrigar a natureza a conceder a cura, tão logo o encantamento seja recitado ou cantado.

Encontramos outros traços distintivos quando passamos a confrontar o encantamento com o diálogo persuasivo, amplamente utilizado nos dois épicos homéricos. Registrando as modalidades de emprego da palavra com fins terapêuticos, Luis Gil classifica o diálogo persuasivo como uma espécie puramente humana e profana, em contraposição ao encantamento, que considera como mágico<sup>213</sup>. Em seguida, define-o como a palavra “*portadora de un consejo, un mensaje o simplemente de un recreo para el espíritu que, por distraer la atención del dolor moral o físico, puede operar a modo de tratamiento sintomático haciéndolo remitir pasajeramente*”<sup>214</sup>.

De fato, remonta às origens da cultura grega o poder atribuído à *palavra*. Seja mais remotamente de maneira mágica, seja mais recentemente, sob uma roupagem racional, fato incontroverso é a importância que a oralidade sempre representou para essa civilização.

Numa sociedade lastreada nesse arcabouço histórico, nada mais

---

<sup>212</sup> LAÍN (2005) 31.

<sup>213</sup> GIL (2004) 217.

<sup>214</sup> *Ib.*

natural do que a utilização do poder de encantamento e de persuasão da palavra como instrumento terapêutico. Nisso consistia o diálogo persuasivo – a *palavra*, saída da boca de alguém, com o intuito de atingir o ânimo do enfermo, proporcionando-lhe conforto.

Os exemplos de sua utilização podem ser retirados de pelo menos duas passagens da *Ilíada*. Na primeira, Nestor ao mesmo tempo em que trata da ferida do médico Macáon, filho de Asclépio, dando-lhe de beber uma mistura preparada pela escrava Hecamede, distrai seu paciente com uma agradável conversa: “*Y a beber invitóles / una vez que el brebaje preparara; / y ellos dos, después de que bebiendo / desecharon la muy ardiente sed, / se entregaban con la charla al deleite / el uno con el otro conversando*”<sup>215</sup>.

Na outra passagem, Pátroclo trata de curar a ferida que uma flecha causou a Eurípilo e atenuar sua dor com palavras: “*Pero Patroclo, mientras los aqueos / y los troyanos combatiendo estaban / por la muralla, fuera del alcance / de las veloces naves, / sentado estaba dentro de la tienda / de Eurípilo, el guerrero viril, / a quien con sus relatos deleitaba / y aplicaba a su penosa herida / polvos medicinales, / remedios de sus negros sufrimientos*”<sup>216</sup>.

Dessas transcrições podemos extrair as principais características do diálogo persuasivo. Como ocorreu por ocasião da confrontação entre o encantamento e a prece, elas contribuirão para o delineamento das particularidades daquele.

Primeiramente, vê-se que, em todos os exemplos transcritos, o diálogo trava-se entre a pessoa que fala e o próprio enfermo. As palavras com intenção terapêutica são dirigidas diretamente ao doente, em sua individualidade. Nas palavras de Laín, é o ânimo do enfermo que se

---

<sup>215</sup> HOMERO, *Ilíada*, XI, 641-643.

<sup>216</sup> *Ib.*, XV, 390-394.

pretende atingir: “A diferencia de lo que acontece en el caso de la plegaria y el ensalmo, la palabra del ‘decir placentero’ se halla dirigida al enfermo, en cuanto individuo humano”<sup>217</sup>.

Já no encantamento, como já foi demonstrado quando de sua comparação com a prece, a palavra é dirigida à potência da natureza que irá atuar sobre o enfermo.

O outro aspecto próprio ao diálogo persuasivo diz respeito à sua eficácia, que depende da ação que a fala desencadeia sobre o enfermo. É o conteúdo do diálogo e o seu impacto sobre o doente que irão garantir o êxito do tratamento. Busca-se a atuação da palavra sobre a mente do enfermo, apaziguando-lhe as dores. É, como se vê, uma intervenção puramente humana, desprovida de qualquer conteúdo mágico. Comentando as atuações de Nestor e Pátroclo, Laín sintetiza-as nos seguintes termos: “*El ‘decir placentero’ de Néstor y Patroclo ejerce su peculiar acción terapéutica por la eficacia que naturalmente posee lo que ellos dicen, no por obra de una presunta virtud mágica de ese decir suyo*”<sup>218</sup>.

Já no encantamento, a palavra adquire autonomia, tanto em relação àquele que a proferiu, quanto em relação a quem se pretende curar. Uma vez recitada ou cantada, ela passa a exercer seus efeitos, independentemente do ânimo do ensalmador e também do seu destinatário: “*Las palabras, una vez proferidas, se pierden de la vista y como volátiles – ‘aladas’ las llamó Homero – dan cumplimiento inexorable a su contenido*”<sup>219</sup>.

Essa comparação entre o diálogo persuasivo e o encantamento contribui para que possamos acrescentar às características já enumeradas, quando da comparação com a prece, duas mais: 1) a palavra salmodiada, dirigida à potência da natureza que se pretende despertar, não se destina

---

<sup>217</sup> LAÍN (2005) 34.

<sup>218</sup> *Ib.*, 35.

<sup>219</sup> GIL (2004) 218.

diretamente ao enfermo. Uma vez proferida, ela irá irradiar seus efeitos sobre ele independente da sua vontade e da sua compreensão; 2) autonomia e independência da palavra salmodiada ou cantada, seja em relação ao ensalmador, seja em relação ao enfermo, cujas mudanças de ânimo não vão alterar os efeitos que decorrem da sua recitação.

É o encantamento, pois, um belo e remoto exemplo do poder que a *palavra*, o som da palavra, exerce sobre a mente humana. Bastava ao enfermo ouvi-la, para que o processo terapêutico fosse iniciado.

De épocas mais tardias podemos ver, também, o emprego de trechos dos clássicos homéricos e hesiódicos nos rituais epódicos, que funcionavam como se fossem os mitos de origem, a invocação da primeira manifestação das propriedades curativas de uma determinada potência da natureza e do seu primeiro descobridor: “*En cuanto al valor mágico de los versos de los poetas, arroja excelente luz la parodia de Luciano en el Caronte. Puestos a contemplar la vida de los hombres Caronte y Hermes desde una atalaya, el primero encuentra dificultades para hacerlo por su endeble vista. Su compañero remedia el fallo tomando como epódé del canto V de la Ilíada las palabras que dirige Atenea a Diomedes:*

La niebla que estaba antes sobre tus ojos te quité  
para que conozcas bien a los hombres y a los dioses.  
(VV. 127-28)”<sup>220</sup>.

Aqui já são os versos dos poetas, que, na antiguidade clássica,

---

<sup>220</sup> *Ib.*, 226-227.

Nota: Com estes versos inicia *El Brocense* sua famosa *Minerva seu de cuasis linguae latinae*, que começa assim: “*Cuenta Homero, el príncipe de los poetas, que Minerva se apareció a Diomedes entre las filas de los guerreros y le quitó la niebla de los ojos, para que pudiera distinguir en la batalla a los dioses de los hombres*” (*Minerva*, I, 1). Minerva representa a orientação da razão frente à *niebla* da autoridade, seja dos mestres antigos, seja dos deuses, para encontrar as causas ou razões das palavras que usamos, só assim desaparecerá a *niebla* de nossos olhos e distinguiremos, como Diomedes, o autêntico fundamento de toda língua. Esta perspectiva está bem elaborada em **FLÓREZ MIGUEL, GARCÍA CASTILLO e ALBARES ALBARES** (1999) 73-74.

chegaram a atingir o *status* de livros sagrados,<sup>221</sup> que transmitem a dinâmica do ritual epódico. O som desses versos servia para despertar as potências adormecidas e levar a cura ao enfermo. Nada mais que palavras, sons de palavras<sup>222</sup>.

Conforme observa Iglesias, a poesia do aedo tinha para o povo heleno “*un poder mágico, supranatural*”. E este poder ultrapassava a esfera religiosa: “*mantenía todo su poder en otros ámbitos como el de la medicina... La palabra en boca de ciertos elementos de la sociedad poseía, por lo tanto, un poder invencible...*”<sup>223</sup>

Torrano comenta a utilização dos versos que relatam os mitos cosmogônicos para fins terapêuticos, justamente em função do poder que a palavra exercia sobre quem a escutava: “*Mas sobretudo a palavra cantada tinha o poder de fazer o mundo e o tempo retornarem à sua matriz original e ressurgirem com o vigor, perfeição e opulência de vida com que vieram à luz pela primeira vez. A recitação de cantos cosmogônicos tinha o poder de por os doentes que os ouvissem em contato com as fontes originárias da Vida e restabelecer-lhes a saúde, tal o poder de impacto que a força da palavra tinha sobre seus ouvintes*”<sup>224</sup>.

Vê-se, no comentário transcrito, uma pertinente ênfase do autor à capacidade do ritual epódico, de promover uma harmonização entre o enfermo e a natureza, mediante a recitação dos versos que relatam a origem do cosmos. É a demonstração, no caso específico do encantamento, da premissa originalmente ressaltada: considerando-se que a doença, para a mentalidade grega arcaica, nada mais era do que o efeito provocado pela desarmonia entre o homem e a natureza, a forma de extirpá-la e restabelecer

---

<sup>221</sup> GIL (2004) 226.

<sup>222</sup> Luis Gil transcreve inúmeros outros versos épicos e suas respectivas indicações terapêuticas. *Ib.*, 227.

<sup>223</sup> IGLESIAS (2000) 50.

<sup>224</sup> TORRANO, 2006, 19.

a saúde passava, necessariamente, por uma busca da harmonização. Portanto, os métodos terapêuticos precisavam atuar nesse âmbito – o da desarmonia –, a fim de neutralizar o componente de desequilíbrio. No caso do encantamento, era por meio da palavra que a harmonia entre o enfermo e a natureza era promovida.

Relatos de recitação dos mitos cosmogônicos também podem ser encontrados em Heródoto, de cuja obra se extrai o seguinte exemplo: “*Un mago ... salmodia una teogonía, pues eso es lo que es su epodé*”<sup>225</sup>.

A *epodé* – uma das mais longínquas e singelas demonstrações da importante contribuição da palavra para o bem estar da humanidade –, atuava procurando devolver o equilíbrio desfeito entre o homem e a natureza. Seduzia o enfermo com o som dos seus versos, colocando-o novamente em contato com as fontes originárias da vida e, com isso, promovia o restabelecimento da saúde.

Com esse ítem encerro o conteúdo do que julguei importante destacar, no presente trabalho de investigação, acerca dos antecedentes da palavra curativa, especificamente no que concerne a seu uso como *phármakon* para enfermidades que atingiam o homem em sua estrutura humana, isto é, naquilo que o deixava com dificuldade – ou mesmo incapacitado – para o que se entendia como o exercício natural de suas práticas diárias, sua vida.

No próximo capítulo, como caráter circunstancializador de aspectos do ambiente grego ao qual dedico esta investigação, abordo um momento de características especificamente particulares na formação do povo grego: o surgimento da escritura alfabética. Nesse sentido, dentro do que mais de perto importa ao presente trabalho, descrevo aspectos do que representou o passo da oralidade para a escritura na Hélade, destacadamente, mudanças

---

<sup>225</sup> **HERÓDOTO**, *Historia*, I 132, 3.



que se processaram no modelo mental daquele povo advindas dessa nova modalidade de comunicação: a escritura. Também analiso consequências destas mudanças nas formas e sentidos de representação da palavra no mundo grego.

## 2. Oralidade e escritura

### Aspectos da sociedade homérica

No capítulo anterior foi visto que as sociedades arcaicas, em seu variado estoque de métodos de combate às enfermidades, incluía o uso do encantamento, ou *epodé*, ou palavra mágica, como modalidade terapêutica. Também foi mencionado que o mais antigo registro escrito da utilização da palavra salmodiada com intenção de cura que chegou até nossos dias está na *Odisseia*, notadamente no verso 457 do Canto XIX, que narra a prática dos filhos de Autólico entoando encantamentos para estancar o sangue de uma ferida sofrida por Odisseu.

As referências presentes nos épicos homéricos acerca do uso terapêutico da palavra não se restringem, contudo, à sua modalidade mágica. Conforme extenso estudo empreendido por Laín,<sup>226</sup> também enfatizado anteriormente, pelo menos duas outras formas de utilização da palavra com a finalidade curativa podem ser destacadas. A primeira é a prece, através da qual se roga a uma determinada divindade a satisfação de um pedido, que pode ser, até, a cura de uma enfermidade.

A outra forma de uso da fala como *phármakon*, registrada por Homero<sup>227</sup> ou por quem assim se tenha convencido chamar,<sup>228</sup> é o

---

<sup>226</sup> LAÍN (2005) 28-29.

<sup>227</sup> HOMERO, *Ilíada*, XI, 641-643.

<sup>228</sup> A presente pesquisa não ingressará no estudo detalhado acerca das variadas teses que se ocupam de questionar a verdadeira autoria da *Ilíada* e da *Odisseia*, uma vez que seu objeto não converge para tais questionamentos. Considerando-se que esta investigação explora o uso terapêutico da palavra pela sociedade grega que remonta à época do autor “ou autores” dos mencionados épicos, a relevância do exame desses poemas reside muito mais no que se pode extrair dos seus respectivos conteúdos, como por exemplo, os costumes ali descritos e as características mentais do público ao qual eram destinados, do que na identidade do poeta. Nesse sentido, importante é registrar a predominância de uma mentalidade nitidamente oral no povo contemporâneo dos épicos: “A mais remota literatura grega que possuímos – a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero – parece, contudo, pertencer a uma sociedade

diálogo persuasivo. Ao contrário das duas outras, essa modalidade prescindia da interferência divina. Nada mais é que a palavra proferida por uma pessoa capaz de manejá-la com maestria tal que, apenas recorrendo a essa forma de comunicação, conseguia atingir o íntimo do enfermo, alegrando-lhe o espírito, distraíndo-o da dor física e, assim, contribuindo para aliviar seu sofrimento.

Todos esses recursos terapêuticos, cujas características próprias eram marcantes o suficiente para distingui-los entre si, possuem um traço comum: o veículo, o suporte através do qual atuavam – a palavra falada.

Por meio da palavra pronunciada, seja para invocar as potências naturais, no caso do encantamento, seja para rogar às divindades, sob a forma das preces, ou, ainda, para estimular o ânimo do próprio enfermo, como no diálogo persuasivo, o grego arcaico conseguia alívio para diversos males que acometiam o corpo. Tais práticas, de tão corriqueiras, mereceram registro nos épicos homéricos.

Mas não foi sem razão que a palavra pronunciada assumiu tantas e tão importantes funções na sociedade grega homérica. Sua relevância é consequência direta do modelo mental de então<sup>229</sup>.

Anterior ao surgimento das cidades (*polis*), à utilização da moeda e, sobretudo – dentro do que mais de perto aqui nos interessa –, anterior ao nascimento do alfabeto, no mundo onde teriam vivido Homero e Hesíodo, a transmissão dos ensinamentos, dos conhecimentos necessários, ou seja, a

---

*que fazia pouco ou nenhum uso da escrita. Geralmente datadas do século VIII a.C., essas obras parecem ser um produto de composição, bem como de execução, inteiramente oral. Esta tese, proposta por Milman Parry na década de 1930, teve enorme influência: tal estudo chamou a atenção dos classicistas para a extensão da comunicação oral na Grécia, levantou a alarmante possibilidade de que a alta literatura nem sempre teria provindo de uma cultura altamente letrada e despertou a atenção para a poesia oral no mundo todo. Embora ainda haja desacordo quanto ao modo como a poesia de Homero finalmente foi posta em forma escrita, ela pertence claramente a um período primitivo em que a escrita era escassamente conhecida, se é que o era, e não afetara uma cultura originariamente oral.” THOMAS (2005) 17/18.*

<sup>229</sup> Sobre o tema, ver **KIRK** (1976).

educação, não era processada pela palavra escrita, pois aqueles poetas eram contemporâneos do desenvolvimento da escrita na Grécia. Na época, pouco se escrevia ou se lia. A educação se dava por meio da oralidade.

O fato de esses poetas e dos que lhes sucederam serem alfabetizados, tendo, até mesmo, reduzido ao registro escrito os versos que costumavam recitar,<sup>230</sup> não alterou a forma de transmissão dos poemas a um público que continuou a ser *ouvinte*, ao invés de *leitor*: *“Homero viene a representar el momento aproximado en que halla término el largo periodo de no escritura durante cuyo transcurso alcanzó su madurez la poesía oral, y en el cual se seguían métodos orales para educar a los jóvenes y para transmitir las costumbres del grupo. La escritura llegó a unos cuantos no más tarde de -700. Esto es indiscutible. La duda está en a quién llegó. El círculo de usuarios del alfabeto se fue ampliando con el tiempo, pero lo natural y lógico es que los hábitos previos de instrucción y comunicación, junto con sus correspondientes mentalidades, subsistieran mucho después de que el alfabeto hiciera posible la cultura de la letra. Esto nos lleva a la conclusión de que toda la poesía griega – aproximadamente hasta la muerte de Eurípides – no sólo gozó del monopolio casi indiscutido de la preservación oral, sino que fue compuesta en unas condiciones que nunca luego se han repetido en Europa y en las cuales tiene que estar una parte del secreto de su singular poder”*<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> Sobre a prática dos poetas arcaicos de registrar por escrito seus versos: *“Muito, se não toda a escrita antiga em pedra, pretendia representar afirmações que deveriam ser enunciadas em voz alta, geralmente em verso: aqui, portanto, a escrita está a serviço da palavra falada, um meio de comunicar o que seria comumente cantado ou dito. Isso parece ser confirmado pelo fato de que, embora os poetas começassem a escrever sua poesia nesse período, a execução permanecia o principal veículo de transmissão. Na verdade, os poetas continuam a pensar na própria poesia, e portanto no canto, não na palavra escrita, como transmissora de imortalidade. Simônides, poeta do século VI tardio, escaneia dizendo que sua poesia duraria muito mais do que uma mera inscrição (PMG, fr. 581). A escrita aqui só podia ser pensada como instrumento mnemônico para o que deveria ser comunicado oralmente.”* – THOMAS (2005) 87.

<sup>231</sup> HAVELOCK (2002) 56-57.

Como apontam indícios aceitos pelos pesquisadores, a escrita surge na Grécia no século VIII a.C., com o desenvolvimento do alfabeto grego. O termo *alfabeto* decorre exatamente da união das letras gregas alfa e beta.

O alfabeto grego derivou do tipo de escrita fenícia utilizado, basicamente, no registro de transações comerciais. Em sua estrutura original, não havia as vogais, criação grega que ampliou sobremaneira sua utilização, enriquecendo a capacidade de transmissão de informações por meio dos sinais gráficos e, claro, facilitando a leitura e a interpretação: “*Se hace evidente que los griegos lograron algo de primordial importancia psicológica al crear el primer alfabeto completo con vocales. Havelock (1976) opina que esta transformación decisiva, casi total, de la palabra – del sonido a la imagen – dio a la antigua cultura griega el predominio intelectual sobre otras culturas de la antigüedad*”<sup>232</sup>.

Sobre o processo evolutivo dessa nova forma de comunicação: “*O alfabeto foi adaptado do alfabeto fenício, provavelmente na primeira metade do século VIII, mas seu uso espalhou-se apenas gradualmente*”<sup>233</sup>. Esse *espalhar-se*, ainda que gradual, não consistiu, no entanto, na transmissão de um alfabeto homogêneo. Pelo contrário, as várias regiões da Grécia desenvolveram adaptações próprias e variações alfabéticas particulares.

Entre os principais argumentos científicos a favor do desenvolvimento da escrita grega no século VIII a. C.,<sup>234</sup> está o fato de que

---

<sup>232</sup> ONG (1987) 92.

<sup>233</sup> THOMAS (2005) 17.

<sup>234</sup> Sobre a polêmica que envolvia a datação da introdução do alfabeto na Grécia, Havelock, em extensa nota ao capítulo III de seu *Prefacio a Platón*, informa detalhadamente como a tendência inicial dos estudiosos, no sentido de apontar os séculos X ou IX como esse marco inicial, foi refutada por Rhis Carpenter, em 1933. Amparando-se tanto nas comprovações históricas, que vieram à tona com a descoberta de inscrições alfabéticas primitivas encontradas em objetos, quanto nas epigráficas, tais como possíveis contatos com os fenícios e a comparação entre as formas das letras, Carpenter chegou à conclusão de que as evidências apontavam para uma data situada entre 720-700. Após uma circunstanciada

datam desse período as mais antigas peças gregas encontradas com grafitos, a escrita informal não gravada em pedra,<sup>235</sup> como a conhecida “taça de Nestor” e a “ânfora de Dípylon”. Os estudos efetuados em torno dessas duas peças – as mais antigas descobertas arqueológicas que se conhecem com registro de caracteres da escritura grega – apontam que teriam sido fabricadas entre 740 e 690 a.C.,<sup>236</sup> ou entre 740 e 730 a.C.<sup>237</sup>.

Pois bem, Homero e Hesíodo, por meio dos quais conhecemos as primeiras obras gregas escritas, segundo o historiador Heródoto, teriam vivido em torno do ano 850 a.C.: “*Homero y Hesiodo fueran anteriores a mí, según creo, sólo cuatrocientos años*”<sup>238</sup>.

Considerando-se as observações de Heródoto, os dois poetas teriam habitado este mundo pelo menos um século antes do surgimento da escrita. Mas há certa unanimidade entre os pesquisadores em nossa era, de que Homero, se realmente existiu, deve ter vivido uma centena de anos depois do período que supõe Heródoto, isto é, por volta de 750 a.C. Essa data, aliás, é fixada considerando-se aspectos do conteúdo de seus poemas.

Neste sentido, observa López Eire: “(...) *en la forma y en el*

---

exposição acerca das demais posições contrárias à tese de Carpenter, por um lado, e das constatações que decorreram das posteriores descobertas arqueológicas, Havelock, citando Jeffery, termina por considerar mais condizente com o conjunto de elementos disponíveis atualmente, a datação de Carpenter, aduzindo que não há “*nada que añadir al escueto comentario de Carpenter: ‘la prueba por omisión se hace cada año más formidable y más concluyente’*.” **HAVELOCK** (2002) 62.

<sup>235</sup> **THOMAS** (2005) 80.

<sup>236</sup> “...uno de los objetos que se considera el más antiguo: el célebre ‘vaso de Dipilón’, cuya fabricación se ha datado en distintas fechas comprendidas entre 740 y el 690 a.C., siendo la fecha más temprana, u otra próxima a ella, la que ha resultado más aceptable”. **HAVELOCK** (1996) 117.

<sup>237</sup> “Na famosa ‘taça de Nestor’, encontrada na colônia Eubeia em Ísquia, no sul da Itália, lê-se, segundo uma interpretação, ‘eu sou a taça de bem beber de Nestor – aquele que beber desta taça no mesmo instante será tomado pelo desejo da Afrodite de bela coroa’. A própria taça pode provavelmente ser datada de 730-720... Outra peça muito remota da escrita de Atenas, na ‘ânfora de Dípilón’, também começa em verso: ‘Aquele que agora, entre todos os dançarinos, tiver melhor desempenho’. Com sua longa e aracnídea escrita, esse é certamente o grafito mais antigo de certa extensão (mas não o escrito mais antigo), pois a própria ânfora data provavelmente de 740-730.” **THOMAS** (2005) 81.

<sup>238</sup> **HERODOTO**, *Historia*, 219.

*contenido de los poemas hay indicios, pistas que nos conducen al siglo VIII a.C. En efecto, aunque en la lengua homérica hay restos de un grupo dialectal del segundo milenio que sobrevivió en Arcadia y Chipre por lo menos, y hay eolismos, y aticismos que se introdujeran en la fase ática de la transmisión del texto de los poemas, y elementos artificiales como, por ejemplo, el alargamiento métrico o híbridos dialectales de tema jonio... su metátesis de cantidad, sus esporádicas contracciones vocálicas..., apunta inequívocamente al siglo VIII a.C”*<sup>239</sup>.

Aceitando-se como verdadeira a análise de López Eire, Homero teria sido contemporâneo do desenvolvimento do alfabeto grego e, por conseguinte, testemunha do surgimento da escrita. Mas isso, de nenhuma maneira, implica dizer que a partir de então a escrita tenha imediatamente se propagado, difundido, e sido logo absorvida pelos gregos.

Bem ao contrário disso, o processo de substituição da oralidade pela escrita na Grécia, além de não ter ocorrido por meio de um alfabeto único, deu-se de forma muito lenta. Entre os que sustentam essa tese está Havelock, que assim analisa aquele período de transição: “ (...) *la cultura griega se sostuvo sobre fundamentos exclusivamente orales hasta el 700 a.C. ; y si tal cosa era cierta, los primeros hombres a quienes se otorga la denominación de filósofos vivieron y hablaron en un periodo que aún estaba ajustándose a las condiciones de la posible alfabetización posterior; condiciones que, a mi entender, hubieron de cumplirse con señalada lentitud, porque no dependían de que unos pocos dominaran el arte de la escritura, sino de que muchos llegaran a leer de corrido sin dificultad.... Los presocráticos eran, en lo esencial, pensadores orales, profetas de lo concreto vinculados por muy viejos hábitos al pasado y a formas de expresión que también eran formas de experiencia; pero estaban*

---

<sup>239</sup> HOMERO (2005a) 22.

*empeñados en elaborar un vocabulario y una sintaxis que valieran para un nuevo futuro, para el momento en que las ideas tuvieran que expresarse en categorías organizadas según una sintaxis adecuada al pensamiento abstracto*”<sup>240</sup>.

Essa realidade continuou resistindo durante considerável parcela de tempo, até mesmo durante as grandes transformações que se processavam no mundo grego, como o surgimento da *polis*, com suas leis escritas; das tragédias de Sófocles e Eurípedes; dos registros históricos de Heródoto e Tucídides.

De fato, a cultura ágrafa perdurou junto à maioria do povo grego até mesmo quando a filosofia já tomara vulto e o racionalismo já produzia um grande arsenal de expressões abstrato-teóricas e de formas conceituais – arsenal este que seria utilizado pelos sofistas para fazer prevalecer as ideias e os valores que lhes interessavam<sup>241</sup>.

Sobre o período posterior ao desenvolvimento da escrita, no qual a oralidade continuou estendendo-se e fazendo-se presente de forma significativa no cotidiano do povo grego, manifesta-se Trindade dos Santos: “(...) até meados do século IV a.C., a cultura grega vive quase totalmente imersa na oralidade... até a morte de Aristóteles, em 322 a.C., a produção cultural grega é veiculada por dois tipos de textos com origens bem diferentes: os de gênese escritural e os de gênese oral”<sup>242</sup>.

Essa opinião é compartilhada por Thomas: “Aparentemente não era usado [o registro escrito] para funções públicas até meados do século VII – a julgar pelas inscrições em pedra que chegaram até nós –, mas o grande volume de documentos em pedra data principalmente da década de 460

---

<sup>240</sup> HAVELOCK (2002) 13.

<sup>241</sup> Esse entendimento está resumido na famosa passagem de Platão, onde este atribui a Protágoras a máxima “o homem é a medida de todas as coisas”. PLATÓN, *Teeteto*, 166 d -167 d.

<sup>242</sup> SANTOS (1992) 23.



a.C., em Atenas, a época da democracia radical. As cidades-estados gregas parecem ter usado a escrita muito frugalmente até os séculos V e IV<sup>243</sup>.

Noutra passagem, o mesmo autor ilustra seu posicionamento, baseado nas evidentes dificuldades que decorriam da pequena quantidade de livros disponíveis; além da forma como as palavras eram registradas, sem divisões entre si; e, por último, em função da própria superfície que servia de suporte aos escritos: “No contexto grego, ler uma passagem gravada num caco de vaso de barro e ler um poema em papiro são atividades completamente diferentes. No século V a. C., dificilmente se encontrava algum livro – o poeta trágico Eurípides, que possuía uma ‘biblioteca’ com vários livros (rolos de papiro), era considerado excêntrico por isso. Portanto, mesmo na Atenas clássica, no auge do seu poder, dificilmente algum de seus cidadãos teria tido a oportunidade, sem falar da necessidade, de ler um livro, e deveríamos supor que eles teriam achado isso complicado. Perseverar ao longo de um rolo inteiro de papiro, que poderia ter até sete metros de comprimento, não tinha divisões de palavras e exigia uma postura especial, demandava uma habilidade muito diferente da que era necessária à manutenção de relatos simples que ouvimos numa comédia, ou à leitura de listas de devedores públicos, ou mesmo de propostas para novas leis afixadas na ágora”<sup>244</sup>.

A comunicação por meio da palavra oral dá-se com a emissão de signos sonoros. Estes compõem um todo ordenadamente estruturado, suficiente à formação de sentidos e à conseqüente transmissão de informações<sup>245</sup>.

---

<sup>243</sup> THOMAS (2005) 17.

<sup>244</sup> *Ib.*, 11-12.

<sup>245</sup> Alguns animais são capazes de transmitir informações por meios de sinais sonoros. Antropólogos discutem tratar-se ou não de uma linguagem. Mas, independentemente disso, a informação não tem a sofisticação da oralidade humana. “*Un perro puede ‘decir’: Tengo hambre, quiero, agua, quiero salir fuera, me gustas, etc., pero no posee medios de comunicación que le permitan ‘decir’>: Ayer estaba enfadado, ni puede ‘decir’: Me voy a*

Já a palavra escrita surge como uma tentativa de desenhar esses sons, ou seja, tenta-se transportar para sinais gráficos o significado dos signos sonoros: “*La escritura hace que las ‘palabras’ parezcan semejantes a las cosas porque concebimos las palabras como marcas visibles que señalan las palabras a los decodificadores: podemos ver y tocar tales ‘palabras’ inscritas en textos y libros*”<sup>246</sup>.

Por sua vez, como visto há pouco, os poemas de Homero e Hesíodo, como primeiras obras da literatura grega, foram produzidos quase concomitantemente, ou imediatamente após, o surgimento do alfabeto na Grécia e o desenvolvimento da escrita grega. Assim, os que primeiro se relacionaram com a escrita desenvolviam, é claro, um grande esforço no sentido de se familiarizarem com os recursos iniciais daquela recém-nascida forma de linguagem.

Ou seja, na Grécia homérica, ainda que a escrita alfabética já tivesse sido introduzida, certamente não fazia parte do cotidiano do povo. Poucos eram os que a ela tinham acesso e, mesmo esses, possuíam toda uma formação originariamente fincada na oralidade.

Havelock também destaca essa nuance: “*El trauma de la lectura – por emplear un término moderno – ha de imponerse en el nivel primario de escolarización, y no en el secundario. Hasta época tan tardía como la primera mitad del siglo V, las pruebas, a nuestro entender, parecen demostrar que los atenienses, si es que aprendían a leer, lo hacían en la adolescencia. Este nuevo conocimiento se superponía a una formación previa de tipo oral – y lo más probable es que no se aprendiera mucho más que a escribir el propio nombre (lo primero que apetece escribir), y que la*

---

*enfadar si me vuelves a encerrar esta noche y voy a mordisquear la alfombra. De igual forma, el perro puede ‘decir’: ¡Ahí hay una rata!, pero no: Hay una rata en la habitación al lado.*” SJÖLANDER, in GÄRDENFORS (2006) 188.

<sup>246</sup> ONG (1987) 20.

*ortografía fuese muy vacilante*”<sup>247</sup>.

Importante destacar essa característica específica da sociedade grega do período homérico – a sua formação a partir da palavra falada<sup>248</sup>. Tal maneira de perceber e decifrar o mundo ao redor apresenta tamanha extensão de singularidades que se torna tarefa bastante difícil, para um indivíduo da modernidade, imaginar o modelo mental de uma sociedade ágrafa, acostumado que está, desde remotos momentos de sua vida, a deduzir de um signo – a palavra escrita – inúmeras ideias plenas de significados abstratos.

De outra parte, é natural concluir que, se a palavra falada foi o modo por excelência de transmitir conhecimentos, regras sociais, sensações e todas as informações que se consideravam indispensáveis à convivência em grupo, em incontáveis sociedades que evoluíram num ambiente que desconhecia completamente a escritura - ou que, ainda que já a conhecesse, não a utilizava para as atividades corriqueiras do povo, como foi o caso da Grécia do período homérico - a maneira como essa transmissão ocorria, bem como as pessoas que detinham a habilidade de manejá-la, assumem papel singular no contexto da sociedade como um todo<sup>249</sup>.

Assim, se melhor quisermos compreender o funcionamento do modelo mental desses povos, precisamos superar ao máximo as dificuldades que resultam do nosso próprio modelo mental, baseado na comunicação virtual, posterior à escrita caligráfica e à invenção da imprensa, para nos aprofundarmos no estudo das características que são peculiares à comunicação eminentemente oral. Desses temas se ocupará o item seguinte.

---

<sup>247</sup> HAVELOCK (2002) 52.

<sup>248</sup> Esclarecedor estudo sobre a cultura oral na Grécia homérica encontra-se em GONZÁLEZ GARCÍA (1991).

<sup>249</sup> Mais aspectos sobre este tema podem ser vistos em BAÑULLS (1987).

## **O modelo mental na oralidade primária**

Vivemos a era da comunicação virtual. A palavra escrita, hoje, com o advento da rede mundial, pode alcançar em questão de minutos os mais longínquos rincões do planeta. A comunicação em tempo real, em muitos casos, tem substituído as cartas escritas em papel, lacradas em envelopes, seladas e despachadas nos correios. As redes sociais possibilitam a qualquer indivíduo que o deseje, compartilhar o seu dia a dia com pessoas das mais diversas nacionalidades. Catástrofes ocorridas no outro lado do mundo podem chegar ao nosso conhecimento com muito maior riqueza de detalhes do que um acidente de carro que tenha acontecido na nossa mesma rua.

Enfim, com o advento dessa nova ferramenta de comunicação, as noções de tempo e espaço sofreram radical transformação. Qualquer assunto, qualquer fato histórico, qualquer espécie de informação, tudo está hoje ao alcance da nossa mão, a um “clique”. E tudo isso pode nos chegar por escrito.

Num mundo em que a comunicação escrita alcança tão elevado grau de influência no cotidiano de cada um, constituindo-se no principal veículo das transformações em destaque, é tarefa das mais árduas imaginar um modelo de sociedade em que a escrita simplesmente não exista.

Entretanto, por mais distante de nossa realidade que possa parecer essa hipótese, a verdade é que, se considerarmos a linha do tempo da evolução humana, o predomínio desse instrumento de comunicação que nos é tão familiar, que ora nos parece tão imprescindível à sobrevivência das sociedades, passa a se tornar aquisição recentíssima.

Basta voltarmos um pouco no tempo, para perceber que até meados do século XVIII, o domínio da escrita era restrito a pouquíssimos especialistas, a quem as pessoas confiavam a feitura dos documentos cuja

preservação pretendiam: “*Na Idade Média, eram principalmente escribas e monges que escreviam; na Inglaterra do século XVI, muitas pessoas bem educadas podiam apenas ler, não escrever, e era comum procurar um escritor especialista, um amanuense ou secretário, se se tivesse necessidade de escrever algo. A extraordinariamente alta taxa de ‘alfabetização’ na Suécia, alcançada por volta do século XVIII, era na verdade apenas em leitura, pois seu objetivo principal era a leitura da Bíblia (por acaso, essa taxa foi alcançada sem provisão escolar, embora se suponha atualmente que apenas a escolaridade formal pode prover altas taxas de alfabetização)*”<sup>250</sup>.

Na verdade, a existência de um alfabeto, a produção de documentos, de normas escritas, de livros e de todo tipo de registro escrito, não é o ponto fundamental para desenvolver numa sociedade o hábito do pensamento e modelos de comunicação. Ela pode dispor de tudo isso, e seus integrantes, na maioria, continuarem sem dominar a leitura e a escrita alfabética.

Essa era a situação da sociedade grega contemporânea de Platão, época em que, apesar de a escrita já ter sido suficientemente introduzida para deixar seu legado até os dias de hoje, ainda não influenciava o cotidiano do povo: “*Cabe pues concluir que la situación cultural descrita por Platón es tal que en ella todas las relaciones importantes y todas las transacciones vitales válidas están dominadas por la comunicación oral. Había libros, por supuesto, y el alfabeto se venía empleando desde hacía más de tres siglos; pero la cuestión es: ¿Cuántas personas lo utilizaban? ¿A qué fines? Hasta el momento en que escribe Platón, la introducción del alfabeto ha supuesto muy pocos cambios prácticos en el sistema educativo o en la vida intelectual de los adultos. Esta conclusión resulta difícil de aceptar, especialmente para los eruditos de la palabra escrita, que están*

---

<sup>250</sup> THOMAS (2005) 14.

*acostumbrados a operar con libros de referencia y con documentos, y a quienes se hace muy difícil concebir una cultura digna de tal nombre en que las cosas no funcionen de modo similar*”<sup>251</sup>.

Sociedades que se enquadram nesse modelo, e que são, como visto, as que predominaram por longas épocas, desde o exemplo da Grécia de Platão, situada no século V a.C., com seus filósofos, seus trágicos e cômicos que, não obstante dominarem a escrita o suficiente para deixar plantada a valiosa semente que até hoje influencia todo o mundo ocidental, continuavam a difundir seus pensamentos na ágora, por meio da palavra falada, dos discursos e representações teatrais. Até a Europa do século XVIII, como no mencionado caso da Suécia, em que as pessoas em geral aprendiam a ler apenas com a finalidade de repetir em voz alta os escritos em cerimônias religiosas, estão longe de assumir um modelo mental baseado, *a priori*, na comunicação escrita.

Certamente, nessas culturas, a comunicação, de maneira absolutamente predominante, ocorrera sob a modalidade oral. Apenas os atos mais formais, notadamente aqueles que se destinavam à preservação no tempo, assumiam a forma escrita. E, mesmo assim, até mesmo esses ainda traziam em si a influência da oralidade, como é o caso dos contratos, cuja validade condicionava-se à palavra das testemunhas: *“Os métodos orais continuam a ser dignos de crédito, assim como a tradição oral era considerada a fonte perfeitamente normal para o passado, ao menos até o século IV e um pouco além. Assim como os contratos, que teriam testemunhas. Como meios não-escritos de segurança, eles eram provavelmente a parte mais importante e confiável do contrato, para o qual a escrita era apenas uma salvaguarda adicional. Pode-se traçar com razoável exatidão uma mudança gradual na Atenas do século IV, pela qual*

---

<sup>251</sup> HAVELOCK (2002) 51.

*a parte escrita do contrato começa a ser mais confiável, embora até as últimas décadas não tenhamos encontrado um contrato escrito completamente desprovido de testemunhas. Isso confirmaria que, anteriormente, a parte escrita do contrato era um elemento menor (ou de todo ausente)”*<sup>252</sup>.

A desconfiança que a sociedade grega do século V a.C. manifesta com relação à escrita deixou vestígios que até hoje podem ser recolhidos. Nunca é demais lembrar que, diferentemente da Grécia homérica, aqui estamos falando de um ambiente em que o pensamento racional abstrato já havia alçado altos voos com Tales, Sócrates e Platão, explorando conceitos e princípios que serviriam de base para todo o mundo ocidental até a atualidade, dos quais podemos destacar, apenas a título de exemplo, os mais notórios – a democracia e a filosofia.

Um desses vestígios foi pinçado por Havelock do *Hipólito*, de Eurípides. Hipólito foi falsamente incriminado por sua madrasta que, ao morrer, deixa uma mensagem escrita, lida pelo marido. E, um dos argumentos utilizados por Hipólito em defesa própria, é a impossibilidade de extrair o testemunho oral da madrasta, já morta: *“Además, la nueva técnica de comunicación por la palabra escrita sufre todavía cierto estigma. Es una advenediza. Lo que se haya escrito falsamente no puede ya ser desafiado por la verdad del tradicional testimonio oral sacado a la luz por el interrogatorio oral de los testigos. Hipólito, víctima de la acusación, insiste con vehemencia en este argumento. Reprocha amargamente a su padre la preferencia que da a la palabra escrita frente a la oral, incluida la suya (sobre la persistencia de la misma norma en la Inglaterra medieval, véase Clanchy, 1979, pág. 211). En cuanto al testimonio oral más decisivo, el que se pudiera haber sonsacado a la culpable, por desgracia ya no está*

---

<sup>252</sup> THOMAS (2005) 124.

*disponible, puesto que ella garantizó su ausencia suicidándose (v. 972). El diálogo de Eurípides se atiene fielmente a la línea requerida por el complejo espíritu oral-escrito de su sociedad y su época*<sup>253</sup>.

Esse mesmo fenômeno pode ser registrado em épocas muito mais adiantadas no tempo, como é o caso da Idade Média, por volta dos séculos XI e XII: *“El grado de credibilidad atribuido a los registros escritos indudablemente variaba de una cultura a otra, pero el minucioso estudio histórico de casos particulares hecho por Clanchy del uso de la escritura para propósitos administrativos prácticos en la Inglaterra de los siglos XI y XII (1979), proporciona una clara muestra de la medida en que el lenguaje oral puede aún subsistir en el lenguaje escrito, incluso en un medio administrativo. (...) En el periodo que analiza, Clanchy descubre que los ‘documentos no inspiraban confianza en seguida’ (Clanchy, 1979, p. 230). Fue preciso persuadir a la gente de que la escritura mejoraba lo bastante los viejos métodos orales para justificar todos los gastos y fastidiosas técnicas que implicaba*<sup>254</sup>.

Entretanto, por mais que a oralidade estivesse presente no cotidiano desses povos, desde a Grécia de Platão, passando pela Europa medieval, até o recente exemplo da Suécia do século XVIII, também é certo que, uma vez introduzido o princípio da escritura no seio de tais culturas, elas tampouco podem ser consideradas como representação da “oralidade primária”, assim entendida a forma de comunicação humana que desconhece completamente a escrita: *“La oralidad aquí tratada es esencialmente la oralidad primaria, la de personas que desconocen por completo la escritura*<sup>255</sup>.

No que toca à formação da sociedade grega em meados do século VIII a.C., embora não mais possamos considerá-la como representante da

---

<sup>253</sup> HAVELOCK (1996) 45.

<sup>254</sup> ONG (1987) 97.

<sup>255</sup> *Ib.*, 15.



“oralidade primária”, posto que já havia conhecido a escritura, é certo afirmar que ainda guardava muitos traços daquele modelo mental, na medida em que era a comunicação oral que dominava o cotidiano das relações pessoais e coletivas. Ou seja, a mentalidade ainda não estava voltada para a lógica da escritura. As pessoas ainda estavam estruturadas para se comunicar segundo os princípios que norteavam a oralidade.

E não podia ser diferente. Não seria o simples fato de ter sido apresentada a uma nova forma de comunicação, baseada em símbolos visíveis, grafados numa determinada superfície, que guardavam correlação com o significado de sons, esses sim, já familiares, que iria automaticamente incutir na mente humana o princípio da escritura e, a partir de então, deflagrar instantaneamente a relação simbólica que decorre da comunicação escrita.

Isto porque há que se partir da premissa de que a escritura é artificial, na medida em que aparece como produto do raciocínio abstrato humano, associado a elementos que são exógenos ao indivíduo – uma superfície capaz de albergar o escrito e o próprio instrumento destinado a grafá-lo. Só por isso, o processo de interiorização dessa modalidade de comunicação já se torna bem mais complexo.

Já a linguagem oral é a que está mais próxima das aptidões naturais do homem. É a habilidade da fala que ele desenvolve espontaneamente<sup>256</sup>. Para exercê-la, não é necessário nenhum outro instrumento senão o corpo humano, com seus próprios atributos: *“El habla es inseparable de nuestra conciencia; ha fascinado a los seres humanos y provocado reflexión seria acerca de sí misma desde las fases más remotas de la conciencia, mucho antes de que la escritura llegara a existir. Los proverbios procedentes de*

---

<sup>256</sup> Em **REALE** (2001) confere-se destacado aporte sobre a linguagem oral, com especial ênfase na diferença entre a oralidade mimética da poesia homérica e a oralidade dialética da filosofia socrática.

*todo el mundo son ricos en observaciones acerca de ese fenómeno abrumadoramente humano del habla en su forma oral congénita, acerca de sus poderes, sus atractivos, sus peligros*<sup>257</sup>.

Ong segue enfatizando a importância da ferramenta oral para o desenvolvimento da comunicação humana, circunstância que se evidencia quando se passa a contrastar a disparidade existente entre a quantidade de línguas que chegaram a assumir a forma escrita com aquelas que permaneceram apenas sob a forma oral: *“Sólo 78 de las 3 mil lenguas que existen aproximadamente hoy en día poseen una literatura (Edmonson, 1971, PP. 323, 332). Hasta ahora no hay modo de calcular cuántas lenguas han desaparecido o se han transmutado en otras antes de haber progresado su escritura. Incluso actualmente, cientos de lenguas en uso activo no se escriben nunca: nadie ha ideado una manera efectiva de hacerlo. La condición oral básica del lenguaje es permanente*<sup>258</sup>.

A linguagem alfabética surge como uma tentativa de trazer a fala ao plano do espaço, grafando em símbolos aqueles sons que se prestam a possibilitar a comunicação entre os homens<sup>259</sup>. Baseia-se no exercício intelectual humano, que transforma sua aptidão natural para falar num conjunto de representações visuais dessa fala. Além disso, necessita de instrumentos para ser registrada e de um suporte físico para poder existir.

Já não é mais somente o corpo humano que participa da experiência da comunicação. Situa-se, portanto, no ambiente da comunicação humana, num plano de derivação, tendo a linguagem oral como sua inspiração primitiva: *“Platón consideraba la escritura como una tecnología externa y ajena, lo mismo que muchas personas hoy en día piensan de la computadora. Puesto que en la actualidad ya hemos interiorizado la*

---

<sup>257</sup> ONG (1987) 18.

<sup>258</sup> *Ib.*, 17.

<sup>259</sup> Rico trabalho sobre a importância e peculiaridades da oralidade frente à escritura, a partir das análises de Ong pode ser encontrado em DOMÍNGUEZ (2011).

*escritura de manera tan profunda y hecho de ella una parte tan importante de nosotros mismos, así como la época de Platón no la había asimilado aún plenamente (Havelock, 1963), nos parece difícil considerarla una tecnología, como por lo regular lo hacemos con la imprenta y la computadora. Sin embargo, la escritura (y particularmente la escritura alfabética) constituye una tecnología que necesita herramientas y otro equipo: estilos, pinceles o plumas; superficies cuidadosamente preparadas, como el papel, pieles de animales, tablas de madera; así como tintas o pinturas, y mucho más.(...) Por contraste con el habla natural, oral, la escritura es completamente artificial. No hay maneras de escribir 'naturalmente'. El habla oral es del todo natural para los seres humanos en el sentido de que, en toda cultura, el que no esté fisiológica o psicológicamente afectado, aprende a hablar”<sup>260</sup>.*

Derivação de uma habilidade espontânea – a fala –, a tarefa de ler e escrever necessita de muito mais empenho por parte daquele que dela pretende fazer uso. É preciso dedicação e estudo para se aprender a associar cada uma daquelas representações ao som que lhe corresponde. E, depois de tudo isso, a repetição infinda desse estudo é condição imprescindível à sua memorização, até que as representações possam ser automaticamente associadas entre si para chegarem a uma ideia completa – a frase.

E, se a tarefa da automatização da escrita já é de tal monta, sua dimensão atinge patamares infinitamente mais elevados quando se passa a pensar no desenvolvimento de todo um modelo mental lastreado na escritura, ou seja, um desenho de sociedade cujos fundamentos, tais como as regras de convivência, a história, as tradições, as tecnologias e tudo o mais, são registrados por escrito com a finalidade de serem lidos por todos aqueles que a integram.

---

<sup>260</sup> ONG (1987) 84.

Para chegar a esse estágio, a linguagem escrita começa a ser introduzida no cotidiano do indivíduo ainda na infância. E mais: uma vez inserida na mente infantil, precisa continuar fazendo parte do seu dia a dia. Portanto, somente uma sociedade que tenha acesso diário a abundante material escrito está apta a assumir as características do modelo mental da escritura.

E é nesse ponto, quando se identifica a dificuldade intrínseca do ser humano para apreender a técnica da comunicação escrita, que se pode perceber o divisor de águas que representou a invenção da imprensa. Somente a partir daí é que toda sorte de registro escrito pode ser amplamente difundida e divulgada, através dos inúmeros livros, jornais e revistas, impressos em grande quantidade, e passando a fazer parte do cotidiano das pessoas.

Comentando a obra *La Galaxia Gutenberg*, de McLuhan, Havelock faz as seguintes observações: “*También en La Galaxia Gutenberg (Mc Luhan, 1963) la cuestión de la oralidad se plantea de manera indirecta. El lector la oye como un eco apagado. El texto de McLuhan no se centraba en la ‘oralidad primaria’, tal como ha sido identificada ahora, sino en la transformación cultural que se produjo, según el autor discernía, a raíz de la invención de la impresión con letras móviles. Arguyó que este acontecimiento dividió la historia de la cultura humana en escritura (anterior a Gutenberg) y texto (posterior a Gutenberg) e impuso a la mentalidad (probablemente) europea un modo de conciencia marcado por la imprenta, que McLuhan veía, por implicación, como limitado y (aunque en eso es ambiguo) regresivo*”<sup>261</sup>.

Toda essa contextualização serve para ressaltar a importância da oralidade, seu enraizamento nas origens da linguagem, ainda que, para

---

<sup>261</sup> HAVELOCK (1996) 50.

nossas mentes do século XXI, num primeiro momento, possa parecer tão difícil imaginar o desenvolvimento de toda uma sociedade sem o instrumento da escrita.

Partindo desse pressuposto, qualquer estudo que pretenda examinar a oralidade deve, necessariamente, conceber uma ideia mais precisa, sem preconceito, e mais próxima da dimensão de uma civilização ágrafa. É preciso diligência no sentido de romper com o modelo de reflexão ao qual estamos habituados a pensar - que, como já foi demonstrado, é recentíssimo. Civilizações existiram e desenvolveram sofisticadas formas de convivência social e de educação de seus povos sem o conhecimento do alfabeto.

É imprescindível fugir da tentação de incorrer no erro de identificar o mundo ágrafo com o atraso ou a barbárie. De fato, *“oralidad no es sinónimo de primitivismo, o – podríamos decir sin incurrir en excesiva simplificación – ser ágrafos en una sociedad ágrafa no equivale a ser analfabetos, en el sentido peyorativo que el término ha adquirido en el mundo alfabetizado”*<sup>262</sup>.

Aliás, essa ideia de associar necessariamente a civilização ao letramento é uma das heranças da modernidade advinda com o Iluminismo: *“Na sociedade ocidental moderna o analfabetismo é de fato uma moderna deficiência... Para a maioria das pessoas que leem com toda a facilidade, a aplicação e os usos da escrita parecem óbvios e inevitáveis, de modo que é difícil imaginar um mundo onde eles não sejam centrais. É ponto pacífico que deveríamos todos estar alarmados diante de pesquisas na Grã-Bretanha que revelam que muitas pessoas são incapazes de preencher um simples formulário, ou nos Estados Unidos, onde se fala em uma ‘crise da alfabetização’... O valor da alfabetização na sociedade moderna tende mais a ser defendido em vago contraste com o analfabetismo, mas isso esvazia as*

---

<sup>262</sup> *Ib.*,13.

*questões mais interessantes. Nossa atual identificação moderna de letramento com civilização cristalizou-se como tal durante o Iluminismo do século XVIII*' <sup>263</sup>.

Entretanto, ainda que o exercício de examinar a linha do tempo da comunicação humana ressalte com tintas tão fortes a importância da linguagem oral e sua condição de predecessora da escritura, o contemporâneo predomínio da lógica inerente à comunicação escrita acabou por conduzir os estudos científicos que se dedicaram ao tema. Equívoco procedimental que findou por contaminar as conclusões dele extraídas.

Esse engano que, a um só tempo, amparou-se naqueles preconceitos relacionados à não alfabetização, e serviu de combustível para acirrá-los, conduziu os estudiosos a constatações que até mesmo contrariavam as descobertas arqueológicas, como é o caso da já mencionada resistência da comunidade científica em aceitar a evidência de que a Grécia somente veio a conhecer a escrita no século VIII a.C.

Da mesma natureza são as conclusões que rechaçam qualquer possibilidade de a *Ilíada* e a *Odisseia* terem sido escritas num ambiente predominantemente ágrafo, por entenderem que uma cultura da oralidade não poderia ter construído obras de semelhante complexidade <sup>264</sup>.

Podemos sintetizar as causas de deformações de tal natureza numa postura duplamente errônea: por um lado, a atitude de estudar um objeto – a comunicação oral – partindo de premissas que somente possuem sentido quando inseridas no contexto da escritura (por exemplo, tentar enquadrar o desenvolvimento estrutural do raciocínio oral nas categorias que amparam os textos escritos e considerar a complexidade do raciocínio na razão direta

---

<sup>263</sup> THOMAS (2005) 2.

<sup>264</sup> A questão homérica é objeto de estudo mais detalhado por Ong que, dentro do Capítulo II – *El Descubrimiento Moderno de Culturas Orales Primarias*, de sua obra, dedica-lhe um tópico específico e ainda estende seu exame aos comentários sobre o descobrimento de Milman Parry acerca da poesia homérica. ONG (1987) 26/34.

da sua abstração); e, por outro, a conduta de ignorar ou relegar a um segundo plano as características que estruturam o desenvolvimento de um pensamento complexo, inteiramente baseado na oralidade, cujas necessidades são completamente distintas daquelas que exige a mente acostumada à escritura.

A seguir, a fim de melhor compreender a importância que a palavra assume nas sociedades orais, passo a examinar o despertar da comunidade científica para a questão da oralidade e, em seguida, as principais características da mentalidade oral, enfatizando as necessidades inerentes ao orador que se dirigia a um público sem auxílio de texto escrito, bem como as condições que favoreciam esse público a absorver as informações recebidas, utilizá-las em seu cotidiano e transmiti-las à sua descendência.

### **A redescoberta da oralidade**

A tarefa de situar a oralidade no contexto do desenvolvimento da linguagem abre espaço a muitas indagações. Sob os mais diversos pontos de vista, tais como o histórico, o linguístico, o antropológico e, ainda, o filosófico, vários são os questionamentos que surgem: *“Hay una dimensión histórica: ¿qué significaba, para las sociedades del pasado y sus culturas, prescindir de los medios de comunicación orales en favor de varias clases de medios escritos? Está la dimensión contemporánea: ¿cuál es la relación precisa entre la palabra hablada de hoy (o de ayer) y el texto escrito? Luego hay una dimensión lingüística: ¿qué le sucede a la estructura de una lengua hablada cuando se convierte en un artefacto escrito? ¿Es que sucede algo? Desde ahí se puede pasar al nivel filosófico (o psicológico) y preguntar: ¿es la comunicación oral el instrumento de una mentalidad oral, de un tipo de conciencia notablemente diferente de la mentalidad*

*alfabetizada?*”<sup>265</sup>.

Indiferente a todas essas indagações, apenas muito recentemente a questão da oralidade passou a ser objeto da atenção da comunidade científica: “*No obstante, a pesar de las raíces orales de toda articulación verbal, durante siglos el análisis científico y literario de la lengua y la literatura ha evitado, hasta años muy recientes, la oralidad... Apenas en fechas recientes hemos empezado a lamentar nuestra torpeza a este respecto (Finnegan, 1977, pp. 1-7)*”<sup>266</sup>.

Sobre o despertar científico para a questão da oralidade, o registro de Havelock é útil para ajudar a situar no tempo os primeiros estudos que começaram a atentar para as peculiaridades da comunicação oral: “*Pero solo después de 1963 la insinuación adquirió la forma de un concepto firme. El libro de Walter Ong, Orality and Literacy (1982), en el cual el concepto se cristaliza y se define, contiene como apéndice una bibliografía que abarca la historia de las investigaciones y especulaciones relativas a este campo, desde el siglo XVIII hasta el presente. La lista de autores citados se puede dividir cronológicamente entre los que escribieron después de 1963 y los que escribieron antes de esta fecha: el grupo posterior (con exclusión de los que sólo tienen una relación tangencial con el problema) incluye 136 títulos, el anterior, 25*”<sup>267</sup>.

Na obra citada por Havelock, Ong enfatiza a importância que o trabalho desenvolvido por Milman Parry representou na tarefa de aclarar as peculiaridades da oralidade, bem como os contrastes entre o pensamento originário de uma sociedade de modelo mental oral e o que resulta do modelo que se ampara na linguagem escrita: “*El magno despertar al contraste entre modos orales y escritos de pensamiento y expresión tuvo*

---

<sup>265</sup> **HAVELOCK** (1996) 47.

<sup>266</sup> **ONG** (1987) 18.

<sup>267</sup> **HAVELOCK** (1996) 48.



*lugar no en la lingüística, descriptiva o cultural, sino en los estudios literarios, partiendo claramente del trabajo de Milman Parry (1920-1935) sobre el texto de la Ilíada y la Odisea, llevado a su terminación, después de la muerte prematura de Parry, por Albert B. Lord, y complementado por la obra posterior de Eric A. Havelock y otros.”*<sup>268</sup>.

Essa aparente demora em enxergar algo que hoje parece óbvio – a importância da oralidade, suas peculiaridades e a impossibilidade de ser compreendida sem desvirtuamentos, quando examinada a partir de princípios que tomam por base a lógica da escritura –, tem uma origem bastante compreensível: os exames científicos obedecem a métodos que somente o desenvolvimento da escritura poderia fomentar.

Noutras palavras, a dificuldade que os primeiros estudiosos tiveram para compreender o real lugar a ser ocupado pela oralidade no contexto geral da linguagem, bem como para dar-se conta de que a oralidade típica das sociedades que desconheciam a escrita ou que não a haviam incorporado em seu cotidiano não era a simples repetição verbal de algum texto escrito, possuindo características singulares, essencialmente diferentes da escritura, decorreu, em grande parte, da circunstância de que a própria ferramenta que eles estavam usando – o estudo científico – era produto direto da escritura e, por decorrência, amparava-se em pressupostos inerentes à lógica da linguagem escrita: “*Salvo en las décadas recientes, los estudios lingüísticos se concentraron en los textos escritos antes que en la oralidad por una razón que resulta fácil comprender: la relación del estudio mismo con la escritura. Todo pensamiento, incluso el de las culturas orales primarias, es hasta cierto punto analítico: divide sus elementos en varios componentes... Los seres humanos de las culturas orales primarias, aquellas que no conocen la escritura en ninguna forma, aprenden mucho, poseen y*

---

<sup>268</sup> ONG (1987) 16.

*practican gran sabiduría, pero no ‘estudian’. Aprenden por medio del entrenamiento – acompañando a cazadores experimentados, por ejemplo –; por discipulado, que es una especie de aprendizaje; escuchando; por repetición de lo que oyen; mediante el dominio de los proverbios y de las maneras de combinarlos y reunirlos; por asimilación de otros elementos formularios; por participación en una especie de memoria corporativa; y no mediante el estudio en sentido estricto”<sup>269</sup>.*

Envolvidos nesse equívoco procedimental, esses primeiros exploradores da linguagem restavam impedidos de vislumbrar a oralidade a partir de horizontes mais amplos. Na condição de produtos de um modelo mental plenamente dominado pela experiência da escrita, não foram inspirados a questionar sobre outras nuances do arcabouço que sustentava a comunicação oral e suas diferenças com relação à palavra escrita.

No trecho a seguir destacado, Havelock fala da necessidade de um estímulo para que o ato de reflexão acerca das diferenças entre a palavra falada e a palavra escrita possa surgir. E esse estímulo foi por ele identificado como sendo a descoberta do Novo Mundo: *“El descubrimiento del Nuevo Mundo no había sido solamente una empresa geográfica. Había revelado a la conciencia del Viejo Mundo la existencia de sociedades tribales que se regían por unas pautas que se suponía que Europa había dejado atrás desde los tiempos de los griegos... Se había descubierto que los indios americanos, los aztecas y los incas, así como los polinesios, habían existido en una total independencia cultural respecto de Europa. ¿Había que verlos como pueblos que vivían o habían vivido en alguna clase de sociedad civil? ¿Eran, por un lado, ‘salvajes’ y, por otro, sin embargo, ‘nobles’, poseedores de una sencillez ética y un sentimiento directo que los europeos habían perdido? Detrás de esas preguntas se ocultaba otra apenas*

---

<sup>269</sup> *Ib.*, 18.

*reconocida. ¿Conocían la escritura o no la conocían? ¿Sabían leer y escribir? Y si no, ¿qué valor comparativo asignaba este hecho negativo a la escritura, qué valor positivo a su ausencia? Los sabios empezaban a plantearse estos interrogantes teóricos, que provocaban sus especulaciones y no interesaban a los exploradores ni a los conquistadores. Se había producido una colisión intercultural...”<sup>270</sup>.*

Esses rasgos de consciência acerca do fenômeno da oralidade, percebidos já na Idade Moderna, somente vieram a influenciar definitivamente na produção científica em data recente, como se ressaltou anteriormente. O impulso que representou o trabalho de Milman Parry (1920-1935), destacado tanto por Ong quanto por Havelock, foi continuado em várias outras obras que se seguiram e que começaram a lançar feixes de luz sobre a obscura questão da oralidade e, com isso, identificar as diferenças existentes entre um modelo mental que não contava com o auxílio da escrita, mas que nem por isso deixou de conferir suporte a sociedades complexas, e o modelo posterior, completamente dependente da escrita<sup>271</sup>.

### **A mentalidade oral e a escritura: audição e visão**

A linguagem oral anterior à escritura possui características peculiares, que não se encontram presentes no texto escrito para ser lido em voz alta, e, assim, transmitido oralmente, como os poemas de Homero. Aqui me refiro, por exemplo, à já aludida narrativa genuinamente oral, sem nenhuma conexão com a escrita, conhecida como *oralidade primária*, e que,

---

<sup>270</sup> **HAVELOCK** (1996) 62-63.

<sup>271</sup> O tema da oralidade e escritura tem sido cada vez mais explorado pelos pesquisadores contemporâneos, como o recente trabalho de **RODRÍGUEZ MAYORGAS** (2010).

claro, tinha também sua particular forma de transmitir lições e ensinamentos sobre a vida.

As palavras faladas são sons que emanam daquele que as expressa, e se espalham, sendo ouvidas por tantos quantos estejam próximos. Elas voam da boca de quem as pronuncia para os ouvidos da assistência. O máximo de concretude que poderão ensejar na mente do ouvinte que desconhece a escrita é a lembrança da imagem de algo a elas associada: *“En una cultura oral primaria, la expresión ‘consultar en un escrito’ es una frase sin sentido: no tendría ningún significado concebible. Sin la escritura, las palabras como tales no tienen una presencia visual, aunque los objetos que representan sean visuales. Las palabras son sonidos. Tal vez se las ‘llame’ a la memoria, se las ‘evoque’. Pero no hay donde buscar para ‘verlas’.”*<sup>272</sup>.

Dinâmica bem distinta segue essa mesma palavra quando chega aos ouvidos de uma mente habituada a comunicar-se através da escritura. Uma vez pronunciada, a palavra conduzirá o ouvinte a uma memória visual daquele som – sua forma grafada. Símbolo que representa coisas: *“Aunque las palabras están fundadas en el habla oral, la escritura las encierra tiránicamente para siempre en un campo visual. Una persona que sepa leer y a la que se le pida pensar en la expresión ‘no obstante’, por regla general (y tengo graves sospechas de que siempre) se hará alguna imagen al menos vaga de la palabra escrita, y será enteramente incapaz de pensar alguna vez la expresión ‘no obstante’ durante, digamos, 60 segundos sin referirse a las letras sino sólo al sonido”*<sup>273</sup>.

Esses diferentes caminhos percorridos pelo som na mente do ouvinte, conforme ele tenha ou não assimilado os símbolos visuais da escritura, conduzem às mais diversas consequências. Considerando-se o

---

<sup>272</sup> ONG (1987) 38.

<sup>273</sup> *Ib.*, 21.

objeto deste estudo, podemos mencionar, a título de exemplo, o poder que os povos originários das tradições orais atribuem à palavra, a ponto de, conforme já ressaltado, considerá-la mágica.

Isto porque nominar coisas significa exercer poder sobre elas. Uma dinâmica que parte daquele que fala em direção ao objeto mencionado e faz com que o indivíduo domine, apreenda o objeto, à medida que lhe dá um nome: *“El hecho de que los pueblos orales comúnmente, y con toda probabilidad en todo el mundo, consideren que las palabras entrañan un potencial mágico está claramente vinculado, al menos de manera inconsciente, con su sentido de la palabra como, por necesidad, hablada, fonada y, por lo tanto, accionada por un poder. La gente que está muy habituada a la letra escrita se olvida de pensar en las palabras como primordialmente orales, como sucesos, y en consecuencia como animadas necesariamente por un poder; para ellas, las palabras antes bien tienden a asimilarse a las cosas, ‘allá afuera’ sobre una superficie plana. Tales ‘cosas’ no se asocian tan fácilmente a la magia, porque no son acciones, sino que están muertas en un sentido radical, aunque sujetas a la resurrección dinámica (Ong, 1977, pp. 230-271)”*<sup>274</sup>.

Esse “poder” que a palavra pronunciada exerce sobre a mentalidade oral já anuncia a predominância de um dos sentidos humanos sobre todos os demais, na dinâmica da comunicação nesse tipo de sociedade. Trata-se da audição. Dentro do ambiente da oralidade primária, o indivíduo não faz nenhuma espécie de associação entre o som e um escrito correspondente. Nem sequer imagina a existência de um escrito. Somente o efeito do som na mente é experimentado.

Nessa realidade, é o sentido da audição, com suas características peculiares, que vai influenciar diretamente na forma, na qualidade, no

---

<sup>274</sup> *Ib.*, 39.

significado da própria comunicação e, em última instância, até mesmo na concepção de mundo, por parte daquele que vivencia a experiência da comunicação, apenas guiado pelo som da palavra pronunciada que chega a seus ouvidos. Ele é um sentido unificante. Tende a envolver o indivíduo e todo o cenário em que se desenvolve o som captado.

Ao escutarmos um ruído proveniente de um cômodo trancado, sem janelas ou portas abertas, podemos “experimentalmente” o interior desse ambiente, ainda que estejamos do lado de fora. Podemos saber, por exemplo, apenas a partir da natureza do barulho que vem do seu interior, que lá existe uma pessoa falando e que, pelo eco que sua voz produz, não há muitos móveis. Ficamos, portanto, envolvidos pelo ambiente, ainda que nem mesmo estejamos fisicamente nele inseridos.

E se, inversamente, estivermos dentro de um quarto com todas as suas portas e janelas fechadas e escutarmos o barulho de vozes lá fora, também podemos “sair” do cômodo fechado e envolvermo-nos com o ambiente externo, ainda que estejamos fisicamente excluídos do seu entorno.

Totalmente diverso é o efeito que exercerá sobre nós a experiência de apenas *ver* esse mesmo cômodo fechado. A percepção visual de porta e janelas trancadas serve como um elemento catalisador da sensação de afastamento que a mente daquele que já está fisicamente apartado por esses obstáculos concretos capta, com relação ao objeto da visão: *“La vista aísla; el oído une. Mientras la vista sitúa al observador fuera de lo que está mirando, a distancia, el sonido envuelve al oyente. Como observa Merleau-Ponty (1961), la vista divide. La vista llega a un ser humano de una sola dirección a la vez: para contemplar una habitación o un paisaje, debo mover los ojos de una parte a otra. Sin embargo, cuando oigo, percibo el sonido que proviene simultáneamente de todas direcciones, me hallo en el centro de mi mundo auditivo, el cual me envuelve, ubicándome en una*

*especie de núcleo de sensación y existencia.(...) Por contraste con la vista (el sentido divisorio), el oído es, por lo tanto, un sentido unificador*<sup>275</sup>.

Diferenças de percepção de uma mesma realidade como essa que serviu de exemplo, que se fixam na mente do sujeito conforme se altere a natureza do sentido que ele venha a explorar com maior intensidade, também acontecem no campo da comunicação. Se a audição é o sentido que impera no terreno da oralidade, ela cede lugar à visão quando passamos para a escritura: “*En la translación de sonido a código visual, la palabra se pugna de su multidimensional resonancia y de sus conotaciones emocionales para quedar neutralizada como ‘logos’: palabra lista para ser utilizada por la razón*”<sup>276</sup>.

Ler e escrever, no sentido tradicional e predominante dessas duas ações, pressupõe *ver*. O leitor visualiza as palavras grafadas numa superfície, e daquele conjunto de símbolos extrai um significado. Da mesma forma, o escritor enxerga no papel aquilo que estava apenas na sua mente. O produto do seu pensamento adquire autonomia no momento em que é desenhado no papel. E, então, pode ser acessado por qualquer um que tome o documento nas mãos, possa enxergar cada um daqueles símbolos, e que conheça o seu significado.

Partindo desses pressupostos, a comunicação oral, firmemente influenciada pela audição, tende a unir, integrar. Para se consumir pressupõe, ao menos, a presença de duas pessoas – uma que fala e outra que escuta. Exatamente o oposto se passa com a escrita. Tanto a atividade de escrever, de produzir um texto, quanto a de lê-lo, são primordialmente solitárias: “*La articulación hablada es dirigida por una persona real y con vida a otra persona real y con vida u otras personas reales y con vida, en un momento específico dentro de un marco real, que siempre incluye más que*

---

<sup>275</sup> *Ib.*, 75-76.

<sup>276</sup> **PRIETO** (1999).

*las meras palabras. Las palabras habladas siempre consisten en modificaciones de una situación total más que verbal. Nunca surgen solas, en un mero contexto de palabras. Sin embargo, las palabras se encuentran solas en un texto. Es más, al componer un texto, al ‘escribir’ algo, el que produce el enunciado por escrito también está solo*”<sup>277</sup>.

Quanto mais evolui a tecnologia da escritura, mais se percebe a influência da visão. Na época em que eram caligráficos como já visto, os textos não circulavam facilmente. Demandavam tempo para serem produzidos. E tempo extra para serem reproduzidos. Além disso, como o ato de lê-los estava diretamente relacionado à qualidade da grafia do seu autor, conforme essa grafia fosse imprecisa podiam suscitar dúvidas, dificultar a compreensão, ou, até mesmo, inviabilizá-la. De maneira que, durante o período em que a escritura somente dispunha dessa forma de registro, a oralidade – e, conseqüentemente, a audição – continuou exercendo grande influência na comunicação das sociedades, como já demonstrado anteriormente<sup>278</sup>.

Com o surgimento da imprensa, essa situação, ainda que lentamente, começou a se alterar. De início, embora movidos pelo predomínio da experiência auditiva, os textos eram escritos para ser lidos em voz alta. Entretanto, aos poucos a leitura passou a ser feita mentalmente.

A influência do texto impresso em tipo móvel, regular e impessoal, segundo padrões rígidos de justificação e simetria das margens, dos espaços entre palavras, dos sinais de pontuação e das linhas, foi decisiva para que os textos escritos passassem a circular mais facilmente, alcançando um número cada vez maior de pessoas, que começaram a lê-los com mais frequência, substituindo a comunicação baseada primordialmente na audição pelos efeitos das sensações visuais: “*Con el tiempo, sin embargo, la impresión*

---

<sup>277</sup> ONG (1987) 102.

<sup>278</sup> Maiores informações em CAVALLO (1995).



*reemplazó el persistente predominio del oído en el mundo del pensamiento y la expresión con el predominio de la vista, que tuvo sus inicios en la escritura pero que no pudo prosperar sólo con el apoyo de ésta. La imprenta sitúa las palabras en el espacio de manera más inexorable que lo que jamás lo hizo la escritura. Ésta traslada las palabras del mundo del sonido a un mundo de espacio visual, pero la impresión las fija en éste”*<sup>279</sup>.

Esse contraste entre os sentidos humanos que são exigidos para viabilizar a comunicação, conforme ela ocorra num ambiente de oralidade ou de escritura, já deixa antever as profundas diferenças que se instalam na mente humana, a depender do tipo de estímulo a que tenha sido exposta.

Absorto na experiência da comunicação oral, dominada pelo sentido unificador e envolvente da audição, o homem inserido no ambiente de oralidade primária atribui à palavra falada importância jamais imaginada por alguém habituado a “ver” as palavras, antes de ouvi-las.

Até mesmo sua noção do cosmos é atingida: *“Para las culturas orales, el cosmos es un suceso progresivo con el hombre en el centro. El hombre es el umbilicus mundi, el ombligo del mundo (Eliade, 1958, pp. 231-235, ss.) Sólo después de la imprenta y el extenso uso de los mapas que ésta puso en práctica, cuando los seres humanos piensan en el cosmos, el universo o el ‘mundo’, se imaginan fundamentalmente algo dispuesto ante sus ojos, como en un moderno atlas impreso, una vasta superficie o conjunto de superficies (la vista presenta superficies) lista para ser ‘explorada’”*<sup>280</sup>.

Neste sentido, o desenvolvimento da escrita na Grécia, por volta do século VIII a.C., representou para aquele povo uma mudança sociocultural que não pode ser entendida apenas como uma simples incorporação da

---

<sup>279</sup> ONG (1987) 120-121.

<sup>280</sup> *Ib.*, 77.

invenção de uma técnica de comunicação por sinais gráficos<sup>281</sup>.

Assim, partindo desse peculiar modo de perceber o mundo que as rodeava e, amparadas no universo da palavra falada, sociedades existiram, estabeleceram-se e evoluíram, conservando seus costumes, armazenando conhecimentos e regulando suas condutas segundo preceitos normativos, sem o conhecimento da palavra falada. Obviamente, não seguiam os padrões mentais a que hoje estamos habituados. A mente, nessas sociedades, estava *equipada* para armazenar e transmitir o conhecimento mediante o uso exclusivo de um recurso natural – a fala. Como isso se processava é o tema que abordo a seguir.

### **A palavra falada e a memória**

Como as sociedades orais utilizavam a fala, essa ferramenta imprescindível à comunicação num mundo ágrafo? Podemos compará-la à nossa experiência atual? Seriam as transmissões orais das sociedades da oralidade primária similares às nossas? E, se não, quais as distinções? Que características diferenciavam a mente educada na oralidade? Para tais indivíduos, quais funções desempenhava a palavra falada? E, ainda, qual posição na escala social ocupavam aqueles que possuíam o dom da palavra?

Imaginemos uma sociedade em que a história, as técnicas, as regras de convívio e todas as mais variadas formas de conhecimento útil e necessário à vida não contam com o suporte da escrita para serem registradas, reproduzidas e disseminadas. Desde as identificações pessoais, como o próprio nome, até os aspectos de interesse geral, como a transmissão

---

<sup>281</sup> Importantes reflexões a partir da perspectiva platônica sobre o advento da escrita no pensamento grego estão claramente apresentadas em **GARCÍA PEÑA** (2010). Sobre destacados aspectos da cultura escrita e a oralidade, ver **OLSON** (1995). Em **GIL** (1956), encontra-se rico comentário sobre o mito de nascimento da escrita no *Fedro* de Platão.

dos conhecimentos e das aptidões profissionais, tudo, absolutamente tudo, precisa ser preservado e repassado sem ajuda da escrita.

É evidente que a forma de pensar, de armazenar e de transmitir informações ou, em resumo, o modelo mental de uma sociedade desse tipo, não pode ser similar ao de uma sociedade alfabetizada. Para produzir uma maneira eficaz de disseminação, conservação e evolução do conhecimento entre as gerações, faz-se necessário o uso de determinados recursos psíquicos não tão relevantes num mundo que dispõe do suporte do registro escrito: *“Aún hemos de tener en cuenta la situación personal del individuo – hombre o muchacho – de quien se requiere con toda urgencia que memorice una serie de cosas, para mantener fresca en la memoria la tradición verbal de que depende su cultura. Primero escucha, y luego repite, una y otra vez, ensanchando su repertorio hasta llegar a los límites de su capacidad mental, que naturalmente variará de hombre a hombre y de muchacho a muchacho. ¿Cómo se hace para poner esta proeza memorística al alcance de todos, no sólo de los más dotados, sino también de los miembros corrientes del grupo, dado que todos han de poseer por lo menos un entendimiento mínimo de la tradición? A nuestro entender, ello sólo puede hacerse explotando recursos psicológicos que se hallan latentes en la consciencia de cada individuo, pero que hoy en día han dejado de ser necesarios”*<sup>282</sup>.

Nessa sociedade, em que nenhum livro, documento ou superfície cerâmica acolhe e armazena em registros escritos, as tradições, a história, as soluções da engenhosidade humanas, as criações tecnológicas e sanitárias, as regras de convivência, as experiências acumuladas na contínua observação da vida, enfim, todo o conjunto de informações que constituem o seu patrimônio histórico, cultural e técnico, a transmissão desse legado

---

<sup>282</sup> HAVELOCK (2002) 55.

depende profundamente de um recurso humano – a memória.

É através da capacidade de escutar, apreender a informação, organizá-la na mente e, quando necessário, reproduzi-la ordenadamente, que o homem da oralidade primária perpetua o conhecimento: *“La capacidad de la memoria verbal es, comprensiblemente, una valiosa cualidad en las culturas orales. Empero, el modo como funciona la memoria verbal en las formas artísticas orales es bastante diferente de lo que comúnmente se pensaba en el pasado”*<sup>283</sup>.

No mesmo sentido: *“Uma civilização oral exige um desenvolvimento da memória, ela necessita da execução de técnicas de memória muito precisas. A poesia oral, da qual resultam a *Iliada* e a *Odisseia*, não pode ser compreendida sem se postular uma verdadeira ‘mnemotécnica’”*<sup>284</sup>.

A aptidão para armazenar ordenadamente informações na mente, e quando necessário, tornar a acessá-las e repassá-las, era ferramenta de extrema relevância nas sociedades que ainda não se socorriam da palavra, cristalizada no documento escrito. O que não era lembrado, o que caía no esquecimento, morria, desaparecia para sempre. De nada valia a descoberta de uma nova forma de cura ou as soluções técnicas, se não fossem constantemente recordadas e retransmitidas.

Não por outra razão senão a importância da memorização na transmissão do conhecimento, na Grécia homérica, era justamente Mnemósine, a deusa da memória, a musa da épica: *“Desde el punto de vista de nuestro actual análisis, la épica ha de considerarse, antes que ninguna otra cosa, un acto de evocación y de recuerdo. Su auténtica musa es Mnemósyne, en quien se simboliza no sólo la memoria – considerada como fenómeno mental –, sino sobre todo el acto entero de evocación, recuerdo,*

---

<sup>283</sup> ONG (1987) 62.

<sup>284</sup> DETIENNE (1988) 16.

*conmemoración y memorización que se cumple en el verso épico*”<sup>285</sup>.

Vê-se que, pelas palavras de Havelock, o significado do vocábulo grego que corresponde à divindade Mnemósine vai além de simples memória. Ele transcende, para abarcar as noções de evocação, registro e memorização, atitudes estreitamente relacionadas com as necessidades de uma sociedade carente do subsídio da escritura.

É interessante também destacar que Mnemósine inspirava uma forma específica de expressão oral, o verso. Era por intermédio do verso que o poeta arcaico transmitia seus relatos. Essa escolha, como será demonstrada com maior detalhamento adiante, não partiu de critérios estéticos. Antes foi guiada pelas necessidades práticas que a oralidade impunha: *“La poesía oral era un instrumento de enseñanza cultural, y su propósito estribaba en la preservación de la identidad del grupo. Su elección para tal desempeño se debió al hecho de que – a falta de documentación escrita – sus ritmos y sus fórmulas aportaban un mecanismo único para la recordación y para la utilización repetida*”<sup>286</sup>.

Se por um lado a civilização grega homérica já não mais podia considerar-se exemplo de oralidade primária, certo é que, por outro, ainda conservava muito daquele modelo mental, uma vez que a escritura ainda não fora suficientemente disseminada a ponto de fazer parte do cotidiano dos indivíduos. Essas características que se podem extrair dos épicos homéricos são, portanto, de inestimável valia na tarefa de investigar aspectos particulares da mentalidade humana que não sofreu influência da comunicação escrita.

Desse modo, a fim de clarificar a importância da memória para a disseminação do conhecimento nas culturas orais, destaco a posição na linhagem divina em que Hesíodo, em sua *Teogonia*, situa Mnemósine. No

---

<sup>285</sup> HAVELOCK (2002) 96.

<sup>286</sup> *Ib.*,103.

poema, ela aparece como uma das divindades primordiais, filha da união entre Urano, o Céu, e Gaia, a Terra: “*Después, acostándose con Urano, engendró a Océano de profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemósine, a Febe, coronada de oro, y a la amable Tetis*”,<sup>287</sup>.

A forma de Hesíodo narrar o parentesco entre as divindades funciona como uma alegoria para situar cada uma delas conforme uma organização que busca apresentar uma ordenação à formação do mundo. Dessa maneira surgem inicialmente as divindades primordiais – Caos, Gaia, Tártaro e Eros<sup>288</sup>. Delas nasce a primeira geração de deuses, cujas características, no mais das vezes, coincidem com os elementos naturais visíveis, tais como a Noite, o Dia, as Montanhas e o Oceano. Também pertencem a essa primeira geração, duas divindades cujas essências não remetem aos aspectos visíveis da natureza, mas sim a outra modalidade de percepção humana: Têmis – a Justiça ou o Estabelecido – e Mnemósine - a Memória.

A cronologia do surgimento das divindades encerra uma motivação. Não vem ao acaso. Os deuses primordiais são aqueles que originaram tudo o que existe. E deles vão nascendo, uma a uma, aquelas divindades cuja simbologia remete aos fenômenos naturais ou humanos mais primitivos, sob o ponto de vista daquela civilização. O primeiro reinado que nasce é o de Urano, que é deposto por seu filho Cronos<sup>289</sup>. Esses dois primeiros momentos são caracterizados pelos violentos conflitos que se travam entre as forças da natureza. Somente no terceiro reinado, o de Zeus, filho de Cronos com Reia,<sup>290</sup> a harmonia se estabeleceu.

Tomando por guia essa rica noção de implicação existente entre a cronologia do surgimento das divindades e as respectivas ascendências, não

---

<sup>287</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 133-136.

<sup>288</sup> *Ib.*, 117-124.

<sup>289</sup> *Ib.*, 176-181.

<sup>290</sup> *Ib.*, 454-458.

podemos atribuir ao acaso a circunstância de Mnemósine e Têmis – as duas únicas divindades pertencentes à primeira geração de descendentes das divindades primordiais cujas simbologias remetem a formas de percepção humana – terem nascido ao mesmo tempo. Ao contrário, essa proximidade sugere uma complementação em suas finalidades: *“De la unión de Tierra y Cielo, nacen los ‘Uranidas’, recopilación algo más diversa en que se incluyen fuerzas telúricas y monstruos, pero también dos diosas que simbolizan la condición cultural del hombre. Son lo Establecido (Themis) y la Memoria (Mnemósyne). Ambas aparecen al mismo tiempo, y la coincidencia puede no ser accidental. ¿No fue en la Memoria, futura madre de la poesía, donde quedó almacenado lo Establecido – si por establecido entendemos el acervo de decisiones legales, promulgadas y preservadas de modo oral, custodiadas – como dice Aquiles – por los dikaspoloi que sostienen el cetro en sus manos?”*<sup>291</sup>.

A observação dessa rica alegoria já nos deixa antever vestígios da real função da poesia no mundo ágrafo. Muito além de um belo recurso estético, como poderia imaginar uma desavisada mente acostumada ao papel desempenhado pela poesia no mundo contemporâneo, os versos cantados pelos poetas eram instrumentos manejados por Mnemósine para fixar Têmis na mentalidade coletiva<sup>292</sup>.

Na Grécia dos épicos, além de Mnemósine, havia também suas filhas com Zeus. Eram as musas, nove divindades que colocavam nos versos dos poetas o relato dos feitos heroicos, da origem do mundo e da “árvore genealógica divina”: *“Homero (sea uno o varios) nunca se identifica a sí mismo. La responsabilidad de la composición tanto de la Ilíada como de la Odisea se asigna a la musa, a quien se invita a ‘cantar’ la Ilíada y a ‘recitar’ la Odisea. Más explícitamente describe ‘Hesiodo’ el ‘canto’ (no*

---

<sup>291</sup> HAVELOCK (2002) 104.

<sup>292</sup> Sobre a poesia e o público na Grécia, ver GENTILI (1996).

*‘mi canto’)* como algo que *‘ellas enseñaron’*. El autor a quien luego se le llamaría Homero, sea quien sea, pronuncia su invitación en el modo imperativo. Está, por tanto, allí, pero no en calidad de autor sino de quien actúa, mediando entre la musa, sea quien sea ella, y los oyentes, como si sus versos no fuesen suyos sino que derivasen de una fuente externa a él, una fuente a la que llama ‘musa’ y que en realidad era, según nos enseña ‘Hesíodo’, un compuesto de nueve hermanas (¿un coro?) hijas de Zeus – lo cual les confería prestigio olímpico – y su madre, ‘Memoria’ (Mnemosúne)”<sup>293</sup>.

Tendo o privilégio de acessar um mundo que não é revelado aos mortais, os poetas, tocados pelas filhas de Mnemósine, “cantam” os acontecimentos que as divindades lhes permitem conhecer. Fiéis a essa inspiração divina, tanto Homero quanto Hesíodo – os dois primeiros poetas que deixaram registro escrito de suas obras – inicia seu canto invocando-as. Do primeiro podem-se extrair os seguintes versos da *Ilíada*:

*“Canta, diosa, de Aquiles el Pelida  
ese resentimiento – ¡que mal haya!-  
que infligió a los aqueos mil dolores,  
y muchas almas de héroes esforzados  
precipitó al Hades”*<sup>294</sup>

Hesíodo, por sua vez, não se contenta em apenas iniciar seu poema invocando o auxílio das filhas de Zeus. Os primeiros versos da *Teogonia* formam um verdadeiro hino, dedicado à exaltação de seus divinos dons:

*“Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconiadas,  
que habitan la montaña grande y divina del Helicón, donde en torno  
a la sombría fuente y al altar del muy poderoso Cronión con sus*

---

<sup>293</sup> HAVELOCK (1996) 42-43.

<sup>294</sup> HOMERO, *Ilíada*, I, 1-5.



*delicados pies danzan.*”<sup>295</sup>.

Todo o seu proêmio segue dedicado às filhas de Mnemósine. Num visível sinal da importância dessas divindades para a tarefa de cantar as coisas que existem e as que existiram, e como os deuses esperam que os homens se comportem, o poeta ocupa-se em descrever o ambiente em que vivem as musas, suas características, a forma como tocam aqueles que elegem – os poetas. Num dado momento, revela como essa inspiração divina soprou em seus ouvidos:

*“Éstas precisamente en cierta ocasión enseñaron un bello canto a Hesíodo mientras apacentaba sus corderos al pie del divino Helicón. He aquí las palabras que en primer lugar me dijeron las diosas, las Musas olímpicas, hijas de Zeus, portador de la égida”*<sup>296</sup>

As duas introduções aos mais antigos poemas conhecidos da literatura ocidental são um grande lume, ajudando-nos a compreender os labirintos do modo de proceder de um tipo de cultura que já não temos mais como experimentar diretamente, com uma mente inteiramente tomada pela experiência da escritura.

Não à toa, as musas, divindades que concediam aos poetas os instrumentos necessários para “cantar” os grandes relatos e proezas de heróis como Aquiles e Agamenon, que serviam de exemplo para a conduta do homem comum, eram filhas da deusa Mnemósine. Para “cantar” tais coisas, era necessário recordá-las: *“Mas a palavra cantada é inseparável da memória: na tradição hesiódica, as Musas são filhas de Mnemosyne; em Kios, elas levam o nome de ‘membranças’; são elas também que fazem o poeta ‘lembrar-se’.* Qual é a significação da memória? Quais são suas relações com a palavra cantada? Em primeiro lugar, o estatuto religioso da memória, seu culto no meio dos aedos e sua importância no pensamento

---

<sup>295</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 1-8.

<sup>296</sup> *Ib.*, 22-28.

*poético não podem ser compreendidos sem se desprezar o fato de que, do século XII ao século IX, a civilização grega fundava-se não sobre a escrita, mas sobre as tradições orais. 'Que memória não era necessária naqueles tempos?! Quantas indicações eram dadas sobre os meios de identificar os lugares, sobre os momentos propícios aos empreendimentos, sobre os sacrifícios que haveriam de ser feitos aos deuses... sobre os monumentos dos heróis, cuja localização era secreta e muito difícil de ser encontrada em regiões tão distantes da Grécia'*"<sup>297</sup>.

A memorização das informações, nessas sociedades, era, pois, recurso imprescindível à sua eficaz transmissão às gerações seguintes. O esquecimento significava a morte. Para permanecerem existindo, as coisas, as pessoas, os feitos heroicos precisavam estar gravados na memória popular. Tinham de ser absorvidos e reproduzidos sucessivamente, através das gerações. Daí porque era tão expressiva a importância do aedo.

Era o aedo, inspirado pelas musas, que desempenhava o papel de fazer perene a memória do mundo<sup>298</sup>. Ele representava o grande juiz da continuidade, até mesmo imortalizando heroísmos humanos. "Cantando", ele instalava na mente do público a recordação de pessoas, fatos e conhecimentos. Eram tesouros ambulantes de saberes, transmitindo a quem os pudesse ouvir as informações necessárias à evolução da sociedade. Aquelas que iriam sobreviver ao tempo.

Da mesma forma, silenciando, sentenciavam a morte de tantos outros fatos, pessoas e saberes. O que não era pelo aedo recordado caía no esquecimento. E isso era a morte. "*Somente a palavra de um cantor lhe permite escapar do Silêncio e da Morte: na voz do homem privilegiado, na vibração harmoniosa que faz ascender o louvor, na palavra viva que é potência de vida, manifestam-se os valores positivos e revela-se o Ser da*

---

<sup>297</sup> DETIENNE (1988) 16.

<sup>298</sup> Acerca do tema da inspiração poética na antiguidade, ver GIL (1967).

palavra eficaz”<sup>299</sup>.

Essa equação em que a memória corresponde à vida e o esquecimento à morte está representada também no mundo mitológico. Nele, *Léthe*, filho da Noite, era a potência do esquecimento. Contrapunha-se a *Mnemosine*, a memória, a potência da vida: “*Qualificado como ‘tenebroso’, Mômós é, no pensamento religioso mais antigo, um dos filhos da Noite, o irmão de Léthe. Por suas afinidades com o esquecimento, a Censura é o aspecto negativo do Louvor: simples doblete de Léthe, define-se como o Silêncio. Esquecimento ou Silêncio, é a potência de morte que se ergue frente à potência de vida, a Memória, mãe das Musas. Por trás do Elogio e da Censura, o par que representa fundamentalmente as potências antitéticas é formado por Mnemosyne e Léthe. A vida do guerreiro se joga entre esses dois polos. Ao mestre do Louvor cabe decidir, para que um homem ‘não seja ocultado sob o véu negro da obscuridade’ ou que o façam fracassar o Silêncio e o Esquecimento, que seu nome brilhe na luz resplandecente, ou que seja definitivamente condenado às Trevas*”<sup>300</sup>.

Era por meio da palavra pronunciada, repetida vezes suficientes para ser registrada pela sociedade e, em seguida, transmitida às gerações futuras, que a vida se perpetuava. A palavra falada tinha o condão de conceder o sopro vital a acontecimentos, heróis e deuses. E o grande responsável por esse fenômeno era o poeta, aquele que detinha o dom de manipular o mais valioso recurso humano, capaz de conferir aos que o escutassem uma formação, conforto e sensação de pertinência a uma sociedade.

Contudo, para “cantar” as coisas, pessoas, proezas, virtudes e vitórias, ele não podia prescindir da potência da vida. Não lhe era dado permitir que o Esquecimento apagasse a Memória. Todos os fatos precisavam estar vivos em sua mente para ser transmitidos e, com isso,

---

<sup>299</sup> DETIENNE (1988) 20.

<sup>300</sup> *Ib.*

continuar se dando a conhecer de geração a geração.

Eram as filhas de Mnemósine que forneciam os instrumentos necessários ao despertar da Memória. Em número de nove, cada uma delas correspondia a habilidades indispensáveis ao desempenho do poeta oral: *“Entre as Musas e a ‘palavra cantada’ – especificada aqui como ‘Palavra de louvor’ – existe uma estreita solidariedade, que se afirma ainda mais claramente em nomes muito explícitos que possuem as filhas de Memória, pois toda uma teologia da palavra cantada se desenvolve a partir deles: Clio, por exemplo, conota a glória, a glória das grandes façanhas que o poeta transmite às gerações futuras; Tália faz alusão à festa, condição social da criação poética; Melpômene e Terpsícore despertam tanto as imagens de música quanto de dança. Outras ainda, tais como Polimínia e Calíope, exprimem a rica diversidade da palavra cantada, e a voz potente que dá vida aos poemas. As epicleses mais antigas das Musas são igualmente reveladoras: muito antes de Hesíodo, as Musas existiam em número de três. Eram veneradas em um santuário muito antigo, situado no Hélicon, e chamavam-se Meléte, Mnéme e Aoide; cada uma delas levava o nome de um aspecto essencial da função poética. Meléte designa a disciplina indispensável ao aprendizado do ofício de aedo; é a atenção, a concentração, o exercício mental. Mnéme é o nome da função psicológica que permite a recitação e a improvisação. Aoide é o produto, o canto épico, o poema acabado, termo último da Meléte e da Mnéme”*<sup>301</sup>.

O aedo, fincado num ambiente de comunicação oral, para cantar seus versos precisava utilizar-se de habilidades típicas das culturas orais. Dessa forma, a correspondência entre cada uma das musas e as respectivas funções psíquicas que inspiram passa a ser um indício revelador dos recursos que deveria utilizar o indivíduo educado num ambiente oral, para

---

<sup>301</sup> *Ib.*, 15/16.

desempenhar a função de transmitir os conhecimentos necessários ao desenvolvimento da sociedade como um todo<sup>302</sup>.

As nove musas *cantam* para o poeta coisas por elas já conhecidas. Não o levam a criar nada novo, original. Somente a repetir, com a maior fidelidade possível, aquilo que delas escutou. Isto porque – e aqui recorremos outra vez à relação que decorre da posição ocupada pelas divindades na genealogia de Hesíodo –, sendo filhas de Mnemósine, guardam consigo os dons que com maior facilidade possibilitam acessar sua mãe.

Ou seja, para o poeta, o mais importante não é a inspiração, a beleza plástica dos seus versos. Eles não são uma finalidade em si. O verso busca, sim, a transmissão do conhecimento. Importa, pois, a maior fidelidade possível ao conteúdo do que vai ser repassado, isto é, uma boa memória: *“Hesiodo señala las razones tecnológicas por las que se justifica la existencia de la poesía; es decir: describe las funciones de las musas. Que no son hijas de la inspiración ni de la invención, sino fundamentalmente de la memorización. Su papel más importante no consiste en crear, sino en conservar”*<sup>303</sup>.

O despertar da memória, nessas culturas, não sucedia do mesmo modo que se passa nas sociedades da escritura. Aqueles que dominam a escrita comumente memorizam informações partindo de textos. Leem palavra por palavra. Apreendem com o sentido da visão o seu desenho e, em seguida, guardam-no na mente. Se necessário, podem recorrer ao texto quantas vezes quiserem, para auxiliar a memória.

Num mundo em que a escrita ainda não foi dada a conhecer não existem textos a serem consultados. Nem por isso, a recordação ordenada dos fatos é impossível. Ocorre de maneira distinta, valendo-se de recursos

---

<sup>302</sup> Sobre o tema música e oralidade na Grécia antiga, ver MACKAY (1999).

<sup>303</sup> HAVELOCK (2002) 103-104.

que no mundo da escritura deixaram de ser tão utilizados.

Quiçá por não precisarmos mais desses recursos mnemotécnicos com tanta intensidade, tenhamos tanta dificuldade de compreender o desenrolar do pensamento amparado em bases estritamente orais e cheguemos à conclusão preconceituosa de que esse tipo de raciocínio é inferior ao que se desenvolve a partir da escritura.

De fato, para uma mente educada sob a influência da internet que, entre suas principais características, inclui a de acumular uma avalanche de informações, que se multiplicam a cada segundo conduzindo o sujeito a uma atitude mental de evitar a memorização - confiante que está na possibilidade de retomar a informação a qualquer momento através de uma nova consulta ao sítio de onde a extraiu - é tarefa das mais complicadas o exercício de imaginar um mundo pré-escritura<sup>304</sup>.

Entretanto, as descobertas arqueológicas vêm demonstrando, cada vez mais intensamente, a riqueza e a complexidade, bem como o desenvolvimento social, político e religioso de sociedades que viveram e evoluíram inteiramente sob o pensamento manifestado apenas pela palavra falada.

Trata-se, na verdade, apenas de outro modelo que, como tal, não pode ser visto desde categorias “importadas” de uma realidade – a escritura - que, por não guardarem relação concreta com o objeto do estudo, tornam-se inócuas, e o que é pior, podem conduzir a conclusões erradas: *“Aventurarse a afirmar que los pueblos orales son en esencia no inteligentes, que sus procesos mentales son ‘primitivos’, es el tipo de especulación que durante siglos condujo a los eruditos a inferir erróneamente que, puesto que los poemas homéricos eran tan perfectos, debían ser básicamente composiciones escritas. Tampoco debemos*

---

<sup>304</sup> MARTÍNEZ (1995) examina aspectos desse tema, a partir de características que se distinguem na poesia oral e na poesia escrita.

*imaginarnos que el pensamiento que funciona con principios orales es 'prelógico' o 'ilógico' en un sentido simplista, como por ejemplo que la gente de una cultura oral no comprende las relaciones causales. Sabe muy bien que, si uno empuja con fuerza un objeto móvil, dicha fuerza lo impulsa a moverse. Lo cierto es que no pueden organizar concatenaciones complejas de causas del tipo analítico de las secuencias lineales, las cuales sólo pueden desarrollarse con la ayuda de textos. Las secuencias largas que producen, como las genealogías, no son analíticas sino acumulativas. Sin embargo, las culturas orales pueden crear organizaciones de pensamiento y experiencias asombrosamente complejas, inteligentes y bellas”*<sup>305</sup>.

Cuida-se aqui, portanto, de bem mais que uma mudança de ponto de vista. O estudioso da oralidade que se dedique ao ramo da linguística, da antropologia – e, com maior razão, o filósofo –, deve procurar o maior distanciamento possível da influência da escritura. Ao analisar a produção de uma sociedade como essa, orientada pela palavra falada, deve como princípio, sempre pressupor a inexistência de textos. A partir daí, exercitar a mente para trazer novamente à superfície os recursos naturais explorados por esses povos ágrafos para comunicar, transmitir e acumular informações. E isso só se dá em uma prodigiosa e primordial exploração da memória.

Deve recordar o interessado investigador que a escritura é consequência de algo muito mais antigo e natural, a comunicação oral. Assim percebendo, passa a se deparar com uma incontável gama de recursos à disposição do pensamento, para permitir sua fluência ainda que sem escritura. É à observação de mecanismos dessa natureza que dedico o próximo tópico.

---

<sup>305</sup> ONG (1987) 62.

## A aproximação narrador e ouvinte

Todas as habilidades das musas, anteriormente destacadas, conduzem a um ambiente propício à transmissão oral da mensagem – ao despertar da memória, para aquele que fala, e à sua fixação, para o que escuta. A música, a dança, a narração de glórias e façanhas, a potência da voz do cantor são instrumentos eficazes para, ao mesmo tempo, concentrar o poeta e atrair a atenção do ouvinte, envolvendo a ambos na narrativa, a ponto de com ela confundirem-se. A ponto de se considerarem parte dela, e não meros narradores e espectadores.

Trata-se, como bem observa Havelock, de uma espécie de *mecanismo psicológico*. Destaca o helenista: “*Su carácter puede resumirse diciendo que se trata de un estado de total compromiso personal y, por consiguiente, de completa identificación emotiva con la substancia de la expresión poetizada cuya memorización se requiere del individuo*”<sup>306</sup>.

Tais recursos, sem dúvida, são bem distintos daqueles que o registro escrito preconiza: “*(...) el estudiante moderno vuelca toda su energía en la lectura y el aprendizaje de libros, empleando los ojos en lugar de los oídos. Su equivalente heleno, en cambio, tenía que movilizar los recursos psíquicos necesarios para aprenderse de memoria a Homero y los poetas – tantos como hicieran falta para obtener el necesario efecto educacional-. Esto sólo podía hacerse por el mismo procedimiento que utiliza un actor para identificarse con sus frases. Hay que ponerse en la situación de Aquiles, hay que identificarse con su ofensa y con su cólera. Quien escucha tiene que transformarse en Aquiles, y lo mismo hace quien recita. Treinta años más tarde, el escucha era capaz de repetir automáticamente lo dicho por Aquiles y lo que el poeta comentaba al respecto. Tan enorme capacidad*

---

<sup>306</sup> HAVELOCK (2002) 56.



*de memorización poética sólo podía adquirirse a cambio de una pérdida total de la objetividad...*<sup>307</sup>.

No modelo mental atual, em que a organização e a preservação do conhecimento fazem-se pela redução do pensamento a um texto escrito, a memória já não assume tamanha relevância. Afinal de contas, como já observado, é possível consultar, com a maior facilidade, a qualquer momento, os registros escritos.

De outra parte, o modelo da palavra escrita exige o desenvolvimento de habilidades outras, condizentes com a própria natureza da escritura, suas peculiaridades e exigências. Absorver a informação escrita requer capacidade de interpretação e de raciocínio abstrato. Ao ler um relato, o sujeito deve compreendê-lo e estudá-lo para, a partir daí, dele retirar os dados úteis.

Trata-se de uma relação objetiva, que separa o sujeito leitor do objeto lido. Sua memorização não é tão indispensável, pois as informações ali contidas podem ser consultadas tantas vezes quantas sejam necessárias. Diz Havelock: *“Tal como los aedos la ponían en práctica, la técnica de la memorización puede resultarnos muy poco familiar, porque hace mucho que nos venimos desarrollando sin ella”*. Já com relação à palavra escrita, destaca o autor: *“Ello implica un complicado procedimiento por el cual empezamos utilizando el órgano de la visión para identificar una serie de signos impresos. Símbolos que, como tales, carecen de todo poder sobre nosotros: son mudos e inanimados”*<sup>308</sup>.

Entretanto, sem considerar esses exemplos de diferenças tão marcantes entre os dois universos, no mais das vezes, como já dito, é do alicerce que sustenta a realidade da escritura que, comumente, parte-se para explorar aquela outra, a da oralidade. Tal inadequação não poderia resultar,

---

<sup>307</sup> *Ib.*, 56.

<sup>308</sup> *Ib.*, 144.

como visto, noutra coisa: incompreensão de todo um modelo e, conseqüentemente, das características do pensamento próprio da mente dos que naquele universo habitam, sempre voltadas a proporcionar o melhor resultado possível para a comunicação, considerando-se o ambiente oral.

De tão distantes que estamos da necessidade de explorar aquelas técnicas de memorização, elas terminam por nos parecer estranhas e até mesmo indesejáveis: *“La conciencia del fundamento mnemotécnico del pensamiento y la expresión en las culturas orales primarias abre el camino a la comprensión de otras características del pensamiento y la expresión de condición oral, además de su organización formulaica. Las características abordadas aquí son algunas de las que distinguen el pensamiento y la expresión de condición oral del pensamiento y la expresión de condición caligráfica y tipográfica; es decir, características que sin duda parecerán sorprendentes a aquellos educados en culturas con conocimiento de la escritura y la impresión”*<sup>309</sup>.

Na oralidade, para que ocorra a preservação do conhecimento, a atividade de avivar a memória da maneira mais eficaz possível torna-se imprescindível. Sem a memória, a transmissão da informação não se efetiva. Ela morre. E, para atingir essa finalidade, o orador conta com aliados capazes de facilitar sua tarefa. São recursos que perdem seu sentido fundamental se examinados sob a ótica do raciocínio amparado na escrita.

Alguns podem parecer apenas recursos estéticos. Outros chegam até mesmo a ser indesejáveis. É o caso da atitude mental de envolver-se com o objeto da comunicação, conferindo-lhe o máximo de realidade, concretude, trazendo-o para o mundo real: *“Para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo*

---

<sup>309</sup> ONG (1987) 43.

*sabido (Havelock, 1963, pp. 145-146), identificarse con él*”<sup>310</sup>.

Aproximando-se do assunto, adquirindo intimidade com ele, sentindo-o familiar, o orador conseguirá fazê-lo fluir com naturalidade pela mente para, por fim, repassá-lo tranquilamente através da fala e envolver também o ouvinte: “*La recitación poética, para poner en marcha todos los recursos psíquicos de la memorización, tenía que ser una representación permanente de las costumbres, de las leyes y de los procedimientos tribales; y el oyente tenía que identificarse plenamente con dicha incorporación, sin ahorrar ningún compromiso emotivo. En pocas palabras: el artista se identificaba con su relato y los oyentes con el artista. Tal era el requisito que se imponía a ambos con carácter imperativo, para que el proceso pudiera funcionar*”<sup>311</sup>.

Entretanto, ao passo que a identificação do orador e do público com o objeto conhecido consiste numa das principais técnicas para utilizar eficazmente a memória e, por conseguinte, transmitir o conhecimento adquirido a gerações futuras, esse tipo de procedimento torna-se inadequado para a evolução do conhecimento que se ampara na escrita.

Ao dispor de mecanismos que permitem o registro definitivo das informações, o homem que se familiariza com o símbolo escrito não mais precisa gastar tanta energia com o processo de memorização. Confundir-se com o objeto do conhecimento passa a ser uma postura a ser evitada, pois se transforma em obstáculo ao raciocínio crítico que tanto auxilia na evolução da qualidade da informação eis que ajuda a aperfeiçoar os conceitos, lapidando-os e tornando-os cada vez mais exatos: “*La escritura separa al que sabe de lo sabido y así establece las condiciones para la ‘objetividad’ en el sentido de una disociación o alejamiento personales... Bajo la influencia de la escritura, a despecho de su protesta contra ella, Platón*

---

<sup>310</sup> *Ib.*, 51.

<sup>311</sup> **HAVELOCK** (2002) 154.

*excluyó a los poetas de su República, pues estudiarlos significaba en esencia aprender a reaccionar con el 'alma', sentirse identificado con Aquiles u Odiseo (Havelock, 1963, pp. 197-233)*<sup>312</sup>.

Na verdade, no presente momento da comunicação humana, o que se procura é a objetividade e, com ela, o pensamento abstrato, que possibilita ao leitor examinar o objeto conhecido, descobrir suas imperfeições e, até mesmo, substituí-lo por outro, mais adequado. Essa meta é tão imprescindível ao processo de evolução do modelo mental que surge com a escritura, que leva Platão a excluir os poetas de sua *República*: “*Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exhibir juntamente com os seus poemas, prosternar-nos-íamos diante dele, como de um ser sagrado, maravilhoso, encantador, mas dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo-íamos embora para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra sobre a cabeça e de o termos coroado de grinaldas*”<sup>313</sup>.

No seu *Prefacio a Platón*, obra que, entre outras coisas, ocupa-se em desvendar as razões que levaram Platão a condenar a poesia e os poetas, Havelock clarifica o motivo pelo qual o filósofo opõe-se tão veementemente a uma arte que, aos olhos da nossa atual civilização, considera-se tão bela e sublime: “*Las prédicas de Platón van contra una costumbre secular, contra el hábito de memorizar la experiencia mediante palabras rítmicas. Platón está pidiendo al hombre que examine esa experiencia y que la reorganice, que piense lo que dice, en lugar de limitarse a decirlo; y que se distancie de ello, en lugar de identificarse: el hombre ha de alzarse en 'sujeto' a parte del 'objeto', reconsiderando, analizando, evaluando éste, en lugar de*

---

<sup>312</sup> *Ib.*, 51.

<sup>313</sup> PLATÃO, *República*, III, 398 a.

*limitarse a 'imitarlo'.*<sup>314</sup>.

Essas atitudes mentais, contudo, não eram priorizadas pela oralidade, pelo simples motivo de que havia uma exigência prévia, formadora de todo o seu “alicerce”: transmitir a informação, fazer a palavra “voar” cada vez mais distante no espaço e no tempo. Mantê-la viva, livrá-la do esquecimento.

Examinando-se a realidade da oralidade sob esse ponto de vista, ou, se quisermos, a partir dessa base, pode-se compreender com maior clareza que a atitude de se confundir com a experiência narrada, derrubar o máximo do muro que a separa da realidade do narrador e do ouvinte, antes de ser considerada negativa ou inferior, era, naquelas circunstâncias, um eficaz mecanismo de que se valia o aedo para alcançar seu objetivo principal.

### **O recuso a situações concretas**

No item anterior viu-se como a aproximação entre o narrador e o ouvinte constituía um importante recurso na transmissão de informações por meio da palavra falada. Claro, não era o único. Sempre numa postura tendente a cada vez mais aproximar-se da realidade da qual pretende apropriar-se, o narrador da oralidade desenvolve seus relatos em busca de referências situacionais como suporte.

Tais referências eram extraídas do mundo perceptível, do ambiente que circundava narrador e ouvintes, com cores e linhas definidas e por isso mesmo, dotadas de maior apelo ao envolvimento. Bem diferentes das referências abstratas, na maioria das vezes baseadas em conceitos e expressões valorativas, tão frequentemente utilizadas no mundo da escrita:

---

<sup>314</sup> HAVELOCK (2002) 57-58.

*“Las culturas orales tienden a utilizar los conceptos en marcos de referencia situacionales y operacionales abstractos en el sentido de que se mantienen cerca del mundo humano vital. Existe una extensa bibliografía que trata este fenómeno. Havelock (1978a) mostró que los griegos presocráticos concebían la justicia de una manera operacional antes que formal. Anne Amory Parry (1973), ya fallecida, estableció en gran parte la misma proposición respecto al epíteto amymon que Homero aplicó a Egisto: el epíteto no significa ‘libre de culpa’, refinada abstracción con la cual los letrados han traducido el término, sino ‘hermoso a la manera que es hermoso un guerrero dispuesto a luchar’”<sup>315</sup>.*

Justiça, discórdia, memória, esquecimento e outros valores e sentidos, a respeito dos quais hoje se dá conhecimento e se transmite o significado, a importância ou valor, a partir de conceitos abstratos, são exemplos de sentidos que também eram conhecidos pelas culturas da oralidade. Entretanto, eles não eram absorvidos da forma como atualmente ocorre.

Ao invés de interiorizar em sua mente que a justiça é a qualidade do que é justo, o indivíduo da oralidade captava essa noção escutando a narração dos feitos heroicos, em que os valores de justiça vigentes na época eram transmitidos pelo exemplo de uma situação concreta, que encerrava todo um contexto no qual o ouvinte podia inserir-se, trazer para sua realidade, absorver seu sentido e, doravante, exercitá-lo na vida prática e retransmiti-lo a outras gerações.

Sob esse prisma, o exemplo dos feitos heroicos tem dupla eficácia. Serve também para destacar a importância de mais um valioso auxílio com que contavam os aedos. A atitude de envolver-se com a trama, buscando situações extraídas do mundo perceptível, traz à tona a presença de outro

---

<sup>315</sup> ONG (1987) 55.

elemento presente na narrativa. Vivenciando essas situações, dando-lhes cores e movimento, estão os agentes, pessoas que realizam os fatos cantados pelos poetas.

Pois bem. E quais seriam os agentes mais adequados para servir à finalidade primeira da poesia oral, ou seja, para servir como recurso para a memorização dos valores e informações úteis à sociedade? Certamente, pessoas comuns, sem nenhum traço distintivo, não seriam as mais apropriadas.

De fato, faz-se muito mais difícil recordar os fatos praticados por uma pessoa qualquer do povo do que os feitos daqueles que ocupam uma posição de destaque na sociedade – os heróis. E, sendo assim, são estes últimos, juntamente com as divindades e seres fantásticos, os canais utilizados pelos poetas para ajudar a preservação dos relatos na memória: *“La memoria oral funciona eficazmente con los grandes personajes cuyas proezas sean gloriosas, memorables y, por lo común, públicas. Así, la estructura intelectual de su naturaleza engendra figuras de dimensiones extraordinarias, es decir, figuras heroicas; y no por razones románticas o reflexivamente didácticas, sino por motivos mucho más elementales: para organizar la experiencia en una especie de forma memorable permanentemente. Las personalidades incoloras no pueden sobrevivir a la mnemotécnica oral”*<sup>316</sup>.

Aquiles, Odisseu e Heitor, cada qual com suas características próprias, ocupando lugar de destaque nas suas respectivas tribos, são eficazes recursos para as palavras dos poetas. Ao recorrer a seus feitos como pano de fundo, eles conseguem incutir com muito mais eficiência na mente da assistência aquilo que constitui o verdadeiro objetivo do poema oral: o direito, as regras morais, as condutas que não são desejáveis e, enfim,

---

<sup>316</sup> *Ib.*, 73-74.

todo um acervo de conhecimentos úteis para a evolução da sociedade. Como bem destaca Ong no trecho acima transcrito, não são ideais românticos os reais motores dos relatos heroicos. São, antes de tudo, razões de técnica mnemônica.

Esse aspecto, vale ressaltar, também é realçado por Havelock em pertinente comentário que faz acerca do papel do herói, que, como ser político (assim entendido o homem cujas atitudes e pensamentos refletem-se diretamente na sociedade em que está inserido), apresenta-se muito mais adequado a desempenhar o papel de agente num relato que se destina exatamente a influenciar o comportamento dos que o escutam: *“Si la saga es funcional, si su objeto estriba en preservar las costumbres de la colectividad, los hombres que en ella actúan deben pertenecer al grupo de aquellos por cuyos actos entra en juego el ordenamiento jurídico del grupo, tanto público como privado. Tiene que tratarse, pues, de hombres ‘políticos’, en el más amplio sentido de la palabra: de hombres cuyos hechos, pasiones y pensamientos incidan en la conducta y los destinos de la sociedad en que viven, de manera que las vibraciones de sus actos alcancen hasta los confines más alejados de la sociedad, haciendo no sólo que cobre vida el aparato en su totalidad, sino también que ejecute movimientos paradigmáticos”*<sup>317</sup>.

Examinar a produção poética originária das culturas orais sob os pontos de vista que lhes são inerentes, ao invés de tentar “traduzi-la” com base em princípios e valores contemporâneos, desprovidos de sentido quando deslocados para um momento pré-escrita, torna muito mais compreensíveis e acessíveis tanto sua forma quanto seu conteúdo.

Faz parte, portanto, dos recursos com os quais contavam essas culturas – da palavra falada – o relato de fatos, preferencialmente heroicos,

---

<sup>317</sup> HAVELOCK (2002) 163.



bem como o envolvimento do poeta e da assistência com a narrativa, no processo de transmissão de informações e conhecimentos. Essas características, em última análise, “traduzem-se” nas diversas habilidades das musas, que conduzem o poeta na tarefa de transmitir e perpetuar na memória de seus ouvintes os aprendizados que contribuirão para a formação e crescimento do seu povo.

São esses, pois, recursos técnicos com finalidades educativas que vão muito além de preocupações estéticas de “escolas” ou “movimentos” literários muito presentes na expressão poética do mundo moderno. Da mesma forma, a métrica e o ritmo desempenhavam fundamental papel como recursos da oralidade, na tarefa de educar a sociedade, como serão examinados a seguir.

### **Forma e função**

Além das atitudes mentais de utilizar recursos que tornem o relato o mais concreto - aproximando narrativa e assistência, como visto -, o poeta também se utilizava de recursos próprios da oralidade que o auxiliavam na tarefa de construir complexos raciocínios, ou seja, daquelas construções que na linguagem da abstração conceitual, manifestada na palavra escrita, teriam que ser demonstradas por meio de relatos racionalmente detalhados, compostos de milhares de palavras.

Para atingir tal finalidade, não seria conveniente que sua fala tomasse a forma de prosa. O formato linear, discursivo, não contribui para a memorização. É a poesia, com seu ritmo e jogos de métrica, o método adequado à preservação da informação com qualidade, num ambiente ágrafo em que a ferramenta disponível é a oralidade.

Havelock, ao tempo que formula a indagação sobre como a memória

deveria proceder para reter informações complexas com a máxima fidelidade, encontra a resposta invocando a importância do verso ritmado: “*La única tecnología verbal capaz de garantizar la conservación y la estabilidad de lo transmitido consistía en la palabra rítmica hábilmente organizada según modelos métricos y verbales lo suficientemente únicos como para retener la forma. Tal es la génesis histórica, la fons et origo, la causa originaria del fenómeno que aún hoy denominamos ‘poesía’.*”<sup>318</sup>.

Mais adiante, no capítulo destinado à *palavra do Poeta*, será explorada com maior profundidade a importância da poesia para a cultura grega do período homérico. Ver-se-á, por exemplo, que, desde a seleção das palavras, passando pela construção dos versos em hexâmetros,<sup>319</sup> a utilização dos epítetos, enfim, todos esses aspectos que são característicos à poesia homérica, partem de uma raiz comum: as exigências impostas pelos métodos orais de composição.

Dominando todo esse arsenal facilitador da transmissão das informações, foi a poesia a primeira forma de educação conhecida. Em sua essência, os versos homéricos eram um veículo, ainda que contivessem inegável riqueza artística. Portanto, ressalte-se uma vez mais, a perfeição estética não representava sua principal finalidade. A existência dos versos cantados pelos poetas, dos quais a *Ilíada* e a *Odisseia*, juntamente com os poemas de Hesíodo, foram os únicos que chegaram até nós, deve-se à sua função de transmitir toda forma de conhecimento útil.

A poesia influenciava muito a conduta da sociedade. Era, afinal, uma forma de *paidéia*. Havelock, ao destacar essa importância da poesia

---

<sup>318</sup> *Ib.*, 54.

<sup>319</sup> Chamam-se hexâmetros dactílicos os versos cuja recitação possui uma singular harmonia, fruto da repetição ritmada de uma sílaba extensa e duas breves, ou outra extensa, seis vezes. Um verso separa-se do outro por uma pausa. Essa característica específica ajudava tanto o aedo na sua tarefa de memorização, quanto o público, na de assimilação, já que recebiam a mensagem sob uma forma ritmada regular, que se reproduzia verso após verso. Cf. **CRESPO** (2006) VIII.

nas sociedades da palavra falada, assim se refere a Homero, na condição de representante dessa forma de comunicação: *“Homero fue el principal aspirante al título de educador de Grecia. Platón no incluyó en su análisis las razones históricas de que así fuera. De modo que hemos tratado de recogerlas aquí, otorgando a Homero la consideración de representante de un tipo de poesía que tiene que darse en una cultura de comunicación oral, donde toda expresión ‘útil’ – histórica, técnica, moralmente útil –, para sobrevivir de forma más o menos normalizada, ha de asentarse en la memoria viviente de quienes integran el grupo cultural”*<sup>320</sup>.

Por ora, não entraremos no exame específico da importância dos versos homéricos. Basta fixar que, tal qual toda a poesia oral que lhes antecederam, não foram compostos segundo tais padrões por questões estéticas. São os representantes da forma de expressão mais difundida pelas sociedades orais da época. E não por acaso. Os versos ritmados compunham sua estrutura porque esse formato de narrativa era um importante aliado da memória. Com eles era possível transmitir com eficiência todas as formas de conhecimentos acumulados por uma sociedade.

A função da poesia nas sociedades ágrafas não pode, portanto, comparar-se à atual. Em tal contexto, era outra coisa. Era muito mais. Era a mais eficaz ferramenta capaz de viabilizar a transmissão duradoura do conhecimento. Sem que se valesse de seus recursos próprios, não conseguiria o orador fixar na mente da assistência o conteúdo da mensagem transmitida. Seria como jogar palavras ao vento, dissipá-las. Não teriam nenhuma utilidade prática.

Em sua função primordial de bem avivar a memória, a poesia dispunha de uma série de “equipamentos”, além daqueles já comentados,

---

<sup>320</sup> HAVELOCK (2002) 96.

como, por exemplo, a presença de um interlocutor para interagir, evitando o monólogo. De fato, esse agente aparece como um facilitador do desenvolvimento harmônico do pensamento<sup>321</sup>. Expor um raciocínio complexo para uma plateia, sem intervalos, durante seguidas horas, constitui, para o orador, uma forma desafiante e desgastante de comunicação e seus resultados são duvidosos, do ponto de vista do ouvinte, que tenderá a desviar sua atenção.

Muito mais eficiente é desenvolver um diálogo com a presença de ao menos um interlocutor: *“Supóngase que una persona en una cultura oral emprendiese analizar un complejo problema específico y finalmente lograra articular una solución que en sí fuera relativamente complicada, consistente, digamos, en unos cuantos cientos de palabras. ¿Cómo conserva para el recuerdo posterior la articulación verbal tan esmeradamente elaborada? Con la ausencia total de toda escritura, no hay nada fuera del pensador, ningún texto, que le facilite producir el mismo curso de pensamiento otra vez, o aun verificar si lo ha hecho o no. Las aides-mémoire, como las varas con muescas o la serie de objetos cuidadosamente dispuestos, no recobran por sí mismas una complicada serie de aseveraciones. ¿Cómo, de hecho, podría armarse inicialmente una extensa solución analítica? Un interlocutor resulta virtualmente esencial: es difícil hablar con uno mismo durante horas sin interrupción. En una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación”*<sup>322</sup>.

Mesmo com a presença de um interlocutor que facilite a fluência mais harmônica do pensamento, o poeta, que precisa fixar sua palavra na mente coletiva, ainda necessita amparar-se em outros recursos que o auxiliem na tarefa de reter as informações na mente e recobrá-las no momento adequado – a *memorização*.

---

<sup>321</sup> Mais aspectos sobre esse tema podem ser vistos em **CONNORS** (1986).

<sup>322</sup> **ONG** (1987) 40.

Para tanto, recorre aos versos compostos por fórmulas variáveis, com sentido conhecido, que o ajudam na formação de uma métrica indispensável à fluência harmônica do poema. Conforme necessite, continua distribuindo essas fórmulas pelo verso, de maneira que, ao final, produzam um resultado ritmado que conduz à memorização da mensagem: *“La técnica oral de composición poética puede considerarse basada en el siguiente mecanismo: en primer lugar, hay una pauta puramente métrica según la cual los versos sucesivos, uniformes en cuanto a la cantidad, pueden estar compuestos de partes métricas intercambiables”*<sup>323</sup>.

Essa métrica conduz ao ritmo<sup>324</sup>. A memória guarda com muito mais naturalidade as informações que lhe foram apresentadas de maneira ritmada: *“El pensamiento extenso de bases orales, aunque no en verso formal, tiende a ser sumamente rítmico, pues el ritmo ayuda a la memoria, incluso fisiológicamente... Entre los griegos de la antigüedad, Hesíodo, intermediario entre la Grecia homérica oral y el conocimiento griego plenamente desarrollado de la escritura, recitó material cuasi filosófico según los modelos formulaicos de verso que lo integraban en la cultura oral de la que él había surgido (Havelock, 1963, pp. 97-98, 294-301)”*<sup>325</sup>.

Como se destacou, os versos métricos, ritmados, eram mais facilmente produzidos, sem interrupção do pensamento e da fluência do relato, com a utilização de determinadas fórmulas, que se repetiam constantemente. Dentre essas, destacam-se os provérbios, expressões fixas com significados conhecidos por todos.

Até hoje encontramos essa forma de transmissão de conhecimento. Os provérbios integram a cultura popular. Entretanto, quando se examinam

---

<sup>323</sup> **HAVELOCK** (2002) 97.

<sup>324</sup> A questão da música, do conhecimento de suas características tanto melódicas quanto métricas, foram inclusive consideradas por Platão como de importância básica para a educação. Sobre esse tema, ver **GARCÍA CASTILLO** (1997).

<sup>325</sup> **ONG** (1987) 41.

as culturas orais, percebe-se que as expressões fixas não aparecem apenas esporadicamente. Ao contrário. Construídas de maneira também ritmada, elas estão por toda parte. Abundam no dia a dia da sociedade. Veiculam leis, aparecem infindas vezes nos épicos, transmitindo o modo de pensar, em sua essência.

E o motivo para sua utilização tão ampla não é difícil de ser entendido. Tanto para o poeta que recita os versos quanto para a assistência, é bem mais fácil transmitir e assimilar a mensagem partindo de expressões fixas, já conhecidas, que não demandam muito tempo de raciocínio para revelarem o significado que se oculta por trás delas. É bem mais econômico dizer “quem corre cansa, quem anda alcança”, do que “não devemos nos apressar para obter aquilo de que precisamos, pois as coisas nos chegam no tempo certo. O que não podemos deixar de fazer é perseverar”.

Num mundo em que toda a transmissão do conhecimento acontecia através da fala, essas construções eram valiosas, imprescindíveis mesmo: *“Las expresiones fijas, a menudo rítmicamente equilibradas, de este y otros tipos, ocasionalmente pueden hallarse impresas, de hecho pueden ‘consultarse’ en libros de refranes, pero en las culturas orales no son ocasionales. Son incesantes. Forman la sustancia del pensamiento mismo. El pensamiento, en cualquier manifestación extensa, es imposible sin ellas, pues en ellas consiste. Cuanto más complicado sea el pensamiento modelado oralmente, más probable será que lo caractericen expresiones fijas empleadas hábilmente. Esto es común en todo el mundo para las culturas orales en general, desde las de la Grecia homérica hasta las de la actualidad”*<sup>326</sup>.

Os provérbios são grupos de palavras que, juntas, adquirem um sentido específico, muitas vezes não necessariamente correspondente àquele

---

<sup>326</sup> *Ib.*

que se extrai do significado literal que cada uma das expressões possui, isoladamente. Quase sempre, são mais amplos do que sua literalidade sugere. Isto porque, seguindo uma característica que é intrínseca à oralidade, são formas de expressão que atribuem significados específicos ao conjunto, ao invés da palavra em si. Não se pode esquecer que o rigor conceitual é próprio ao pensamento escrito. Na oralidade, as palavras remetem a símbolos, cujos limites são muito mais amplos que os do conceito, que busca a precisão.

E, nesse mesmo ambiente, em que a expressão do pensamento tende a se externar por grupos de palavras que adquirem um sentido específico, surge outro elemento também copiosamente utilizado pelas culturas orais para formar o verso métrico – o epíteto: *“La tradición popular oral prefiere, especialmente en el discurso formal, no al soldado, sino al valiente soldado; no a la princesa, sino a la hermosa princesa; no al roble, sino al fuerte roble. De esta manera, la expresión oral lleva una carga de epítetos y otro bagaje formulario que la alta escritura rechaza por pesada y tediosamente redundante, debido a su peso acumulativo (Ong, 197, p. 188-212)”*<sup>327</sup>.

O uso do epíteto permite que se agregue uma maior quantidade de informações à expressão. O termo “valente soldado” já traz embutido todo um conjunto de valores que se costumam atribuir ao homem que defende seu povo. Em vez de referir-se simplesmente ao “soldado”, o aedo prefere enfatizar sua mais desejável e esperada característica – a de valente. Assim, ao mesmo tempo em que relata algum fato, está transmitindo valores considerados adequados para serem assimilados pela assistência.

Nos poemas homéricos, os epítetos são utilizados em larga escala. Conforme a característica que se queira realçar, Apolo pode ser o “do arco

---

<sup>327</sup> *Ib.*, 45.

de prata”,<sup>328</sup> ou o “rei de Tênedo”<sup>329</sup>. E há também uma tendência a repeti-los, tantas vezes quantas a ocasião recomende, sem muita preocupação com a redundância dessas repetições. Assim, Aquiles, o de “pés velozes”, aparece vezes sem conta no poema<sup>330</sup>.

E não só os epítetos abundam nos poemas. Na verdade, a repetição, juntamente com a transmissão da informação, consiste em mais uma das tarefas do aedo. Transmitir, tão somente, não é suficiente para obter a fixação da informação na memória coletiva. É necessário que o conhecimento seja repetido incansavelmente, para lograr ser memorizado.

Por isso, a repetição aparece como outra característica marcante da expressão oral. Exatamente o oposto do que ocorre com o conhecimento transmitido por escrito, que demanda o exercício imaginativo do escritor para evitar justamente a repetição de palavras, frases e mesmo informações no texto, de maneira a torná-lo menos maçante, mais linear e, por conseguinte, fácil de ler: *“Por otra parte, si la palabra eligida y la comunicación considerada de importancia sólo podían sobrevivir en la memoria viva, la tarea del poeta no consistía sólo en informar y evocar, sino también en repetir... La enciclopedia escrita, por el contrario, clasifica su contenido según los temas, tratando éstos del modo más completo posible y con un mínimo de repetición.”*<sup>331</sup>.

Ainda a reforçar o objetivo final da poesia oral, que é a transmissão de toda a forma de conhecimento útil para o desenvolvimento das culturas ágrafas, outra característica que se destaca nessa forma de expressão é a redundância do relato. Valendo-se não mais que do recurso da fala, o orador não apresenta seu pensamento de maneira linear, analítica, como de regra ocorre no texto escrito. Precisa expor o pensamento com maior lentidão,

---

<sup>328</sup> HOMERO, *Ilíada*, I, 37.

<sup>329</sup> *Ib.*, I, 38.

<sup>330</sup> Ver p. ex., II, I, 58; I, 84; I, 489; IX, 196; IX, 307.

<sup>331</sup> HAVELOCK (2002) 96-97.



acrescentando-lhe aos poucos um novo elemento, ao mesmo tempo em que retrocede para rememorar o que já foi dito.

Assim, a redundância é a forma natural do relato oral. É ela que permite ao poeta manter o fio de continuidade, necessário à narrativa. Garante que todo o público absorva a mensagem por inteiro, pois aquilo que porventura não tenha sido compreendido ou escutado da primeira vez que foi mencionado - acidente tão comum nos pronunciamentos destinados a uma plateia numerosa - será dito novamente.

Ao repetir várias vezes, mas de forma diferente, as características do herói, os acontecimentos que deram causa a determinada tragédia, as consequências de certo ato, o poeta consegue fixar na mente da audiência o sentido completo da narrativa: *“Fuera de la mente no hay nada a qué volver pues el enunciado oral desaparece en cuanto es articulado. Por lo tanto, la mente debe avanzar con mayor lentitud, conservando cerca del foco de atención mucho de lo que ya ha tratado. La redundancia, la repetición de lo apenas dicho, mantiene eficazmente tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía. Dado que la redundancia caracteriza el pensamiento y la lengua orales, en un sentido profundo resulta más natural a éstos que el carácter lineal escueto. El pensamiento y el habla escuetamente lineales o analíticos representan una creación artificial, estructurada por la tecnología de la escritura”*<sup>332</sup>.

As características ora destacadas não são uma lista fechada. Muitas outras foram mapeadas<sup>333</sup> e outras tantas ainda nem sequer foram identificadas, já que para seu resgate concorre uma série de dificuldades, resultantes, de um lado, do pouco material que nos restou para exame, e de outro, da falta de familiaridade que nosso modelo mental possui com o

---

<sup>332</sup> ONG (1987) 46.

<sup>333</sup> Outras características do pensamento e da expressão de condição oral estão expostas na obra de ONG, 1987.

modelo de pensamento típico da construção oral, alicerçado exclusivamente na palavra falada.

Entretanto, todas elas expõem um liame que as une – sua finalidade maior, que é a de servir como recursos mnemotécnicos: *“En una cultura oral, el análisis de algo en términos no mnemotécnicos, no normativos ni formulativos, aunque fuera posible, sería una pérdida de tiempo, pues tal pensamiento, una vez formulado, nunca podría recuperarse con eficacia alguna; pero sí sería posible hacerlo con la ayuda de la escritura. No sería un saber duradero sino simplemente un pensamiento efímero, por complejo que fuera. En las culturas orales, extensas normas y fórmulas fijas comunales cumplen algunos de los propósitos de la escritura en las culturas caligráficas; sin embargo, al hacerlo determinan, claro está, el modo de pensamiento adecuado, la manera como la experiencia se ordena intelectualmente. En una cultura oral, la experiencia es intelectualizada mnemotécnicamente”*<sup>334</sup>.

Ativando a memória, esse rico manancial equipa o poeta para desempenhar um papel ímpar em sua sociedade. É ele que detém o conhecimento e o transmite. É a *palavra do Poeta* que vai conduzir o rumo do povo. Sem ela, não há conhecimento acumulado. As mais preciosas descobertas, as mais valiosas técnicas perdem-se no tempo. Esse contexto expressa com clareza a importância que a *palavra do Poeta* tinha para as culturas orais. Estendia-se pelos mais variados meandros da sociedade. Servia para fixar as regras de conduta, rememorá-las, lembrar também as atitudes indesejáveis, transmitir saberes e engenhos humanos.

Nos capítulos seguintes procuro demonstrar a trajetória da palavra, no que diz respeito à sua importância e função de *phármakon* na formação do mundo grego. Desde quando ela era o *phármakon* para todas as questões

---

<sup>334</sup> *Ib.*, 42.

e males na voz do Soberano Senhor da *arkhé*, até se tornar, por meio de quem dela souber fazer uso, o *phármakon* na busca do equilíbrio e da harmonia no diversificado cosmos ateniense.

**SEGUNDA PARTE**

### 3. A palavra do Soberano

#### O soberano senhor da *arkhé*

Nos temas anteriores, que apresentei como introdutórios, foram vistas algumas características gerais dos caminhos percorridos pela palavra na trilha da formação do modelo mental grego. Destacaram-se aspectos do que ela – a palavra – representou como potência capaz de produzir mudanças na condição dos homens, tanto com relação à sua saúde física, quanto em suas estruturas mentais e formas de se perceber e perceber o mundo.

A partir do presente tema, retorno no tempo a instantes que antecedem a emergência do mundo grego como um povo que considerava bárbaro aquele que não falasse sua língua. Neste capítulo intitulado, *A Palavra do Soberano*, analiso um percurso histórico descrevendo aspectos do mundo micênico que entendo importantes e também suficientes para demonstrar os primórdios ou antecedentes do mundo grego, a partir de onde a palavra desenvolve sua trajetória como *phármakon*, na trilha que seguiu até atingir, na Atenas democrática, seu momento maior.

Assim, na perspectiva do objeto deste trabalho de investigação, entre os frutos da originalidade grega que nesse caminho haverão de brotar – como os que ao longo do presente texto terei de ressaltar –, destaco por ora o já comentado desenvolvimento da escrita alfabética e os passos para a consolidação da *polis*.

Estas duas instituições emergem da imaginação do homem grego, pode-se afirmar, amarradas uma à outra por um nó, uma argola: a palavra. E será a palavra que, com a escritura, tornará sólidas, concretas – e a todos acessíveis –, as leis e regras para a convivência do homem na *polis*. Com a palavra escrita, na busca de uma existência plena e feliz, fim maior das

reflexões humanas, não será tão só na transmissão de valores de uma tradição que fala do mundo dos deuses que os homens haverão de buscar referências e fonte de saber. Será também, e crescentemente, na relação entre si – suas motivações, regulação e critérios de valor –, a que estes se dedicarão, na busca de uma convivência harmônica no cosmos humano. E essa nova forma de perceber o mundo emergirá com um novo modelo de pensamento: a filosofia.

Não é por outra razão que Cícero chega a exclamar: “*¡Oh, filosofía, guía de la vida, que busca la virtud y expulsas los vicios! ¿Que habría sido de nosotros y de los hombres de todos los tiempos sin ti? Tú has producido ciudades y has convocado a los hombres que estaban dispersos para que disfrutaran de la vida en sociedad*”<sup>335</sup>.

Em seu nascimento, portanto, a filosofia busca contemplar a ordem do universo no intuito de estabelecer na Terra, entre os homens, uma existência em harmonia tal qual percebida na ordem cósmica. “*Desde sus orígenes hasta la actualidad, la filosofía ha sido una constante búsqueda de la vida feliz, de la mejor forma de vida humana, de la excelencia en la armonía con la naturaleza y en la sintonía entre los ciudadanos*”<sup>336</sup>.

Por seu turno, a *polis* grega viria a ser o lugar por excelência da busca de uma manifestação - ou do exercício da harmonia - de inspiração cósmica entre os homens. É valioso destacar que a *polis*, como invenção grega, constituía-se em uma unidade independente, daí também ser conhecida como cidade-Estado. Não tinha, porém, as características de um Estado no sentido moderno, isto é, a estrutura de território e poder que hoje conhecemos. Era, sim, como bem esclarece Vernant, um ambiente de preponderância da palavra.

A *polis*, no sentido grego, sobretudo em sua forma mais elevada,

---

<sup>335</sup> CICERÓN, *Tusculanae Disputationes*, V, 5.31.

<sup>336</sup> GARCÍA CASTILLO (2006b) 01.

consolidada na Atenas de Péricles, representou uma forma de vida, um marco de convivência inventado pelos gregos, que tinha no predomínio da palavra sua característica mais destacada. Como adiante observará Vernant, “*O que implica o sistema da pólis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder*”<sup>337</sup>.

Claro que criações como a *polis*, e modelos de reflexão como a filosofia são resultado de todo um amplo, longo e especialíssimo percurso com características peculiares, tanto históricas quanto geográficas e culturais, vividas de forma única pelos povos daquela região, naquela época.

Dentre os tantos fatores e circunstâncias que se conjugaram para o emergir do modelo grego, por ora destaco o contato com uma infinidade de outras culturas e experiências. E isso tendo se dado tanto em função dos povos de diversas origens que, ao longo do tempo, foram ocupando aquela região mediterrânea que seria conhecida como “mundo grego”, quanto pelo fato de que muitos gregos – que sobressaíram na história da formação da chamada cultura grega – viajaram intensamente em sua juventude por distantes regiões, conhecendo variados povos e tendo acesso a distintas culturas e modelos de existência, com suas diferentes formas de percepção e compreensão do mundo.

Todos esses aspectos, sem dúvida, contribuíram para isso que conhecemos como produção cultural grega, caracterizada por aquele rico, inusitado, originalíssimo e inigualável modelo de convivência.

Para melhor compreender esse percurso é importante uma visão desde o período micênico, isto é, dos povos que habitavam a Hélade até a invasão dórica, ocorrida em torno do século XII a.C.

Os micênicos, aliás, foram sucedâneos da civilização minoica, que, desde o início do segundo milênio a.C., ocupara a Hélade. “*Entre 2000 e*

---

<sup>337</sup> VERNANT (2010) 53.

*1900 a.C. uma população nova irrompe na Grécia continental. Suas casas, suas sepulturas, seus machados de guerra, suas armas de bronze, seus utensílios, suas cerâmicas – são tantos traços que marcam a ruptura com os homens e a civilização da idade anterior, o Heládico antigo. Os invasores, os mínios, formam a vanguarda das tribos que, por vagas sucessivas, virão fixar-se na Hélade, instalar-se-ão nas ilhas, colonizarão o litoral da Ásia menor, marcharão para o mediterrâneo ocidental e para o Mar Negro, para construir o mundo grego tal como o conhecemos na idade histórica”<sup>338</sup>.*

A civilização minoica, por sua vez, viria a ter em Creta seu mais importante centro de comércio, onde estabeleceria palácios, tornando aquela ilha seu centro de poder. É aos minoicos que os micênicos – também chamados de aqueus<sup>339</sup> – irão suceder.

Compreender o período e a cultura micênica revela-se de grande importância para melhor entender a emergência do pensamento grego clássico, sobretudo acerca do desenvolvimento da *polis* e do surgimento do pensamento filosófico. Mas isso não significa que o pensamento filosófico ou o desenvolvimento da *polis* tenha suas raízes na cultura micênica.

Em outras palavras, o mundo da *polis* não é uma decorrência do

---

<sup>338</sup> *Ib.*, 14.

<sup>339</sup> Embora possuam origens territoriais ligeiramente distintas, é comum os helenistas referirem-se a aqueus e micênicos como sinônimos. E isso se explica: “*En sus poemas, Homero usa dos palabras para referirse a los griegos: argivos y aqueos. Evidentemente, se trata de nombres tribales. El gobierno de Agamenón se centraba en las ciudades de Micenas, Tirinto y Argos... El término ‘argivos’, pues, quizás incluyera a todos los habitantes del Peloponeso. Pero ¿qué ocurría con los aqueos? A unos 80 kilómetros al norte del golfo de Corinto, hay un sector de la costa egea que forma la parte más meridional de una gran llanura habitada antaño por gentes llamadas aqueos. Jasón era un aqueo, según la leyenda, y lo mismo Aquiles. Al parecer, los aqueos no estaban tan sometidos a Agamenón como los argivos del Peloponeso... Los aqueos, que vivían bastante más al norte que los argivos, estuvieron menos expuestos a la influencia civilizadora de Creta y eran más salvajes... Los miembros de una de las tribus aqueas se llamaban a sí mismos ‘helenos’, y la región en que vivían era la ‘Hélade’... A lo largo de toda la historia, desde la Época Micénica, los griegos han llamado a su tierra la Hélade y a sí mismos helenos (incluso hoy, el nombre oficial de la moderna Grecia es Hélade).*” – ASIMOV (2011) 19-20.



mundo micênico. Mas de certa forma como mais adiante será visto, o advento do mundo micênico e a conseqüente memória de sua existência, de seus valores, de sua cultura, de seu espírito – que posteriormente seriam lembrados de uma forma saudosa na poesia cantada pelo aedo do período homérico – terá seu papel no tipo de pensamento racional que será desenvolvido junto com a *polis* grega. Esta sim, bem diferente do modelo da sociedade micênica.

Enquanto a sociedade micênica tinha seu centro no palácio onde vivia a realeza, e de onde, conseqüentemente, saíam as decisões que houberam de interferir nos destinos da comunidade, na *polis* será a ágora o ponto central, onde as deliberações acerca das questões que interessem ao Estado serão tomadas após os debates públicos, com a participação dos cidadãos por sua livre manifestação, relacionando-se pelo princípio da igualdade.

É neste sentido que, além de separada por um período de tempo em torno de meio milênio, a cultura grega da *polis* – da escrita alfabética, da filosofia – já não mais faz lembrar o mundo dos palácios micênicos, das fortalezas cercadas de muros, construídas para abrigar os reis, seus familiares, as altas patentes militares e outros dignatários do palácio.

Na época dos micênicos, portanto, toda a vida coletiva, todo o sistema de sobrevivência dos povos, todo o modelo civilizacional desenvolviam-se em torno da vida palaciana. O rei, na época chamado de *ánax*, detinha em sua pessoa todo o poder e sabedoria. Era o líder, o sábio, o senhor, o responsável por fazer justiça, o orientador da vida religiosa. Era o rei que conhecia a verdade do mundo, a verdade dos deuses: “*De la monarquía micénica contamos con muy pocos datos, pero se sabe que estaba investida de un ropaje sagrado, como en otras monarquías coetáneas, y que la dignidad regia seguía transmitiéndose por vía*

*matrilineal*<sup>340</sup>.

O monarca micênico era quem tinha a palavra correspondente à *arkhé*. Esse é um conceito fundamental no presente trabalho cujo sentido e significado há de assumir distintas interpretações ao longo da evolução do pensamento grego. A princípio, e de maneira geral, pode-se dizer que a palavra *arkhé* corresponderia à realidade inicial, primeira, da qual procederia tudo o mais no universo.

Para os pré-socráticos, a *arkhé* viria a ser algo tangível; um corpo material, originário, de onde tudo o mais que existisse havia emanado. Já para os metafísicos seria algo imaterial, essencial e presente em tudo. Platão faz largo uso da expressão, e é no diálogo *Fedro*<sup>341</sup> que ela aparece mais claramente no sentido em que aqui é abordada. Na passagem, ele lhe atribui o sentido de um princípio – *agéneton* –, isto é, aquilo que não procede do nada e que dá sequência às demais coisas.

Na história dos caminhos percorridos pelo pensamento filosófico grego, vários foram os “sítios” onde os diversos pensadores, com suas particulares contemplações e miradas sobre a existência, buscaram identificar a “morada” da *arkhé*. Para Pitágoras, estava na Mônada; para Parmênides, no Uno; para Platão, nas formas inteligíveis; só para citar alguns exemplos.

Por ora, nesta parte do presente trabalho, abordo um momento histórico anterior ao surgimento do pensamento filosófico, à escrita e ao *logos*. Mas o sentido de *arkhé*, enquanto saber primeiro, fundamental e necessário, já existia. Tratava-se, por aqueles tempos, de outra perspectiva ou sentido de saber. Um saber mais prático, útil e de valor imprescindível à manutenção da vida.

---

<sup>340</sup> BARAHONA (2006) 68.

<sup>341</sup> Ainda que Platão atribua vários sentidos ao termo *arkhé*, indo de cosmologia a causa, ele o utiliza também no sentido apresentado neste trabalho, a exemplo do *Fedro*, 245d e seguintes.

Para os micênicos, aquilo que podia ser identificado como *arkhé* dizia respeito a um conjunto de saberes universais, atemporais, ancestrais, que lhes afetavam diretamente a vida. Saberes referentes aos ciclos da natureza, à passagem das estações, às migrações dos animais, ao momento certo de arar a terra, de plantar, de colher. Eram, em sua maioria, saberes relacionados a conhecimentos relativos às mudanças climáticas e à antecipação ou preparação para as consequências destas, para os quais as pessoas comuns, voltadas para a sobrevivência do dia a dia, não tinham oportunidade de se dedicar. No máximo conheciam alguns sinais mais próximos: o cantar do galo, a mudança dos ventos, a identificação dos animais no cio... Mas não tinham conhecimento sobre os ciclos mais amplos nem podiam antever, por exemplo, o período das enchentes dos rios ou da chegada das chuvas.

Conhecer bem os ciclos naturais, saber interpretar seus sinais, sobretudo por meio da observação, tanto do comportamento das plantas e animais na terra quanto da posição dos astros nos céus, era algo raro, rico e de difícil acesso. Dominar esse saber exigia anos e anos de observação e dedicação, bem como do acesso a aprendizados e informações ancestrais, repassadas, precisa e cuidadosamente, de geração a geração, por meio da oralidade.

E era esse tipo de informação, entre outras, que detinha o líder, o rei, o *ánax* – por si próprio ou através do séquito que mantinha no palácio – e que o fazia senhor de um saber que, para seus súditos, era divino, uma vez que, como já destacamos por ocasião da apresentação dos antecedentes da palavra curativa, divina era a natureza para os povos antigos, pois era dela que eles extraíam o sustento para a vida.

O *ánax* era, portanto, o senhor da *arkhé*. Sua palavra era a verdade; era divina. E todos a seguiam sem questioná-la. Até mesmo quando convocados para a guerra, para o combate, para a defesa ou para a

conquista. O *ánax* conhecia o saber dos antigos, dos antepassados; era íntimo do mundo dos deuses; dominava a sabedoria divina, tinha a *arkhé*.

A palavra do rei era a verdade; continha o saber eterno, perene, a que todos deviam agradecidamente seguir. Como observa Detienne, “*O rei é por excelência o homem da palavra autoritária; é ele que toma as decisões sensatas pelo bem maior de seu ‘rebanho’, daqueles que a ele se submeteram, como as crianças que se subordinam a seus pais*”<sup>342</sup>.

O *ánax* era, portanto, o grande responsável pela sobrevivência da comunidade, como um pai responsável pelos filhos. Por deter os conhecimentos relativos à passagem das estações, ao período das plantações e das colheitas, fundamentais para a sobrevivência de todos, era também tido como um sábio, um adivinho, um ser divino. “*Em uma sociedade que concebe a soberania através de um vocábulo pastoral, o rei é o ‘pastor dos homens’. Seu poder resplandece através de seu papel de detentor e distribuidor das riquezas... Por virtude própria, o rei favorece a fecundidade do solo e dos rebanhos; distribui generosamente os bens. A função do rei é oferecer e desfrutar dos repastos*”<sup>343</sup>.

Sobre esse mesmo tema, a posição do *ánax* como soberano absoluto, senhor das conquistas, das guerras, da paz e de todas as riquezas e conhecimentos de que desfrutava o rei micênico – um verdadeiro rei divino –, observa também Vernant: “*O ánax é responsável também pela vida religiosa; ordena com precisão seu calendário, vela pela observância do ritual, pela celebração das festas em honra dos diversos deuses, determina os sacrifícios, as oblações vegetais, as taxas das oferendas exigíveis de cada um segundo sua classe*”<sup>344</sup>.

Seria essa imagem do *ánax*, a figura de soberano de saber absoluto,

---

<sup>342</sup> DETIENNE (1988) 28.

<sup>343</sup> *Ib.*

<sup>344</sup> VERNANT (2010) 29.

quase mágico, senhor das estações, que iria subsistir na mente das comunidades pós-micênicas, sobretudo por meio da memória dos poetas, que alcançaria até a Grécia Clássica, na qual, acrescenta Vernant, “*a lembrança de uma função religiosa da realeza se perpetuou até no quadro da cidade e que sobreviveu, sob uma forma de mito, a lembrança do Rei Divino, mágico, senhor do tempo e distribuidor da fertilidade*”<sup>345</sup>.

Era assim, portanto, que o soberano do período micênico, o rei, o *ánax* que vivia protegido pelas paredes do palácio, era percebido pela população, que a ele devia obediência e dele recebia proteção. Por sua vez, esse sistema permitia ao palácio, ao monarca, um extraordinário controle sobre todo o território do Estado, incluindo-se aí o que nele era produzido. Dessarte, a vida social da comunidade gravitava em torno do palácio, que exercia um papel não só político e religioso sobre a população, mas também administrativo, econômico e militar.

A decifração das plaquetas de argila em *linear B* – forma de escrita utilizada pela realeza micênica para registros de ordem contábil, qual seja, produção, comércio, medidas de terras, rendas e outros mais registros de ordem econômica – demonstra a amplitude do controle e domínio exercido pelo soberano sobre a vida econômica da comunidade. E esse controle, claro, representava um notável instrumento de poder e soberania.

Vale aqui observar que a escrita conhecida como *linear B* desenvolvida pelos micênicos para seus registros comerciais, é considerada uma espécie de adaptação da *linear A*, utilizada pelos minoicos no palácio de Cnossos, também para os registros de seus arquivos contábeis. Esse modelo de controle foi, portanto, uma adaptação para o modelo palaciano micênico, das técnicas de controle de informações comerciais utilizadas pelos cretenses em Cnossos.

---

<sup>345</sup> *Ib.*, 30.

A esse respeito observa Vernant: “*Todo o sistema repousa no emprego da escrita e na constituição de arquivos. São os escribas cretenses, postos ao serviço das dinastias micênicas que, transformando o linear em uso no palácio de Cnossos (linear A) para adaptá-lo ao dialeto dos novos senhores (linear B), levam-lhes os meios de implantar na Grécia continental os métodos administrativos próprios da economia palaciana*”<sup>346</sup>.

Na observação deste aspecto, um fator merece destaque. Como já foi dito, a comunidade micênica, do ponto de vista de suas construções físicas, era formada por uma protegida fortaleza, cercada por uma muralha que abrigava a realeza e seus dignatários. Assim, dentro e no centro das muralhas do palácio, estava instalada a morada do rei, ao redor da qual se erguiam as casas de seus familiares, bem como de serviçais com importante papel na manutenção daquele modelo societário. Estes eram, por exemplo, os chefes militares e demais funcionários de confiança do rei que tinham atribuições ligadas ao controle do Estado, isto é, à fiscalização e execução, por delegação do rei, de todos os procedimentos necessários à manutenção do complexo e completo controle da vida econômica e social do reino.

O restante do povo, aliás, a grande maioria, vivia nas aldeias fora das muralhas dos palácios. Eram os agricultores, criadores, mineradores, pedreiros, ferreiros, marceneiros, artesãos, enfim, os que vivam e produziam sob a observação e controle do palácio, do qual recebiam orientação e proteção e ao qual asseguravam a remessa de produtos e prestações.

Do ponto de vista da organização social, existia em cada aldeia uma espécie de conselho de anciãos (*gerousia*), geralmente composto pelos líderes das principais famílias, cujo poder de intervenção e autonomia era bastante limitado. Seu poder de decisão restringia-se aos assuntos mais estritamente voltados a questões do dia a dia da aldeia e que não tivessem

---

<sup>346</sup> *Ib.*, 36.

repercussão no reino.

Afora isso, o que existia eram os simples aldeões, massa de trabalhadores correspondente à mão de obra mais primitiva do reino, que formava o grande contingente produtivo que em nada opinava; mas que eram os primeiros a ser convocados para servir ao reino nas eventuais guerras e necessidades de investidas ou de defesas militares.

Cada aldeia, entretanto, tinha um tipo de líder, o *pa-si-reu*,<sup>347</sup> que Vernant levanta a possibilidade de assemelhá-lo a uma espécie de precursor do *basileus* homérico. “*É neste quadro provincial que aparece, contra toda expectativa, o personagem que tem o título que teríamos normalmente traduzido por rei, o pa-si-reu, o basileus homérico. Precisamente ele não é o rei em seu palácio, mas um simples senhor dono de um domínio rural e vassalo do áanax... vemos o basileus fiscalizar a distribuição das cotas em bronze destinadas aos ferreiros que, em seu território, trabalham para o palácio. E, bem entendido, contribui, ele próprio, com outros homens ricos do lugar, segundo uma quantidade devidamente estabelecida, a esses fornecimentos de metal*”<sup>348</sup>.

Dentre os que compartiam da vida intramuros - a vida palaciana -, destaco outra importante personagem, que desempenhava um papel fundamental para a manutenção daquele modelo micênico de sociedade. Refiro-me ao escriba. Figura de destaque naquela estrutura social, o escriba tinha a função capital de registrar, exaustiva e metodicamente, toda a movimentação econômica que se desenrolava no reino.

Foi com a decifração dos registros “contábeis” dos escribas descobertos em placas de argila, na forma do já citado *linear B* micênico,

---

<sup>347</sup> “A assimilação do *pa-si-re-u* ao *basileus* foi recentemente discutida. Segundo Palmer, tratar-se-ia de um oficial provincial que controlava as equipes de metalúrgicos que trabalhavam para o palácio; cf. L.R. Palmer, *Linear B texts of economic interest*, Serta Philologica Aenipontana, 7-8, 1961, PP. 1-12”. *Ib.*, 34.

<sup>348</sup> *Ib.*, 33.

que foi possível ter-se hoje uma noção mais clara daquele modelo de sociedade, que os próprios gregos do período clássico desconheciam. Da existência dos micênicos, claro, eles tinham conhecimento. Mas isso se dera pela tradição oral, sobretudo pelo canto dos poetas, dos aedos. Nas referências de Homero, eis um exemplo, esses povos antigos eram apresentados de forma nostálgica, como existentes em um mundo idealizado, distante e perdido no tempo.

O escriba fazia o registro de toda produção e movimentação agrícola, pecuária e de outros bens particulares do rei, como seus escravos. Da distribuição de sementes à demarcação das terras; das quantidades a serem repartidas às taxas cobradas pelo reino; dos donativos para as oferendas aos produtos a serem comercializados através de trocas; tudo era por ele registrado e, por isso, possuía um papel de homem de alta confiança do rei. *“Por intermédio de escribas, que formam uma classe profissional fixada na tradição, graças a uma hierarquia complexa de dignatários do palácio e de inspetores reais, ele controla e regulamenta minuciosamente todos os setores da vida econômica, todos os domínios da atividade social”*<sup>349</sup>.

O ofício dos escribas e suas técnicas de registro eram como um conhecimento divino, um saber mágico, repassado secreta e ritualisticamente de pai para filho, em uma tradição familiar cujo início se perdera nos tempos<sup>350</sup>. Sua função era tão fundamental e especializada para

---

<sup>349</sup> *Ib.*, 24.

<sup>350</sup> A função do escriba remonta ao antigo Egito na forma de escrita conhecida como hieroglífica. Esta, embora surgida muito antes do acima abordado, isto é, em um período ainda mais distante no tempo, e também tenha nascido por necessidade econômica, evoluiu entre os egípcios a ponto de adquirir uma sofisticação que lhes permitiu servir às mais diversas funções, inclusive à transmissão das mais variadas informações, como registros de eventos, acontecimentos e experimentos. Os registros de escribas no mundo egípcio remontam a 3000 a.C., quando aquele povo se organizou sob uma monarquia como um país unificado, e o escriba surge para fazer os registros da administração. *“Jeroglífico es un término griego. Los egipcios llamaban a su escritura Jeroglífica ‘palabras del dios’. Según la mitología egipcia, el dios Thot recibió la escritura de manos de Ra, así como la tarea de enseñarla a los hombres. Thot ejercía las funciones de escriba de los deoses, registrando*



o controle e a segurança do reino que o escriba sempre acompanhava os exércitos em suas investidas e conquistas, a fim de registrar os tributos de guerra, os impostos aos povos vencidos, além de outros dados de interesse do palácio, como o censo de homens, mulheres, crianças e escravos do reino. Era, portanto, o escriba, o senhor dos registros, da memória numérica, uma valorada personagem naquele modelo societário.

O auge da expansão micênica, cujo centro de poder estava na cidade de Micenas, no Peloponeso, produz-se entre os séculos XIV e XII a.C., quando ocuparam toda a costa oriental do Mediterrâneo, além de dominarem Creta e se instalarem em Chipre. Lá também edificaram palácios, construíram fortalezas e intensificaram o comércio com vários outros povos, como os da Síria, de onde abriram caminho para a Mesopotâmia, ampliando em muito sua influência e poder nas relações comerciais.

Também fortaleceram bastante uma importante rota de relações comerciais que já havia com o Egito. Os egípcios, aliás, que já mantinham um intenso comércio com a Creta pré-micênica, através da qual seus produtos chegavam à parte continental da Grécia, vão estabelecer vultosos acordos comerciais com os novos senhores da ilha, enfraquecendo, até à dissolução, a relação com seus antigos parceiros.

Sobre esse tema, Pierre Lévêque acrescenta que *“os aqueus não ficaram apenas na Grécia continental, mas ocuparam algumas posições importantes no Mediterrâneo Oriental e no século XII a.C. empreenderam uma expedição que cercou e conquistou Troia. Quanto a este último episódio, é de notar que muito provavelmente os aqueus não se interessaram em manter uma posição estratégica, mas que se contentaram apenas com o saque da cidade. De fato, tudo indica que não mantiveram*

---

*por escrito todos los actos divinos”*. **Historia y Vida**, nº 507/3, p. 58, 2002, Madrid, Priema Publicaciones.

*uma guarnição militar na região de Troia, mas que, após a pilhagem, teriam regressado às suas terras*”<sup>351</sup>.

Observa-se, assim, a magnitude da extensão das relações dos micênicos com outros povos e nações, que se davam por meio de intensos laços de comércio através do Mediterrâneo. Tudo isso, como já visto, sob o rigoroso controle da realeza, o que fazia o Estado cada vez mais forte e o estimulava a novas investidas militares em terras mais distantes, ou a procurar expandir suas relações comerciais com outros povos.

Internamente, o *ánax* mantinha sua soberania, justamente amparada nesse extraordinário sistema de controle que o tornava também o grande provedor e orientador de seu povo. Como já dito, seu poder não era só político e econômico. Era também religioso e administrativo. Para o povo, o rei era o senhor das verdades, o adivinho, o sábio, o que distribuía a justiça, o que tinha o conhecimento do mundo. O rei era o soberano da *palavra eficaz*; dizia a hora de cultivar, a hora de plantar, a hora de guerrear, a hora de fazer festas e oferendas aos deuses.

Detienne destaca: “*Determinadas tradições míticas vão até mais longe: o rei é um mago, senhor das estações e dos fenômenos atmosféricos. Aquilo que entrevemos da civilização micênica leva-nos a pensar que o tipo de rei cuja lenda perpetua a lembrança corresponde, no plano mítico, ao estatuto da soberania da Grécia micênica. No sistema palacial, de fato, o áanax centraliza todos os poderes: ele domina a vida econômica, política e religiosa. Nesta época, a função de soberania encontra-se inseparável da organização do mundo, e cada um dos aspectos do personagem real é uma dimensão de sua potência cósmica*”<sup>352</sup>.

O *ánax*, por sua vez, vivendo entre os muros do palácio, cercado pela família e demais *funcionários* do reino, era pouco visto pela massa da

---

<sup>351</sup> LÉVÉQUE (1967) 61-63. Cf. PENEDOS (1984) 13.

<sup>352</sup> DETIENNE (1988) 28.

população que existia espalhada pelas vastas regiões do reino. Nem todos o viam, portanto. Poucos o conheciam. Muitos reis só saíam do palácio nos momentos de combate ou para conquistar outras terras. Tudo isso contribuía para a existência de uma aura de mistério e de certa divindade sobre sua pessoa. Mas ao *ánax* todos recorriam, quando precisavam, sobretudo em períodos de calamidade ou fome.

Todos se sentiam por ele protegidos. Sua palavra era cheia de sabedoria, justa, oracular e chegava por meio de seus representantes a todos os cantos do reino. A palavra do rei era a *palavra verdade*. Era a palavra divina, a palavra dos deuses. Tal qual também o será, com outras características, em um momento seguinte – no período homérico – a *palavra do Poeta*. Esta importante personagem na formação da cultura grega por meio de quem Mnemósine, a divindade mãe das musas, haverá de proferir a *verdade* para que esta não caia no esquecimento.

É oportuno neste instante ressaltar o sentido de *palavra verdade* aqui referido, em se tratando da palavra do rei. Para tanto, utilizo o entendimento de Detienne, de verdade *Alétheia* como não esquecimento, como não esquecido. O autor mostra que em grego a expressão verdade, *Alétheia*, é representada com um sentido negativo da expressão esquecimento, *létheia*. Verdade seria o que é lembrado, o que não é esquecido. É representada, então, com o significado de esquecimento ou esquecido – *léthe* –, junto ao prefixo “a”, que remete à negação. Verdade, portanto, é o não esquecido, *(a)létheia*. Não era o falso, a broma, a dissimulação. Havia apenas, por conseguinte, a verdade, isto é, o não esquecido – *alétheia*; e a verdade não revelada pelos deuses, isto é, o que não era lembrado, o esquecido – *léthe*.

Neste aspecto, é importante ainda destacar, conforme aponta Pierre Vidal-Naquet, que a este sentido de verdade que aqui se demonstra – *alétheia* (o não esquecido) não se opõe um sentido de mentira. Ou seja, não

existe à verdade – *alétheia* (o não esquecido) – uma “oposição”, uma “contradição”, isto é, uma incompatibilidade com o esquecido, *léthe*. Não se trata de uma comparação entre o verdadeiro e o falso, ou com algum tipo de valoração como positivo e negativo. Na verdade, trata-se de dois aspectos de uma mesma realidade, duas faces, ou possibilidades, de uma mesma inspiração: o lembrado – *alétheia* – e o não lembrado – *léthe*. Em outras palavras, a verdade – *alétheia*; e o esquecido – *léthe*.

O *ánax* concentrava em si todo o lembrado, todo o não esquecido. A soberania da *alétheia* encontrava-se nele personificada. Ele era o rei, o senhor de justiça, o que conhece a ordem do mundo, o que tem a *palavra verdade* inspirada pelos deuses. Enfim, todo o saber identificado com o que seria naquela época o sentido de *arkhé*.

Vale ainda observar que o sentido de *palavra verdadeira* ou *Alétheia*, na Grécia clássica, poderia ser entendido a partir de três dimensões principais. Marilena Chaui esclarecedoramente as apresenta<sup>353</sup>.

Uma dessas dimensões atribui à *palavra verdade* o sentido de *palavra eficaz*, isto é, a palavra que se transforma em ação, uma *potência de realização*. Este sentido, entendo, estaria mais vinculado àquela que era pronunciada pelo antigo xamã - a palavra que estimula reações no corpo ou no espírito -; a palavra que provoca ânimo ou desânimo, que é dirigida para fortalecer ou enfraquecer.

Outro sentido da *palavra verdadeira* seria o que Chaui descreve como o de *fazer acontecer o que é dito*. Como descreve a autora, é a palavra prática (não teórica). Seria como uma palavra de comando, de ordem; aquela que, ao ser pronunciada, teria o poder de desencadear ações.

Por fim, conclui Marilena Chaui, o terceiro sentido da *palavra verdadeira* estaria mais relacionado a três potências, a três divindades.

---

<sup>353</sup> CHAUI (2002) 43.

Seriam elas, *Díke*, *Pístis* e *Peithó*, respectivamente, a *justiça*, a *confiança* e a *fidelidade* e, finalmente, a *doce ou suave persuasão*. São assim, *três deusas ligadas à verdade e à luz*<sup>354</sup>. Com esse esclarecimento, vê-se que, no mundo micênico, a *palavra do Soberano*, do rei, era a palavra de justiça, de equilíbrio, de harmonia.

Nesse panorama, o justo é o que é pronunciado pelo rei; a justiça faz parte de sua soberania. A palavra do rei, portanto, é sempre verdadeira. Ele não se equivoca, no máximo não consegue recordar. “*Quando o rei esquece a justiça, quando comete uma falta ritual, automaticamente a comunidade se vê coberta de calamidade, fome, esterilidade das mulheres e dos rebanhos: o mundo fica entregue à desordem... A justiça está ligada, entretanto, a determinadas formas de mântica. O rei leva à mão o cetro, prova e instrumento da autoridade: em virtude desse bastão, emite decretos, julgamentos, que são como oráculos*”<sup>355</sup>.

Neste sentido, a palavra *logos*, que vai ser tão fundamental e decisiva quando do surgimento da *polis*, pois será seu mais importante instrumento de poder e soberania; a palavra *logos* que se transformará no antídoto para a solução de conflitos de interesses entre os cidadãos e em instrumento que cada um poderá dispor para apresentar seu entendimento acerca da rota através da qual deva ser conduzida a nave do Estado; enfim, a palavra *logos*, que emergirá na democrática *polis* grega como *phármakon* na busca da harmonia social, não fazia parte do modelo de convivência próprio do mundo micênico.

Para os micênicos, todo o saber, toda a memória, toda a verdade estava depositada no rei, e a esse conjunto de informações só se tinha acesso por meio da *palavra do Soberano*. Os valores, as referências, os símbolos da sociedade eram aqueles apresentados pelo rei. Era o *ánax* o senhor e

---

<sup>354</sup> *Ib.*

<sup>355</sup> DETIENNE (1988) 29.

detentor daquilo que os gregos viriam a entender por *arkhé*. Era o soberano, portanto, o senhor do saber: o saber originário, o saber primeiro, o saber das tradições, o saber que garantia a estabilidade para a proteção e perpetuação da vida de todos.

Bem diferente do saber que há de surgir na *polis* grega. Um saber que já não vai ser entendido como propriedade exclusiva de quem quer que seja, de qualquer nobre ou soberano. Na *polis* grega, a *arkhé* residirá no centro da *ágora*. É nela que os cidadãos haverão de trocar ideias, conflitar pensamentos, confrontar razões na busca do melhor caminho, da opção mais equilibrada, da solução mais sensata, do antídoto mais apropriado para manter o equilíbrio do cosmos humano, ou trazê-lo de volta, em eventuais situações de desarmonia na sociedade. Enfim, na *polis* democrática grega será na *ágora* que os cidadãos, os iguais, encontrarão a *arkhé* <sup>356</sup>.

Com advento da escrita alfabética, a invenção da moeda, a criação da *polis*, o surgimento da filosofia, que vão agir no universo da democracia grega, a *palavra verdade*, antes exclusiva do *ánax*, há de habitar outro ambiente. Dito de outra forma, a *palavra* haverá de adquirir novo *status*.

Contudo, antes desse momento, antes que o poder da *palavra* como vacina contra governos despóticos, antitirania; antes de sua força ser percebida, conhecida, e sua soberania ser absorvida por um número maior de pessoas; enfim, antes que a *palavra* faça nascer o cidadão e funde a *ágora*, há fatos históricos que merecem ser destacados para um bom entendimento da evolução desse processo e dos acontecimentos acerca de episódios que antecederam ao advento do período clássico grego.

É com esse objetivo que, a seguir, abordo um instante que, na

---

<sup>356</sup> Este sentido de discussão, de debate na *ágora* entre iguais, já tem referência em Hesíodo, quando ele diz que a disputa, o conflito, a concorrência, a presença de *Eris*, enfim, só pode ocorrer entre iguais: “*El vecino envidia al vecino, que se apresura a la fortuna, pues ésta es provechosa Eris para los mortales; el ceramista está celoso del ceramista, el artista del artista, el pobre envidia al pobre y el aedo al aedo.*” HESÍODO, *Trabajos y Días*, 24-7.

história da formação do povo grego, e na perspectiva em que desenvolvo o presente trabalho, julgo importante destacar. Trata-se de um rico período de tempo na construção do pensamento e da cultura grega clássica, que, pelos episódios nele vividos, representa um passo de transição, a meu entender, fundamental para a compreensão dos trilhos que haveria de percorrer a *palavra* entendida como veículo da verdade.

Isso começa com a chegada dos dóricos ao Peloponeso, vindos do sudoeste da Macedônia, a partir do século XII a. C., o que vai desencadear profundíssimas transformações no cotidiano dos que por séculos habitavam aquela região.

É que os dóricos haveriam de abalar o poderio micênico, enfraquecendo-o até a sua ruína total. Com a chegada deles, toda organização palaciana dos aqueus é dissolvida; toda sua estrutura de poder é desmantelada, destruindo-se, assim, também, sua poderosa organização econômica. Tudo isso com efeitos profundos e determinantes em seu modelo social<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> Acerca do final do domínio micênico, outras hipóteses têm sido levantadas, além da motivada pela invasão dórica, em função de novas investigações arqueológicas. Estas vão desde possíveis catástrofes naturais até à eclosão de crises internas: “*Se ha recurrido también a sismos y cambios climatológicos. Algunos intentan fechar la erupción de Santorín en un momento más tardío y dibujar el mapa de los sismos a partir de este epicentro. Las poblaciones que huyesen de sus lugares de origen y que se negasen a volver habrían tomado parte en el movimiento de los Pueblos del mar... Las dificultades surgidas en los imperios orientales habrían agotado ciertos mercados; o bien, el sistema palacial, llegado a un punto de excesiva rigidez, habría provocado descontentos, pudiendo haber ocurrido ambas cosas a un tiempo. Las revueltas, propagadas de palacio en palacio, habrían sido seguidas por vastos movimientos de población*”. – **RUZÉ-AMOURETTI** (2000) 46. Não é aqui o lugar de discutir os detalhes de cada hipótese, que muitos dizem, até, não serem excludentes. A possibilidade do fim do reino micênico ter ocorrido em razão da invasão dórica é argumentada, até mesmo, com base em uma questão tecnológica que marcaria o fim da Idade do Bronze. É que, durante o período micênico, as armas – as pontas das lanças, os escudos, os elmos... – eram feitas de bronze, uma mistura de cobre com estanho. Os dóricos, que vieram do norte, segundo os historiadores, da região do Cáucaso, já dispunham da tecnologia do ferro. “*Durante la Edad Micénica, hombres de los dominios hititas, a unos 1.200 kilómetros al este de Grecia, habían descubierto métodos para fundir minerales de hierro y obtener éste en cantidades suficientes para fabricar armas... Las espadas de hierro podían atravesar fácilmente los escudos de bronce... Hacia*

Com o esfacelamento daquela homogênea estrutura que dava sustentação ao modelo de sociedade micênica, sucumbiria também a cultura do poder soberano do rei. Seria o fim do domínio do *ánax* sobre o mundo político, econômico, social e religioso do lugar. Em síntese, seria o fim do próprio *ánax* e de seu importante papel naquele modelo de sociedade.

Na realidade que se dissolvia, as referências acerca dos *saberes* antes concentrados na palavra do rei também seriam esfaceladas. A chegada dos dóricos haveria de provocar profundas mudanças na cultura e no comportamento dos povos, trazendo consigo uma nova realidade, uma nova dimensão para o universo da *palavra verdade*, que agora haveria de trilhar outros caminhos.

### **Caminhos da palavra na Grécia Arcaica**

Entender alguns aspectos ou características do fenômeno que se procedeu após a invasão dos dóricos nas regiões antes ocupadas pelos aqueus reveste-se de luminosa importância para uma compreensão mais apurada sobre fatores que contribuíram para o despertar do que conhecemos como cultura grega clássica.

Cultura que será reconhecida, ao longo dos séculos e pelas outras civilizações, não apenas por sua originalidade e autenticidade, mas também pela importância do modelo de investigação filosófica que revelou ao mundo e pelo tipo de sociedade que criou e desenvolveu, cujo ponto mais alto de produção de pensamento e de organização social que no presente

---

*el 1100 a.C., el secreto de las armas de hierro había llegado a los dorios, aunque no a los griegos micénicos. El resultado de todo de ello fue que las bandas guerreras dorias con armas de hierro derrotaron a quienes luchaban con armas de bronce, y sus correrías se extendieron cada vez más al sur; atravesaron el estrecho de Corinto por un punto angosto y invadieron el Peloponeso hacia el 1100 a.C.” - ASIMOV (2011) 27.*



trabalho investigamos ocorrerá na fase aqui já descrita como o período transcorrido entre Homero e Sócrates.

A chegada dos dóricos no mundo aqueu vai fazer surgir um momento novo na história dos povos, que os pesquisadores costumam nomear como *Período Oscuro*: “*Se ha denominado tradicionalmente Edad Oscura al periodo que transcurre entre el final del mundo micénico en el siglo XII a.C. y el inicio de la época arcaica en el siglo VIII a.C.*”<sup>358</sup>.

Um maior aprofundamento do que sucedeu naquele período, e suas consequências na formação do modelo mental do homem grego será apresentado de forma mais detalhada no item seguinte. O que proponho mostrar, no presente, é uma espécie de divisão didática do chamado *Período Oscuro*, em dois momentos. Isso, enfatizo, apenas para tornar mais claro o entendimento daquilo que, desse período, pode-se identificar como aspectos que melhor explicitam o trajeto da palavra na consolidação da cultura grega.

O primeiro momento, como é consensual entre os pesquisadores, dar-se-ia nos instantes iniciais e imediatamente subsequentes à chegada dos dóricos. Nessa fase, os povos remanescentes ainda haveriam de conviver com aspectos da tradicional cultura micênica, que os orientava havia várias gerações, só que agora fundidos com traços daquela nova realidade que se instalava.

O segundo momento acontecia quando aquelas populações já viam com distância, como algo remoto, a cultura micênica. Seria, assim, esse segundo momento após a chegada dos dóricos, um período na história daqueles povos no qual gerações já se haviam sucedido e as memórias do mundo micênico, que sobreviviam por meio da oralidade, já se misturavam, incorporavam-se às lendas e mitos daqueles povos – e assim eram relatadas. Acerca deste assunto, observam Ruzé e Amouretti: “*El culto de los héroes,*

---

<sup>358</sup> ESPELOSÍN (2011) 37.

*personajes de alta cuna y convertidos en intermediarios entre los dioses y los hombres y a los que se vincularán las grandes familias (véase genealogía al final del capítulo), tiene su origen en la época micénica”<sup>359</sup>.*

Muitos episódios do período micênico, portanto, eram narrados como mitos, chegando uns a ser agregados a antigas narrativas, algumas delas bastante anteriores ao próprio período da realeza micênica. É que a distância temporal, num mundo sem registro material, físico, já fazia todos os velhos relatos habitarem um mesmo tempo no passado.

Esse segundo momento, conforme aqui apresento, será de rica e fundamental importância. Trata-se de uma fase em que, podemos dizer, a realidade micênica já se mostra tão distante e tão antiga que, praticamente, só sobrevive na memória do povo por meio do canto dos aedos.

E serão justamente os aedos, os poetas caminantes, que haverão de construir a memória daquele povo, cantando e contando os feitos de seus antepassados, nos quais misturarão relatos, lendas e mitos; fazendo-os, em breve, ser reconhecidos como os primeiros educadores da Grécia.

E, para melhor transmitir suas mensagens, seu cantos, mas sem perder o essencial de cada relato, os aedos haverão de misturar histórias e mitos em fantásticos, ricos e eficazes enredos.

Essa fase culminará e há de se encerrar em um outro instante, outro momento, que se dará com o advento da escrita alfabética. A partir daí, os pródigos, abundantes e diversificados relatos cantados pelos aedos haverão de ser compilados por aquele que será conhecido como o primeiro educador da Grécia: Homero, o mais destacado dos aedos, o grande e mais famoso poeta da Hélade.

Claro que estas fronteiras, esta abstrata divisão dentro do momento que se segue à dominação dórica que apresento, cumprem apenas um

---

<sup>359</sup> RUZÉ-AMOURETTI (2000) 47.

objetivo didático, para melhor apresentação do que dele se pode identificar como aspectos que contribuíram para a consolidação do mundo grego.

Entretanto, o que quero chamar atenção com essa divisão que apresentei, é que será nele, nesse obscuro tempo – destacadamente no momento que caracteriza o que classifiquei como segunda fase – que se desenvolverá toda uma cultura, um processo de conhecimento e reconhecimento entre os habitantes da Hélade, e que findará fazendo emergir daquele povo um fenômeno histórico dos mais significativos na cronologia do pensamento grego e na história dos modelos de pensamento produzidos naquela região e mesmo no mundo. Refiro-me ao chamado período da importante e conhecida *educação homérica*: “*Los temas de los poemas más importantes son, sobre todo, guerras y otras aventuras de los héroes que habían vivido hacía mucho tiempo, en la época de las generaciones anteriores a la guerra troyana, durante ella e inmediatamente después*”<sup>360</sup>.

Este sim, há de se revestir de riquíssimas características e peculiaridades históricas e culturais que darão margem a incontáveis formas e perspectivas de análise, com consequentes interpretações sobre sua vasta quantidade de representações, significados e formas, bem como as divisões destas.

Será, portanto, a partir dos dóricos, que o povo daquela região haverá de iniciar o despertar para uma identidade própria. Uma identidade alicerçada nas características particulares – geográficas, atmosféricas, culturais – daquela região, e que findará forjando um modelo próprio de concepção da existência.

Um modelo de percepção do mundo voltado e alicerçado no atendimento das necessidades de sobrevivência típicas daquele povo,

---

<sup>360</sup> **BARAHONA** (2006) 77.

segundo suas próprias circunstâncias, e que resultará, à luz dos textos de Homero, em uma cultura totalmente diferente.

Neste sentido, escreve Vernant: “Assim como o mundo dos poemas homéricos não é o dos reis micênicos, cujas proezas o aedo, com uma defasagem de quatro séculos, pretende evocar, o universo religioso de Homero não é o dos tempos passados”<sup>361</sup>.

Serão, pois, aspectos dessa realidade que florescia, consequência do que significou o domínio dórico sobre o antigo mundo aqueu, que impuseram outros tipos de necessidades de sobrevivência, e o emergir de um novo modelo mental naqueles povos, com seus particulares desdobramentos na vida em comunidade.

E aqui destaco, sobretudo à luz do objeto do presente trabalho, que, com o fim da realeza micênica, que detinha a soberania da *palavra verdade*, haverá de se iniciar uma espécie de esfacelamento das funções antes concentradas na soberania do rei, também e sobretudo no que se refere ao conhecimento da tradição, do saber ancestral, enfim, à *arkhé*, que lhe era soberanamente imputada.

Este tema será mais detalhadamente abordado à continuação. Encerro este item destacando que seriam as realidades trazidas pelo instante de tempo agora enfatizado que haveriam de forjar um novo momento, com novas necessidades, novas formas de entendimento, novos pontos de referência, e até mesmo uma linguagem nova, própria, exclusiva, e que juntos haverão de produzir uma inédita espécie de convivência entre os povos da região.

Será, enfim, o nascer verdadeiro do povo grego, do homem, da cultura grega. Com seus símbolos, normas, ritos e referências compartilhados, na busca de uma vida equilibrada e harmônica, como só o

---

<sup>361</sup> VERNANT (2010) 39.

grego haveria de produzir.

### **Período Obscuro**

O mundo micênico, como já visto, era caracterizado por um tipo de organização no qual toda a realidade econômica, social e religiosa, ou seja, todo o modelo cultural, gravitava em torno da realeza palaciana. O rei mantinha sob absoluto e rigoroso controle a vida das comunidades, em seus múltiplos aspectos. Era o rei quem administrava a produção, distribuía riquezas – terras, sementes e alimentos nos tempos difíceis – e orientava a vida cotidiana, anunciando os períodos de festas e de culto aos deuses, bem como proclamava convocações de trabalhadores para eventuais guerras contra inimigos do reino.

Por todas essas razões, o rei era, para o povo, o senhor máximo, do qual todos eram devedores, figura em que todos depositavam a segurança de seu dia a dia e, às vezes, a garantia da própria sobrevivência nas horas de dificuldade, como em uma eventual intempérie. O rei era o senhor da justiça. Era quem detinha o saber, o que guardava conhecimento do divino, o que pronunciava as palavras mágicas, o que sabia e dizia a verdade. Em síntese, o que detinha a *arkhé*.

O mundo micênico constituía, portanto, esse amplo e intrincado modelo de existência simbolizado na figura do *ánax*, em quem estava depositada toda a soberania econômica, social, religiosa, em suma, o princípio motor, a verdade daquela cultura.

É todo esse edifício, toda essa estrutura, toda essa organização social que há gerações mantinha-se sustentada por aquele modelo cultural, que é sucedida pelos dóricos.

As consequências desse acontecimento, dessa desorganização, dessa

dissolução do modelo micênico serão de importância fundamentalmente decisiva na história da formação do povo e da consciência gregos. Profundas mudanças ocorrerão na estrutura de vida e no modelo social dos povos daquela região, que pouco a pouco se vão distanciando do que havia sido o modelo anterior, que passa a se mostrar um mundo cada vez mais perdido no passado. É quando uma nova mentalidade, uma nova forma de existir, desenvolve-se entre eles.

Isto se dá, sobretudo, porque não só as bases materiais do modelo anterior, mas também as imaterias, são atingidas e findam por ruir, dissolvendo-se e afetando toda aquela estrutura e tradição cultural. A cidade mais importante, onde estava simbolizado e estabelecido o principal centro de poder, Micenas, é vencida: “*Los dorios se establecieron como gobernantes permanentes en el sur y el este del Peloponeso. Esparta y los viejos dominios de Agamenón cayeron en sus manos. Micenas y Tirinto fueron incendiadas y quedaron reducidas, en épocas posteriores, a oscuras aldeas. Esto selló el fin de la Edad Micénica*”<sup>362</sup>.

Tamanha é a alteração que esse instante de tempo desencadeará que, alguns séculos depois, Hesíodo haverá de marcar essa fase como um dos períodos de *mudança de eras*, segundo a classificação da evolução dos tempos que ele apresenta em sua obra *O Trabalho e os Dias*<sup>363</sup>.

Toda a organização é, pois, desmantelada. Toda estrutura de comunicação e de relações comerciais com outros povos, construídas ao longo de séculos, é rompida, esfacela-se. Findam-se relações comerciais que iam desde a parte oriental do Mediterrâneo, incluindo a costa da Síria, de onde se abriram caminho para comercializar não apenas com a Mesopotâmia, o Egito, a Palestina, mas também com as ocupações em Creta e em Chipre.

---

<sup>362</sup> ASIMOV (2011) 28.

<sup>363</sup> HESÍODO, *Trabajos y Días*, 156,160.

Com esse rompimento das relações comerciais que se iniciaram desde quando os micênicos sucederam aos minoicos, séculos antes, interrompe-se todo um movimento e se destrói toda uma estrutura, o que, por fim, acabaria por formar as bases de uma realidade totalmente diferente e que torna a anterior irrecuperável. Os habitantes daquelas regiões entram numa fase de isolamento.

Sem as relações que mantinham no período anterior, são levados a voltarem-se para si, para suas realidades mais próximas; para a busca de mecanismos e alternativas que lhes garantam a sobrevivência pessoal, de suas famílias, de suas comunidades.

Nesse mesmo contexto de fim do sistema palaciano, desaparece a figura do *ánax*, bem como todo universo de personagens sociais que desempenhavam funções administrativas naquela organização. Entre estes, destaco aqui o desaparecimento, junto com o mundo micênico, do escriba, que tão importante papel desempenhou naquela sociedade, registrando, para controle do rei, como visto, as movimentações de mercadorias, produtos, animais e pessoas no reino: “*O Linear B era uma escrita de copistas, inventada e usada exclusivamente para manter registros... os escribas do Linear B eram funcionários palacianos*”<sup>364</sup>.

Com o desaparecimento do escriba, portanto, a própria escritura, o *linear B*, desaparece. Esta, que fora desenvolvida pelos micênicos para os registros comerciais com base na experiência dos escribas cretenses, que desempenharam semelhante função ao longo do período minoico, deixa de ser praticada e some definitivamente. Sua utilização como forma de registro se extingue para sempre, e, com ela, a escrita: “*El período que va desde, aproximadamente, el 1150 hasta el 750 es fundamental, porque en él se definen los parámetros en los que se moverá el mundo griego hasta el siglo*

---

<sup>364</sup> CARTLEDGE (2009) 14.

IV. *Por desgracia, tras la destrucción de los palacios micénicos, se abandonó la arquitectura en piedra y se perdió el uso de la escritura*”<sup>365</sup>.

Somente alguns séculos mais tarde é que os gregos desenvolveriam outra escrita. Mas agora com características totalmente diferentes e baseada nas formas de registro de outra cultura: a dos fenícios. A nova escrita grega terá forma, finalidades e utilizações mais amplas e diversas. “*A escrita utilizada para transcrever os poemas homéricos transmitidos oralmente não foi o Linear B, uma escrita tão mal adaptada para transcrever o grego que os símbolos escritos foram complementados por ideogramas explicativos, ou símbolos de figuras. Em vez disso, usou-se um alfabeto tomado por empréstimo aos semitas fenícios do atual Líbano, brilhantemente adaptado para poder representar completamente todos os sons gregos, inclusive as vogais*”<sup>366</sup>.

Se todo um universo de variadas heranças culturais ia se fechando para aquele povo, se todo um conjunto de referências, cujas origens já se perdera no tempo, não mais atendia às necessidades que surgiram com a nova realidade, se os próprios símbolos e mitos que lhes serviam de guia começavam a sofrer transformações, por outro lado um novo momento, um novo modelo – no qual aproveitar-se-ão experiências do passado, mas adaptadas às novas realidades – começa a surgir.

Ao tempo em que o legado da cultura patriarcal micênica se dissolvera, ao tempo em que todo aquele modelo econômico, social e religioso palaciano não mais existia, novas formas de organizações comunitárias floresciam.

De fato, as transformações iniciadas com a derrocada do mundo micênico haveriam de trazer consequências bem maiores que a mudança de um modelo político, econômico ou social. É que, no decorrer do tempo e

---

<sup>365</sup> RUZÉ-AMOURETTI (2000) 49.

<sup>366</sup> CARTLEDGE (2009) 14.



com o passar das gerações, naquele período de isolamento, as mudanças que se sucederam trariam repercussões de uma magnitude e profundidade que alterariam o próprio *universo espiritual* das populações daquela região, bem como suas *atitudes psicológicas* diante do mundo que as cercava, o que se reflete em suas vidas pessoais e na existência como um todo.

Já totalmente desvinculados do modelo anterior, os gregos começaram a viver sem a referência de um soberano senhor da *palavra verdade* em quem identificassem a garantia de proteção, para lhes propiciar a sobrevivência em momentos de dificuldade e garantir a defesa contra eventuais agressores.

Neste sentido, o estendido período de isolamento vivido por aqueles povos, acompanhado das necessidades que se lhes apareciam e das dificuldades que tinham de superar, conduziu-os a desenvolver originais pensamentos, entendimentos e caminhos para vencer suas necessidades de subsistência, bem como formas próprias e eficazes de organização social: “*La situación de diáspora general impulsaba a muchas gentes a buscar lugares de protección y refugio que ya no podían ofrecerles los sistemas defensivos de los reinos micénicos. Grupos dispersos de población debían comenzar a organizar su vida de nuevo sin la protección que representaban los palacios y sin la guía de toda la estructura burocrática*”<sup>367</sup>.

Por uma questão até mesmo de sobrevivência, individual e coletiva, esses povos começaram a buscar as referências naturais, simbólicas, visíveis e invisíveis, palpáveis e não palpáveis dentro da realidade que os cercava; procurando identificar, aliados a conhecimentos da tradição que lhes sobreviveram, sinais que permitissem compreender melhor os mistérios da vida real que os circundava e do mundo divino que os influenciava. E, ao final, encontrar um sentido para a existência em que estavam inseridos.

---

<sup>367</sup> ESPELOSÍN (2011) 40.

É que, dispersos, isolados e percebendo-se imersos em uma outra realidade, aqueles povos, já cientes da enorme e invencível distância que os separava do mundo do rei divino, do soberano do saber, do mestre da *palavra verdade*, hão de começar a abrir-se para si próprios. E nesse universo, nessa atmosfera, nesse tempo chamado *Período Obscuro*, haverão aqueles povos de, à sua maneira, procurar a *luz*.

E assim o farão num lento, diversificado e rico percurso, na busca de entendimentos e construção de significados para o mundo que os rodeia. E nessa trilha, sentindo, observando e percebendo, por gerações, tudo o mais que faz parte de suas existências: o universo que os cerca e a realidade em que vivem, as sensações que os invadem e tudo que lhes ocorre, que interfere em suas existências.

É, finalmente, nesse exercício de aprendizado natural e incessante – e, naquelas circunstâncias, de certa forma necessário – que vão percebendo o também natural e incessante, mas imprevisível, manifestar-se das forças do universo, das potências indomáveis da vida, que de uma ou outra forma os afetam. Enfim, vão sentindo o movimento, as transformações e manifestações naturais que interferem em seus dias e repercutem em suas vidas e que, em períodos anteriores, entenderam como desígnio dos deuses.

Mas agora fortaleciam-se visões brotadas das experiências de sua própria realidade, embora somadas a velhas formas de percepção, à memória de antigos relatos e tradições, mitos e narrativas sobre mundos já perdidos, quando deuses, soberanos e homens compartiam a mesma mesa.

Será nessa nova trilha, nessa experiência real em simbiose com outras lembranças, que construirão seu próprio e vasto universo de sentidos e símbolos. O universo dos mitos gregos. *“La existencia de los griegos se hallaba profundamente impregnada de religiosidad: divindades protegían su casa, sus actividades profesionales, a su familia y a los grupos sociales o políticos de que se formase parte... Los mitos dan cuenta de estos*

*enriquecimientos. Dioses y héroes los constituyen para responder a las necesidades de los hombres: encarnan las fuerzas de la naturaleza y presiden y cooperan en todos los actos decisivos de la existencia del individuo o de la comunidad*<sup>368</sup>.

Esta será uma fase importantíssima do chamado *Período Oscuro*. Eu diria tratar-se do início de seu segundo momento, conforme a divisão há pouco proposta. É um período em que aqueles povos se sentirão seguros para abrir-se a novos mundos, desenvolver maiores relações econômicas, buscar novos produtos, novos parceiros, novas possibilidades de troca, ampliando sua capacidade de produção, e estimular a descoberta de novas rotas e alternativas comerciais, até mesmo retomando os contatos pelo mar.

Nessa realidade, ao saírem pouco a pouco do isolamento, iniciando contato com outros povos, alguns distantes, hão de perceber e identificar aspectos de um passado comum; histórias semelhantes, lendas semelhantes e semelhantes formas de construir seus mecanismos de sobrevivência fundadas em referências compartilhadas. E um dos fatores que mais se destacaram para o sentido de unidade daquele povo, ao lado do culto a divindades semelhantes, foi a existência de uma língua comum: *“Si bien los griegos, aun desde los tiempos más antiguos, reconocían la existencia de tribus separadas, también comprendían que había un parentesco entre todas las que hablaban una misma lengua. La lengua siempre es importante, pues los grupos de personas, por diferentes que sean en algunos aspectos, pueden comunicarse entre sí mientras hablen una lengua común... En suma, comparten una herencia similar y sienten un parentesco natural*<sup>369</sup>.

Com diferentes prioridades decorrentes de distintas necessidades e motivadas por aspectos peculiares, como diferenças de solo, clima ou posições geográficas, mas com variações não tão significativas no que se

---

<sup>368</sup> RUZÉ-AMOURETTI (2000) 102.

<sup>369</sup> ASIMOV (2011) 22.

refere aos princípios que adotaram, os gregos começam a enxergar sua identidade.

Esse é um processo que há de correr lentamente ao longo dos três ou quatro séculos que se seguem à chegada dos dóricos, durante os quais a população, após um período inicial de redução, volta a crescer. E, assim também, a economia da região.

Será nesse universo, mas também, e ainda, na trilha que o haveria de gerar, que se há de encontrar, digamos, o “embrião” de uma das mais importantes invenções daquele povo: a *polis* grega. Uma forma de organização social sem precedentes na história da humanidade, cujo lento processo evolutivo haverá de culminar, bem mais adiante, na *polis* ateniense, em um modelo social caracterizado pelo princípio de igualdade de expressão, em que o destaque maior será a *soberania da palavra*, em que todos os cidadãos terão a possibilidade de se manifestar, como principal fonte poder e decisão.

O processo evolutivo que produzirá a *polis*, as cidades-Estado gregas, proceder-se-á com estágios de desenvolvimento diferentes no mundo grego. Os percursos seguidos pelas comunidades nas várias regiões trilharão ricos e diversificados caminhos, até a evolução da *polis* atingir o momento mágico de sua história, que se dará no curso do século V a.C., na cidade de Atenas. Tamanho seria o esplendor do ambiente vivido em Atenas, naquele momento sob o poder da palavra, que este instante de tempo ficará conhecido como o *Século de Ouro de Atenas* e também, pelas motivações que, no decorrer do presente trabalho restarão esclarecidas, como *Século de Péricles*.

Na *polis* democrática de Péricles, onde a todo cidadão pode ser concedida a *palavra*, será ela, a *palavra*, o *phármakon* para a conquista do equilíbrio social; o mais poderoso antídoto contra a ameaça de convulsão ou desarmonia na comunidade, o mais poderoso instrumento capaz conduzir o

princípio ativo da justiça entre os homens.

Esse significado da palavra como *phármakon* para a cidade-Estado remete-nos ao poder de cura da palavra mágica, usada em rituais religiosos, como já visto, ou à força da *palavra verdade* quando pronunciada pelos antigos reis de justiça, ou reis divinos, ou *ánax*, da antiga tradição micênica.

Embora se trate de realidades diferentes, bem como de situações e simbologias distintas, o que se destaca em comum é a preponderância da palavra, sua força, seu poder, tanto na *polis*, quanto nas situações anteriores. A esse respeito, Vernant escreve: “*O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: Peithó, a força da persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos ‘ditos’ do rei quando pronunciados soberanamente a themis; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente*”<sup>370</sup>.

De fato, trata-se de situações bem distintas, mas que têm em comum a força da *palavra*: antes, no modelo societário micênico, a palavra que se apresentava como verdade para todos era a *palavra do Soberano*, daquele que representava o poder; em breve, na *polis* grega, é a palavra que é soberana, e o poder inclinar-se-á para aquele que a possuir e dela puder e souber fazer melhor uso.

Será nessa trilha que, em um instante seguinte a esse, surgirá outro momento para a palavra, quando há de se tornar uma *realidade autônoma*, e ser retórica e racionalmente elaborada pela sofística e pela filosofia.

A passagem do *mundo da palavra do Soberano* para o *mundo da*

---

<sup>370</sup> VERNANT (2010) 54.

*soberania da palavra*, todavia, não se dá repentina nem suavemente. Muitos fatores, aspectos e acontecimentos intercalam-se entre esses dois ricos e extremos momentos da palavra.

Um grande acontecimento, que também marca o fim do *Período Obscuro* e acendeu uma luz que aos poucos se tornara cada vez mais forte – clareando até tornar transparente os modelos de existência, as formas de perceber o mundo e de contemplação da vida que haveriam de emergir na mente de representantes da cultura que se firmava – foi o desenvolvimento da escrita alfabética. “*Parece que hacia mediados del siglo VIII los griegos recuperaron el uso de la escritura: las ‘letras fenicias’ fueron adoptadas y adaptadas. Todo permite pensar que el préstamo se debió a comerciantes griegos que frecuentaban con asiduidad a sus colegas fenicios*”<sup>371</sup>.

Esse fato ocorreu quando o povo já desfrutava de todo um conjunto comum de concepções e interpretações da vida que compunham seu universo mítico, serviam-lhes de guia e asseguravam-lhes uma identidade. Conjunto acomodado em um amplo leque de símbolos e referências, apesar de estes serem dispersos, intrincados e com interpretações não poucas vezes conflitantes.

As imensas transformações que o desenvolvimento da escrita haveria de trazer para o universo da palavra, a partir da diversificação de seu uso, até a ampliação de suas funções e sentidos, serão de uma magnitude tal que vão alterar não só aspectos do que aqui tenho expressado como suas variações decorrentes do sentido de *soberania*, mas hão de atingir outras dimensões, interferindo até mesmo nos próprios mecanismos de reflexão e no modelo mental do homem.

As consequências do desenvolvimento da escrita alfabética no mundo grego, na perspectiva do que importa ao presente trabalho, foram em

---

<sup>371</sup> RUZÉ-AMOURETTI (2000) 51.

boa parte abordadas no item *Oralidade e escritura* do presente trabalho, onde mais detalhadamente dedico-me às implicações no sentido da palavra no período clássico grego com o advento da passagem da oralidade para a escritura. Também a este tema retornarei quando do capítulo intitulado *Homero e Hesíodo*. No momento, apenas quero reiterar a importância do desenvolvimento da escrita alfabética na Hélade, acontecimento que haveria de marcar definitivamente a assinatura das construções mentais daquele povo, como cultura e referência para tudo o mais que a história reservaria para o futuro não só do povo grego, mas de toda a humanidade.

### **A fragmentação da soberania**

A queda do mundo micênico leva consigo os traços marcantes de seu sistema e traz, conseqüentemente, o fim de sua cultura. E isso, é claro, diz respeito tanto aos aspectos, digamos, “físicos”, quanto aos “espirituais” da sociedade. Esta “divisão”, entretanto, não fazia parte da forma de percepção do povo micênico, para o qual tudo tinha a mesma origem, a mesma referência e estava sob o conhecimento e domínio da mesma entidade – o rei, o *ánax*.

Uma das primeiras grandes transformações ocorridas naquele modelo societário após o domínio dórico foi, exatamente, o fim do *ánax*. Este fato, por si só, já desencadeou mudanças fundamentais na estrutura da sociedade que havia séculos ali se construía e se firmara. “*El final de la civilización micénica, en conclusión, interrumpió la vigorosa actividad comercial que sus ciudades habían emprendido por prácticamente todo el Mediterráneo, aunque dejaba un camino abierto, que los fenicios y los griegos de generaciones posteriores retomarían siguiendo en lo esencial las*

*pautas que aquéllas marcaron*”<sup>372</sup>.

Entretanto, mais que isso, haveria de gerar consequências que findariam determinando o fim de toda uma cultura e o emergir de outra. Essa nova realidade iria, até mesmo, provocar alterações no próprio modelo mental daquele povo, que se veria impelido, natural e necessariamente, a buscar novos instrumentos de referência e novos padrões de convivência; enfim, novas formas de se relacionar com o entorno onde existiam.

O esfacelamento do mundo micênico trouxe consigo a destruição da estrutura que o mantinha e a fragmentação, em formas desordenadas, dos papéis e funções das personagens que o compunham.

Com o desaparecimento do *ánax* e o fim do poder soberano que acomodava a unidade do reino, os instantes seguintes ao desmoronamento da antiga estrutura vão se caracterizar também pelo desencadear de uma série de conflitos, disputas e divisões. Tudo isso fruto da perda da referência e unidade antes depositada na figura do *ánax*, que agora já não existia.

Esta realidade há de se estender por um longo período, durante o qual grandes mudanças haverão de ocorrer no modelo social daquele povo, com disputas entre famílias, grupos e aldeias, na luta por terras, poder, e sobretudo, pela própria sobrevivência. As ruínas de muitos palácios seriam, um pouco mais adiante, usadas pelo povo para erguer templos para adoração aos seus deuses.

O desaparecimento do *ánax*, que unificava as várias partes de que se compunha o reino, há de gerar um período de desordem, desequilíbrio e fluxos migratórios entre os povos daquela região. “*Esta situación generalizada de inestabilidad fue aprovechada por poblaciones marginales al mundo micénico que intentaron aprovechar el vacío de poder en*

---

<sup>372</sup> BARAHONA (2006) 71.



*determinadas regiones. Las conjuras internas, las traiciones y defecciones, fenómenos todos ellos corrientes en épocas de inseguridad y de crisis, comenzaron a ser frecuentes. Las consecuencias finales fueron campos sin cultivar por falta de protección, talleres vacíos y abandono de los lugares de asentamiento*<sup>373</sup>.

É desse período, desse ambiente, dessa realidade caótica, com sucessivos embates e lutas internas, que surgirá uma grande dispersão, nascida da desordem que se instalara. No espólio cultural dos antigos micênicos, as uniões que haveriam de ocorrer entre as comunidades fragmentadas, como melhor será analisado no item dedicado ao surgimento da *polis*, ocorrerão, na maioria dos casos, pelo compartilhamento de cultos comuns. Como observa Fustel de Coulanges, “*a ideia religiosa foi entre os antigos o sopro inspirador e organizador da sociedade*”<sup>374</sup>.

Nesse sentido, vale lembrar que boa parte das atividades religiosas daquela época dizia respeito ao culto a divindades que interferiam diretamente na sobrevivência dos povos, sobretudo as que representavam fenômenos ligados ao cultivo de alimentos, à produção agrícola, à plantação, à colheita, bem como à pecuária.

Considerando ser naquela época a agricultura *uma atividade essencialmente religiosa*, cabia aos que lidavam mais de perto com as questões da religião a orientação quanto ao anúncio da época para a limpeza da terra, para o plantio, bem como para os eventos em honra às divindades voltadas ao cultivo agrícola<sup>375</sup>.

---

<sup>373</sup> ESPELOSÍN (2011) 35.

<sup>374</sup> COULANGES (2009) 109.

<sup>375</sup> Em *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, obra escrita alguns poucos séculos após o momento histórico aqui abordado, mas que também compartilhava com esse a questão da agricultura como uma atividade religiosa, o autor chega até a apresentar o que podemos chamar de uma espécie de breve “calendário agrícola”. Nele, Hesíodo publica uma espécie de orientação ou de conselhos a seu irmão Perses quanto às melhores épocas para se cortar madeira, arar a terra, plantar, enfim, para o melhor desempenho das atividades agrícolas, em harmonia com as estações, com as variações climáticas e tudo o mais atribuído aos

É todo o desenrolar desse processo que há de iniciar a produção de um modelo de convivência que resultará em uma sociedade totalmente desvinculada da experiência micênica. Será o emergir de uma população de tipo gentílica, patriarcal, que teve como uma de suas primeiras e principais motivações de auto-organização, a autossustentação e a autodefesa, para assegurar-lhes minimamente uma sobrevivência e uma proteção contra eventuais investidas de outros povos.

Tratar-se-á, portanto, do emergir de um novo mundo onde já se converteram em mito as lembranças de um mundo organizado, equilibrado e seguro que lhes retratavam os relatos dos antigos reinos micênicos.

Com o desenvolvimento dessa nova sociedade gentílica, fundada em espécies de oligarquias agrárias, novas personagens surgem no espaço tanto administrativo quanto popular desse modelo. Alguns termos até haverão de subsistir, como *basileus*, que sobreviveu ao período anterior; mas o papel que ele representa na nova sociedade nada mais tem a ver com o do seu antecessor, que tinha o mesmo título no mundo micênico. Aqueles referiam-se a pessoas que atuavam como vassalos do *ánax*. Muitos até foram senhores de algumas terras. Mas, tal qual outros proprietários, tinham de contribuir com cotas de suas produções para o soberano<sup>376</sup>.

No caso da personagem que detinha tal título nessa nova sociedade pós-micênica, seu papel nada tinha a ver com o *basileus* anterior. Tratava-se agora da designação de uma espécie de categoria de pessoas que, em cada comunidade, se encontrava no topo da hierarquia social.

Não era, portanto, o rei, mas alguém que o substituía, pelo menos no que se refere à autoridade no que diz respeito à mais alta "concentração de

---

deuses. HESÍODO, *Trabajos y Días*, 382-617.

<sup>376</sup> A respeito do papel do *basileus* do período micênico, ver nota de rodapé nº 347.

*poder*”<sup>377</sup>. Não mais no sentido do antigo *ánax*, porém, também no depositário de toda a soberania. Esse modelo do passado jamais se instalaria novamente.

Pois bem, será nessa nova forma de organização societária que muitos haverão de situar o embrião da *polis*, – e como melhor será demonstrado à continuação – onde a *palavra verdade* há de ser “fragmentada” e distribuída, em sua função soberana, entre outros detentores do saber; outros representantes da *arkhé*.

Nesse novo momento, a *palavra verdade* já não mais estará, portanto, concentrada em uma só personagem, como fora antes, quando se identificava na figura do *ánax*.

E será nesse ambiente em transformação, com essa descentralização, essa fragmentação na soberania da palavra, que personagens estranhas hão de aparecer, a apresentar formas e caminhos para equilibrar o mundo em um, a princípio, diversificado e conflituoso choque de propostas, onde se misturam sentimentos e percepções distintas sobre religião, poder e outras potências e realidades de seus cotidianos.

Como se deu o processo, em toda sua amplitude, ainda não é fácil reconstituir, devido à ausência de documentação. Mas, conhecendo-se o período que lhe antecedeu e o mundo que lhe sucederá, é possível afirmar que foi nesse ambiente que surgiu um tipo de sabedoria própria entre os gregos. Esta, ainda que se apoiasse em referências religiosas de uma tradição antiga, estaria voltada para a realidade de seu tempo e as necessidades daquele povo.

Assim, das especulações do âmbito do poder político às reflexões sobre a ordem moral, passando pela relação com o divino, haveria de

---

<sup>377</sup> Acerca de diferenças entre o personagem do *basileus* micênico e o papel desenvolvido pelo personagem que tem esse mesmo nome no modelo social agrícola e pastoril que se desenvolve após o domínio dórico, ver VERNANT (2010).

emergir dali a primeira forma de saber genuinamente grego; suas primeiras construções mentais sobre um modelo de existência, e certamente os precursores do que Werner Jaeger vai definir como a “*trindade grega do poeta, do Homem de Estado e do sábio*”<sup>378</sup>.

Essas três destacadas personagens, e sobretudo o que elas representam, terão importância e participação decisivas e definitivas na sequência histórica da formação da cultura grega. Compartilhando cada um, com suas perspectivas próprias, aspectos da palavra soberana, outrora uma e agora fragmentada nesses três – digamos modelos de contemplação da existência, que a *trindade* representa – haverão de conduzir o povo grego por uma das mais ricas experiências da existência humana, tanto na formulação de seus pensamentos, concepções e ideias, quanto na tentativa de exercitá-las, de executá-las, de vivê-las.

O resultado dos conflitos, do equilíbrio, dos desencontros e da harmonia produzido pelas palavras proferidas pelos representantes destas três “fontes de verdade”, construiu não só a original e inigualável experiência cultural grega. Também edificou os pilares que sustentam o que conhecemos como civilização ocidental.

Esta civilização, que se estende até o presente momento, no longo período que muitos, seguindo a classificação de Hesíodo,<sup>379</sup> definem como

---

<sup>378</sup> **JAEGER** (2003) 17.

<sup>379</sup> Além do tema de sua *Teogonia*, que trata sobre a origem dos deuses, em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo ocupa-se de assuntos mais terrenos, como a necessidade do trabalho, a questão da justiça, regras de plantio, normas para conduzir a educação dos filhos e informações sobre as estações do ano. O aedo também narra a evolução histórica do homem no mundo, dividindo as eras em diversas idades, conforme a raça humana vai se afastando do convívio com os deuses e enfrentando maiores dificuldades em sua jornada terrena. Assim, num primeiro momento, os homens viviam “*sin males, sin arduo trabajo y sin dolorosas enfermedades*” (**HESÍODO**, *Trabajos y Días*, 91). Era a Idade de Ouro, em que os deuses criaram “*una raza áurea de hombres mortales*” (*Ib.*, 111), que existiram “*en época de Crono, cuando él reinaba sobre el Cielo*” (*Ib.*, 112-113). À Idade de Ouro seguiu-se a Idade de Prata, em que os homens viviam cem anos como crianças, envelheciam rapidamente e morriam: “*A continuación, una segunda raza mucho peor, de plata, crearon los que habitan las moradas olímpicas*” (*Ib.*, 128-129). Essa geração de

“Idade do Ferro”, e outros, com expressões mais recentes, como civilização greco-romana-judaico-cristã. Construída justamente sobre a base de dogmas, conceitos e princípios, manifestados por meio de *palavras*. E todas elas alicerçadas nas referências que, podemos dizer, têm sua origem nos modelos mentais e de concepção da existência representados por aquela *tríade grega*.

Nos capítulos seguintes serão apresentados os destacados aspectos do que representou a *palavra*, suas características e como era utilizada na transmissão das formas de concepção da vida dos homens – segundo seus modelos de existência – pelo que representam os componentes dessa tríade na história da formação da cultura grega.

Antes, porém, de abordarmos o sentido e significado da palavra na voz dos poetas, sobretudo no registro deixado por esses dois mais destacados aedos, Homero e Hesíodo, à Hélade, é fundamental atentar e analisar as consequências de um decisivo acontecimento ocorrido na história grega que haveria de alterar de maneira definitiva os rumos da palavra naquele mundo: o desenvolvimento da escrita.

Fato que, entre outros, plasmou o ambiente em que poetas como Homero e Hesíodo pudessem esforçar-se para tentar transportar para o papel o universo simbólico e inefável da linguagem mítica.

Trata-se de um acontecimento de capital importância, que haveria de selar o fim do *Período Obscuro*, acendendo uma luz que aos poucos se

---

homens passou a desobedecer aos deuses e, por isso, foi extinta. Em seu lugar, Zeus criou uma nova linhagem, na época que ficou conhecida como Idade do Bronze. Eram homens violentos, que lutavam entre si com armas de bronze. “*Sometidos por sus propias manos descendieron a la enmohecida morada del horrible Hades en el anonimato, pues, aunque eran brillantes, también les sorprendió la negra muerte y dejaron la brillante luz del sol*” (*Ib.*, 151-155). Em seguida, veio a Idade dos Heróis, quando Zeus criou uma raça melhor, a “*raza divina de héroes que se llaman semidioses, primera especie en la tierra sin límites*” (*Ib.*, 159-160). Por fim, surge a Idade do Ferro, que é o próprio tempo de Hesíodo. Tempo de fadiga, miséria e trabalho árduo: “*Pues ahora existe una raza de hierro; ni de día, ni de noche cesarán de estar agobiados por la fatiga y la miseria*” (*Ib.*, 176-178).

tornará cada vez mais forte, a clarear, até tornar transparentes, os modelos de existência, as formas de perceber o mundo e de contemplação da vida que emergirão na mente de representantes da cultura que se já firmava com uma identidade.

Por ora, entretanto, o que destaco é um fato, do ponto de vista objetivo, até muito simples: foi o surgimento da escrita alfabética que permitiu o registro literal de aspectos das formas de relação com a existência e do universo simbólico que guiava o pensamento, o modelo mental e o tipo de formação sobre a qual se sustentava a cultura grega nos últimos tempos do *Período Obscuro*, hoje contido na fase histórica do chamado período arcaico.

Ocorre que existe um universo de sentidos e significados que envolve esse momento, diretamente implicados à palavra – sua função, poder e forma de representação – cujos fatores e características são e ainda serão objeto de muitos estudos.

Em busca de resumir a dimensão do que aqui procuro chamar atenção, destaco a ideia fundamental: uma coisa é o universo simbólico de uma tradição construída ao longo do tempo por sucessivas gerações, a partir de variadas influências, cuja transmissão se dá pela chamada *oralidade primária*, ou seja, num ambiente de total ausência de conhecimento acerca de formas de registro escrito que auxiliem na transmissão de conhecimentos da tradição para ensinamento e educação.

Outra coisa é a tentativa de acomodar em desenhos que procuram representar sons – a escrita alfabética grega –, o sentido e a dimensão do pensamento. Isto é, o sentido daquele saber resgatado sempre da memória, que era transmitido pelos poetas, cada um à sua maneira e com suas palavras, construídas na oralidade primária – sem correspondentes escritos –, e que utilizava uma linguagem simbólica – os mitos –, e em cujo universo de relatos buscavam repassar valores, sentidos, preceitos, orientações para a

vida. Enfim, uma educação.

Assinalo, porém, que o conteúdo e a pedagogia que nos dois momentos foram transmitidos constituíram o que muitos chamam de *universo dos mitos gregos*. Essa expressão tem um sentido que possibilita inúmeras – eu diria infinitas – perspectivas de análise. Diante disso, no capítulo a seguir, e à luz do que interessa à presente tese, procuro, ao analisar a *palavra do Poeta*, clarear um pouco mais aspectos da *palavra phármakon* social nesse dois momentos, no conteúdo da pedagogia do inspirado aedo.

#### 4. A palavra do Poeta

##### O aedo

No capítulo anterior, intitulado *A palavra do Soberano*, foi abordado como, nas raízes da formação da cultura grega, o rei era o senhor das verdades, o soberano senhor da palavra justa, o adivinho, o sábio, o orientador, *senhor das estações* e detentor da *arkhé* divina. Representado na figura do *ánax*, esse senhor dominava a vida econômica, social, política e religiosa. Era o soberano da *palavra eficaz*.

Foi visto também como essa soberania começou a se fragmentar, até ser repartida entre outras personagens, com a derrocada daquele modelo micênico. Por fim, foi analisado como, no chamado *Período Obscuro*, fatores contribuíram para o surgimento de um novo modelo social. Com ele, novas figuras haveriam de interferir na construção e condução dos ritos, valores e estrutura daquela sociedade que se formava.

Dos fatores que, para os povos daquela região, contribuíram para a edificação e consolidação de uma identidade comum, destaca-se a questão do conjunto de suas crenças. E, nessa descoberta de um passado de referências compartilhadas, haverá de sobressair, na construção do que há de caracterizá-los como o povo heleno, a existência de um repertório de narrativas que, apesar de muitas vezes apresentarem variações, e em outros casos até versões diferentes, buscam dar conta de necessidades semelhantes, identificando os gregos em uma mesma realidade.

O conjunto de saberes, crenças e interpretações sobre os mais variados aspectos da existência que aquele povo há de elaborar – ou seleccionar – no decorrer do chamado *Período Obscuro*, seja reinterpretando antigos relatos, seja desenvolvendo outros, mais afetos à compreensão de fenômenos que lhes interferem mais de perto, há de se consubstanciar no



que será conhecido como a religião do período arcaico, ou universo dos mitos gregos.

Acerca dessa construção, Vernant observa que “*não é uniforme nem estritamente determinada; não tem nenhum caráter dogmático. Sem casta sacerdotal, sem clero especializado, sem Igreja, a religião grega não conhece livro sagrado no qual a verdade estivesse definitivamente depositada num texto... em versões suficientemente diversas e em variantes numerosas o bastante para deixar a cada um uma ampla margem de interpretação*”<sup>380</sup>.

Serão, portanto, particularidades históricas como essa que fomentarão a concepção, pelo povo heleno, de uma perspectiva própria de perceber o mundo e a relidade que o envolve. Compartilhando histórias, símbolos e referências comuns, haverá de criar uma consciência própria, um modelo de existência particular, que não há de ser cópia de nenhum outro, e que, ao final, resultar-lhe-á na autoafirmação como um povo único e original: o povo grego.

Acrescenta ainda Vernant, com relação à questão da formação da cultura grega, o papel e a importância dos mitos quando da consolidação de uma identidade própria aos povos da Hélade: “*É dentro desse quadro e sob essa forma que ganham corpo as crenças em relação aos deuses e que se produz, quanto à natureza, ao papel e às exigências deles, um consenso de opiniões suficientemente seguras. Rejeitar esse fundo de crenças comuns seria, da mesma maneira que deixar de falar grego e deixar de viver no modelo grego, deixar de ser si mesmo*”<sup>381</sup>.

É neste sentido que se coloca W. Jaeger ao falar de três dessas novas personagens sociais, que ele denomina de *A trindade grega*, e que seriam de fundamental importância na construção da cultura da Grécia, constituindo-

---

<sup>380</sup> VERNANT (2006) 13.

<sup>381</sup> *Ib.*, 14.

se, conforme procuro aqui apresentar, nos herdeiros do espólio da *palavra do Soberano*, que, fragmentada, por eles há de ser representada e manifestada, a saber: *O Poeta, o Homem de Estado e o Sábio*.

Nesse primeiro instante, o grande destaque é a figura do Poeta. É que, com a dispersão dos povos após o fim da unidade micênica e da proteção do *ánax*, seguido do isolamento das unidades populacionais no *Período Obscuro*, estas precisaram desenvolver alternativas de sobrevivência, fontes de conhecimento, observando e interagindo com suas realidades, o que findaria favorecendo a construção de concepções, símbolos e ritos que lhes transmitissem segurança e sentido à existência.

Claro que, ao longo desse processo histórico, houve heranças mais ou menos importantes de referências e saberes atribuídos à palavra soberana do rei, que sobreviveram entre os povos que viviam naquela região, através da transmissão de boca a boca, da oralidade. “*Hubo también continuidad en ciertos usos y creencias religiosas a juzgar por el mantenimiento de algunos cultos y por la presencia indudable de muchos de los dioses micénicos dentro del panteón olímpico griego. Hubo también cierta continuidad en las tradiciones épicas y legendarias, ya que la mayoría de los ciclos míticos aparecen asociados con los principales centros de poder del período micénico, como Micenas, Tebas o Yolcos*”<sup>382</sup>.

Muitas dessas histórias, da memória dos tempos do *ánax*, do senhor da *palavra verdade*, do soberano que tinha o saber do mundo dos deuses, que conhecia as estações, orientava as plantações e que fazia a justiça, enfim, muitas dos relatos dos tempos cujas memórias de histórias serviam de referências e saberes para aquele novo momento, eram contadas, pelos próprios pais aos filhos, pelas mães nos momentos de entretenimento das

---

<sup>382</sup> ESPELOSÍN (2011) 41.

crianças, nas conversas ao pé da fogueira ou ao final de refeições e nos contos antes de dormir.

Serviam, assim, como entretenimento, conhecimento, orientação e exemplo para as novas gerações, assumindo, em cada lugar, seus particularismos e versões, que tomavam sempre, ao mesmo tempo, um ar de verdade e fábula, mas que, embora contadas de formas diversas, mantinham um fundo comum, um princípio, um fio condutor: eram narrativas sobre tempos idos, tempos em que deuses e homens ainda conviviam, e se ocupavam, cada um em sua função, de preservar o bem comum, a sobrevivência de todos, o equilíbrio da comunidade<sup>383</sup>.

Nessa realidade cultural vai se destacando a figura do poeta – o aedo. Era ele que mais histórias dos tempos antigos conhecia de memória, e que melhor sabia transmitir, por prender a atenção do ouvinte e tornar mais rica e atrativa sua versão, fazendo uso de gestos, movimentos e melodias ao entoar suas narrativas.

As formas narrativas apresentadas pelos aedos eram diferentes, porém sempre falavam de um enredo comum sobre acontecimentos distantes entre deuses e deuses, entre deuses e homens, e, mais particularmente, entre deuses e uma figura que haverá de ocupar um destacado papel na pedagogia homérica: o herói: *“La importancia de los poemas homéricos trasciende su propia categoría literaria, dado que se presentan como depositarios de los contenidos culturales básicos de la civilización a la que pertenecían; contenidos que, oralmente divulgados, se reafirmaban y perpetuaban”*. E acrescenta o autor: *“Los valores propios de la areté (virtud o perfección), el papel de los héroes, la actitud ante el destino, la relación de los hombres con los dioses, la concepción de los*

---

<sup>383</sup> Uma antologia de textos que reúne uma tradição oral anterior, que guarda memória dos antigos mistérios da iniciação, em seus mitos, ritos e símbolos, representados pelos diversos deuses, encontra-se em COLLI (2008-2010).

*dioses mismos, todo lo considerado esencial para un heleno, según el modelo de las clases dirigentes, aparece codificado en los poemas, de los que con razón se ha dicho que representaron para los griegos algo así como la Biblia para los hebreos”<sup>384</sup>.*

Enfim, os aedos relatavam as guerras, conflitos, paixões, traições, disputas de poder, as inúmeras situações que envolviam deuses, homens e heróis. E, volto a ressaltar, por mais diferentes que fossem as formas como cada um representava sua narração, deixavam sempre a sabedoria que era comum às várias versões: a reflexão sobre comportamentos e atitudes que o homem deveria adotar, individual e socialmente, no que se refere aos ritos, costumes e valores de sua comunidade.

Com isso, os relatos dos aedos contribuíam para o fortalecimento de uma forma de existência e para a consolidação do modelo social daquele povo, marchando para a formação de sua unidade. Neste sentido, a palavra do aedo haverá de assumir um papel tão singularmente destacado na formação da cultura e identidade da Grécia, que haverá de transformar o poeta no principal impulsionador da pedagogia que virá a ser conhecida como a educação homérica.

Será, portanto, esse conjunto de relatos, de “preceitos” testados, vividos e respeitados, que será difundido e divulgado, por meio da oralidade, entre os membros daquele modelo societário, e que – acumulado por sucessivas gerações –, haverá de construir as bases do imenso e rico universo de representações simbólicas do mundo grego. E serão essas representações no século VIII a.C., com o surgimento da escrita alfabética, que Homero haverá de compilar em suas obras, o que o farão ser reconhecido como o primeiro educador grego.

---

<sup>384</sup> **BARAHONA** (2006) 79.

Com a escrita da *palavra do Poeta*, sua obra será tomada como base da educação e cultura gregas, a chamada pedagogia homérica, cujas características mais destacadas, à luz do objeto da presente investigação, serão mais adiante examinadas. Como sintetiza Jaeger, “*Homero, e com ele todos os grandes poetas da Grécia, deve ser considerado, não como simples objeto da história formal da literatura, mas como o primeiro e maior criador e modelador da humanidade grega*”<sup>385</sup>.

Mas em que consistiam esse relatos? Qual sua importância na formação da cultura grega? Enfim, o que era a *palavra do Poeta* e como ela se revelou como uma referência, um guia, um *phármakon* para aquele novo modelo social, substituindo, em grande parte, aspectos da palavra do antigo *soberano* e retomando um sentido de unidade para aquele povo, ainda que sob outro modelo e referências?

Bem, com o aparecimento do alfabeto e a transposição para a linguagem escrita dos relatos mítico-simbólicos, antes transmitidos exclusivamente pela oralidade, vai ocorrer uma profunda mutação no modelo mental do homem grego. Isso trará grandes consequências na maneira do homem de então compreender o mundo e conceber formas de melhor nele sobreviver. Isto é, no modo como o homem deve compartilhar a existência com seus semelhantes de forma ordenada neste cosmos corporativo que compõe a vida humana em comunidade, agora tendo os relatos homéricos como grande fonte de referência.

Como isso se processava em um mundo tão vasto? De que forma a educação oral era conduzida? Ocorre que a oralidade não trabalhava sozinha como recurso da pedagogia grega. Na verdade, ela dispunha também de ferramenta, método e técnica específicos. E estes, sim, eram os fatores, ou conjunto de fatores pedagógicos, no processo de ensino da

---

<sup>385</sup> JAEGER (2003) 62.

educação oral grega.

A educação pela *palavra do Poeta*, a exemplo das gerações antecedentes, da oralidade primária, continuava a ter como principal recurso a memória, ou Mnemósine, a deusa da memória, como eles entendiam. Ao lado desse recurso, a educação grega recorria à ferramenta por excelência de pedagogia dos povos antigos – a palavra pronunciada. As histórias dos heróis lendários, os relatos das aventuras mitológicas, que serviam de formação ao povo grego, eram contadas, ou melhor, cantadas por sucessivas gerações de aedos. Estes cantores-poetas que percorriam as cidades relatando em forma de poemas as histórias de heróis e deuses gregos.

Como eram transmitidos oralmente, como disse, tendo a memória como principal recurso, os relatos, evidentemente, eram recitados de maneiras distintas pelos diferentes poetas. Ao “cantar” uma história, o aedo não utilizava as mesmas palavras, isto é, não tratava de decorar a literalidade do poema, da história, mas de transmitir e ser fiel ao seu sentido. Havia, portanto, pontos em comum na atuação dos aedos: a mensagem, a reflexão que estimulava. O ensinamento que transmitia. Isto sim, é que era importante manter.

Cada aedo fazia o relato de uma forma particular, procurando captar a atenção dos ouvintes e tornando verossímil cada aventura heróica relatada. Até havia certa competição entre os aedos que disputavam fama e glória, esforçando-se por desenvolver a maneira mais atraente, clara e eficiente de apresentar seus relatos. *“El aedo recitaba la tradición; los oyentes la escuchaban, la repetían y, por recuerdo, la asimilaban. Pero el aedo no recitaba con eficacia si no representaba los hechos y los dichos de los héroes, apropiándoseles (o ‘pareciéndoseles’, en interminable desfile, si preferimos describir el proceso a la inversa). El aedo ahogaba su*

*personalidad en la recitación*”<sup>386</sup>.

Como visto, a memória continuava a ser o principal recurso utilizado pelos gregos do período que sucede à oralidade primária, para armazenar e dispor das informações necessárias à educação de seu povo. A palavra falada, por seu turno, permanecia como a ferramenta empregada para transmiti-las, repassá-las. E, a esses elementos, ainda falta acrescentar outros de fundamental importância em sua pedagogia, que podemos classificar como um método, com suas várias técnicas, que funcionavam como suporte didático ao processo de educação baseado na oralidade, e que também já tivemos a oportunidade de referenciá-los nos tópicos anteriores. Eram, a poesia - com seu ritmo - os epítetos e os provérbios.

A poesia surgiu na Grécia, não como uma forma de arte ou estética literária como vemos hoje, mas como forma de educar, de facilitar a transmissão de ensinamentos, como um elemento da pedagogia oral. Apresentada ritmicamente constituiu o mais eficiente meio a serviço da transmissão e da preservação dos conhecimentos dos antigos. E continuou sendo na Grécia, mesmo após o século VIII, ainda que os poemas homéricos já tivessem sido transpostos para a linguagem escrita<sup>387</sup>.

Servindo como canais pelos quais se manifestavam as musas, que cantavam a seus ouvidos, os poetas lançavam suas palavras em versos para toda a assistência. Seu desempenho durante o canto era fundamental para atrair a atenção dos espectadores, fazendo-os ouvir, ver e sentir seus relatos, isto é, fazendo os ouvintes envolverem-se, confundirem-se com a narrativa e, assim, assimilá-la: “*El recitador aplicando a las cuerdas los movimientos de sus manos, crea en otra parte del cuerpo un ritmo paralelo al movimiento de los órganos vocales... Pero el efecto más obvio no está pensado para el intérprete, sino para los oyentes, cuyos tímpanos quedan*

---

<sup>386</sup> HAVELOCK (2002) 155.

<sup>387</sup> Sobre a poesia e a filosofia na Grécia arcaica, ver FRÄNKEL (1993).

*sometidos al bombardeo simultáneo de dos conjuntos distintos de sonidos, organizados según un ritmo concordante: el lenguaje métrico y la melodía instrumental... Hay por último, otra parte del cuerpo y otro conjunto de reflejos físicos que también pueden moverse en paralelo con los órganos vocales: los pies y las piernas, en cuanto participan de la danza como movimiento organizado... Los movimientos se ajustan a un ritmo paralelo al de las palabras habladas, espaciándolas y puntuándolas, de modo que la recitación del coro se convierte en algo en que también toma parte el cuerpo, contribuyendo a la ‘interpretación’ del recital”<sup>388</sup>.*

No tópico a seguir, continuo explorando o terreno da educação na sociedade homérica. Entretanto, detenho-me mais especificamente em aspectos relacionados à contribuição pedagógica do poeta na formação do homem grego.

### **Função social da palavra do poeta**

Em sua magnífica obra intitulada *Paideia*, em que explora com riqueza e maestria a formação do povo grego, Jaeger começa com as seguintes palavras: *“Todo povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. Ela é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual”<sup>389</sup>*. Mas em que consiste a educação? Este, claro, é um tema que dá margem, como tem dado, não só a inúmeras páginas e debates, mas também a tomos, teses e tratados.

Aqui não pretendo discorrer sobre o que vem a ser educação; tampouco, obviamente, esgotar o tema. O que quero destacar é tão somente

---

<sup>388</sup> HAVELOCK (2002) 147.

<sup>389</sup> JAEGER (2003) 3.



como a educação tornou-se o primeiro veículo de identificação e autorreconhecimento do povo grego como unidade cultural. Nesta perspectiva, procuro demonstrar o importante, destacado e fundamental papel da palavra do aedo nesse processo.

Naquela região agrícolas e pastoris cujos povos por longo tempo – no chamado Período Obscuro – viveram isolados e voltados para si, para a própria sobrevivência, a palavra do aedo, que viajava por entre as comunidades levando e colhendo histórias, relatos, experiências, haveria de se tornar o contato deles com o mundo exterior, com a informação e, claro, com a formação.

Em muitas dessas comunidades o mundo conhecido era aquilo que os olhos alcançavam. E a mente, em boa parte voltada para o manejo diário do cultivo, do pastoreio, dos afazeres domésticos, enfim, para as necessidades imediatas da sobrevivência do corpo, pouco ou nenhum tempo tinha – pelo menos na imensa maioria dos povos – de se voltar para além do que era captado objetiva e diretamente pelos sentidos.

Por isso, o poeta transeunte, passageiro, viajante, que tantos mundos percorria, tantas realidades conhecia, tanta informação acumulava, e, portanto, tanta atenção prendia quando recitava seus relatos, tornara-se alguém cuja palavra era escutada não só como curiosidade ou entretenimento, mas como fonte de informação, de referências a um passado cujas histórias ainda ecoavam na memória dos mais antigos, de formação, e de verdades. Conforme assinala Emilio Lledó: “*La estructura de la vida humana se sustenta, en buena parte, sobre el pasado. Ser es ser memoria. Nuestro cuerpo, nuestra persona como sujeto personal y inconfundible, es lo que ha sido*”<sup>390</sup>.

Assim, o aedo trazia verdades de outros lugares, de outros tempos e

---

<sup>390</sup> In GARCÍA CASTILLO (2003) 138.

de outros mundos. Verdades de que a voz do poeta era apenas um canal, por onde Mnemósine a deusa da memória, mãe das musas, manifestava sua palavra sobre *tudo que foi, tudo que é e tudo que será*,<sup>391</sup> como há de destacar Hesíodo.

É nesta perspectiva que a *palavra do Poeta* há de ser sinônimo de educação, e que terá em Homero, conforme dirá Platão, o grande educador da Grécia. É a *palavra do Poeta* que haverá de dar unidade e sentido aos símbolos e referências daquele povo.

Em uma realidade na qual já não há a palavra de um soberano de todas as verdades, aquele que diz o que deve ser feito, que conhece a linguagem do mundo, será o poeta que, com seus relatos, seus cantos inspirados pelas musas, por meio da linguagem simbólica dos mitos, vai desvendar o sobrenatural e traduzir para os homens a ordem e os princípios do mundo.

Nesse novo momento, os poetas passam a adquirir parte da soberania esfacelada, antes concentrada no *ánax*. Destacadamente, no que concerne à religiosidade, convertendo-se assim em *especialistas do sagrado*. Mas como tudo, ou pelo menos tudo quanto interferia na vida dos homens, era sagrado, os poetas passam a serem reconhecidos como intérpretes do mundo, do divino, orientadores, educadores.

Sobre o papel que representa essa personagem, o poeta, nas culturas antigas, Mircea Eliade observa que nesse tipo de sociedade arcaica “*a cultura se constitui e se renova graças às experiências criadoras de alguns indivíduos. Mas como a cultura arcaica gravita em torno dos mitos, e como esses últimos são continuamente reinterpretados e aprofundados pelos especialistas do sagrado, a sociedade em seu conjunto é conduzida para os valores e as significações descobertas e veiculadas por esses poucos*

---

<sup>391</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 32, 38.

*indivíduos. Neste sentido, o mito ajuda o homem a ultrapassar os seus próprios limites e condicionamentos, e incita-o a elevar-se para ‘onde estão os maiores’*”<sup>392</sup>.

É nesse ambiente que a palavra do aedo passa a ser identificada como a verdade dos deuses, a palavra do mundo. E é manifestada por meio de linguagem própria, cheia de símbolos e significados que precisam ser desvendados para se entenderem as verdades externas; a *arkhé* dos deuses.

Pronunciada por inspiração divina, a *palavra do Poeta* é a palavra eficaz que tem a qualidade de uma potência religiosa, e é nesse sentido que ela vai cumprir sua função social naquele novo modelo.

Tal qual a palavra do antigo soberano, que de tudo sabia, e a todos orientava, a *palavra do Poeta*, na especificidade do que ela representa - o caráter religioso -, também caracterizará um aspecto da soberania: a verdade dos deuses. Ainda que o poeta não seja um soberano – como era o rei; tampouco considerado um íntimo das divindades, como muitos enxergavam o *ánax* –, sua palavra é capaz de trazer ao mundo dos homens a justiça do mundo divino; o *phármakon* dos deuses<sup>393</sup>. Tudo isso, por meio de uma inspiração que lhe pode conceder Mnemósine, após ser por ele invocada.

Assim, observa Pájaro: “A *pesar de esta relación del poeta con la divinidad, de saberse protegido por ella, éste no pretende pugnar en dignidad con el sacerdote o adivino*”<sup>394</sup>.

Diferente da *palavra do Soberano*, portanto, a *palavra do Poeta* não lhe pertence. O aedo é apenas um canal por onde, graças a Mnemósine, a verdade divina se manifesta. Assim, o poeta em si não é um soberano, mas sua palavra inspirada o é. Por isso, passa a ser entendida como a *palavra verdade*, uma palavra oracular, *phármakon* para muitos que a ela recorrem.

---

<sup>392</sup> ELIADE (2010) 129.

<sup>393</sup> Sobre a questão da justiça, na perspectiva do caráter jurídico e político, abordado pelos poetas gregos, ver GARCÍA CASTILLO (2006a).

<sup>394</sup> PÁJARO (2004) 15.

A *palavra do Poeta*, portanto, como bem esclarece M. Detienne, *escapa à temporalidade* formando um todo que se encontra fora dos limites das possibilidades humanas. “*Em nenhum momento a palavra do poeta busca a concordância dos ouvintes, o assentimento do grupo social; assim também é a palavra do rei de justiça, que se desenvolve com a majestade da palavra oracular; ela não visa estabelecer no tempo um destes encadeamentos de palavra que obtém sua força através da aprovação ou da contestação dos outros homens... não é a manifestação de uma vontade ou de um pensamento individual, nem a expressão de um agente, de um eu... ela é atributo, o privilégio de uma função social*”<sup>395</sup>.

A *palavra do Poeta* torna-se o *phármakon* para a instrução dos povos e a consolidação de uma cultura. É por meio da *palavra do Poeta* que a memória de uma tradição comum se revela e passa a se perpetuar; é a *palavra do Poeta* que traduz o mundo dos deuses e resgata os relatos de um tempo em que, entendiam aqueles povos, homens e deuses conviviam. É que, para muitos, o rei, o *ánax*, era um deus, ou, se não, ao menos um herói, que, assim, compartilhava da convivência com os deuses.

Herói, aliás, esse ente que convivia com os deuses, e cujos atributos foram tomados como referência, como base de uma educação para o grego, e que caracterizaria o modelo homérico.

Serão os poetas que, com suas palavras, como bem destaca Vernant, haverão de construir e conservar uma memória social para aquele povo, e assim, “*acima dos particularismos de cada cidade, fundamentam para o conjunto da Hélade uma cultura comum – especialmente no que concerne às representações religiosas, quer se trate dos deuses propriamente ditos, quer dos demônios dos heróis ou dos mortos... suas narrativas sobre os seres divinos adquiriram um valor quase canônico; funcionaram como*

---

<sup>395</sup> DETIENNE (1988) 36.

*modelos de referência para autores que vieram depois, assim como para o público que os ouviu ou leu”* <sup>396</sup>.

Nos itens a seguir, procuro apresentar como a *palavra do Poeta* se manifestou por meio da linguagem dos mitos, cheia de símbolos e amplos significados. Exploro inicialmente características gerais das linguagens simbólicas, procurando deter-me, sobretudo nos aspectos da linguagem simbólica dos mitos na oralidade primária, isto é, a oralidade em um período em que não existia a escrita. Na sequência, abordo a questão da linguagem simbólica do mito grego, seu sentido e função.

Claro que esta divisão de temas que apresento busca apenas atender a um aspecto metodológico à luz do encaminhamento que procuro desenvolver no presente trabalho. Nesse sentido, esses temas se intercalam e estarão sempre se comunicando entre si, pois aqui fazem parte de um todo – tema central deste tópico – que caracterizo como a *palavra do Poeta*.

### **A linguagem do aedo**

Há muitas maneiras de se transmitirem informações, conhecimentos, saberes. Há muitas formas de se dizer o que se quer, e, ao longo da história, o homem tem desenvolvido ricos e originais recursos comunicativos, de acordo com as necessidades e realidades culturais, históricas e geográficas próprias dos povos em cada tempo e lugar.

As linguagens, como instrumento de comunicação, são utilizadas para interpretar e representar realidades. Não se trata, nem nunca poderá se tratar, de uma cópia fiel de todo o universo que se nos apresenta por meio de nossos sentidos. Estes são limitados e incapazes de perceber o todo, ou

---

<sup>396</sup> VERNANT (2006) 16.

todas as nuances, de qualquer percepção, sobretudo as sensoriais.

Ao tentarmos transmitir algo por meio de uma linguagem, o que pretendemos fazer é buscar representar o mais fielmente possível o conjunto daquilo que percebemos e que pretendemos repassar.

Ressalto aqui que estou me referindo a um momento de transmissão de informações por meio de uma linguagem oral anterior ao desenvolvimento da escrita alfabética. Este destaque é fundamental, porque a linguagem oral anterior à escrita tem características peculiares, que não se encontram presentes no texto escrito para ser lido em voz alta, e assim transmitido oralmente, como os poemas de Homero.

Aqui me refiro a características da narrativa mítica grega genuinamente oral, sem nenhuma conexão com a escrita, conhecida como *oralidade primária*, e que, claro, tinha também sua particular forma de transmitir lições e ensinamentos sobre a vida.

Uma das principais características da oralidade primária era o fato de que o pensamento não se organizava por palavras, mas por imagens, e, por conta desse fator, o modelo mental humano pouco ou nada se assemelhava à forma de reflexão pós-escrita.

Ao utilizar o modelo da linguagem escrita para falar de um mundo com uma pedagogia oral mítico-simbólica própria, os escritos homéricos, portanto, constituíam-se, por sua forma de representação, numa grande mudança, numa profunda transformação. Na verdade, os textos de Homero e também de Hesíodo, responsáveis pelas primeiras obras da literatura produzidas não apenas na Grécia, mas em todo o mundo ocidental, não expressam nem traduzem a totalidade do universo mítico-cultural do mundo grego ainda vivido numa fase de pré-escrita.

As obras desses poetas representam, isso sim, uma tentativa de transferência, para a recém-nascida palavra escrita, de um conjunto de relatos mítico-simbólicos que fazia parte da tradição de um povo, isto é,

parte de um todo maior que era transmitido de geração a geração através da palavra falada e servia de referência na formação da identidade cultural daquele povo. Nesse sentido, Luc Ferry afirma que *“devemos manter na consciência que a ‘mitologia’ de forma alguma vem de determinado autor. Não há uma narrativa única, um texto canônico ou sagrado, comparável à Bíblia ou ao Corão, que se tenha religiosamente guardado ao fio dos séculos e que sirva como indiscutível referência. Pelo contrário, temos uma pluralidade de histórias que narradores, filósofos, poetas e mitógrafos (é como se chamam os que juntaram e redigiram, desde a Antiguidade, compilações de contos míticos) escreveram ao longo de 12 séculos (do VIII a.C. ao V d.C., grosso modo) – para não falar das múltiplas tradições orais das quais, por definição mesmo, sabemos pouquíssimo”*<sup>397</sup>.

Os poemas de Homero e Hesíodo não são apenas a simples transposição para sinais gráficos de aspectos de uma cultura oral, como se fora uma radiografia de um período histórico que lhes antecederam ou do qual foram testemunhas diretas, por nele terem vivido; período histórico esse que dispunha de um modelo mental próprio, com uma particular forma de entender o mundo e nele se compreender, como aqueles poetas procuraram ou tentaram relatar em suas obras.

Neste sentido, é importante ter clareza e consciência sobre um fato hoje até óbvio: o que conhecemos através de Homero e Hesíodo não é exatamente a totalidade cultural do mundo ágrafo grego. O universo de histórias, lendas e mitos que pairava sobre a diversidade do mundo grego era, com toda certeza, bem maior do que aquele a que temos acesso através das obras atribuídas a esses poetas. E claro, não podemos saber exatamente o critério utilizado por Homero e Hesíodo – ou por quem esses nomes representam – na seleção do conjunto de elementos, informações e

---

<sup>397</sup> FERRY (2009) 21.

concepções que seria contemplado em suas palavras escritas.

Os poemas de Homero e Hesíodo já representam uma interpretação, uma leitura que eles fazem deste mundo, ou seja, uma versão escrita de um mundo oral. Atentar para a dimensão do que isso significa é algo de grande importância. Porque não se trata, por exemplo, de uma transferência como o simples trasladar para o computador de um texto manuscrito como conhecemos, ou nem mesmo de transcrever para a máquina algo que está sendo ditado.

Não se tratou, portanto, de uma simples transposição de aspectos de uma tradição. Com Homero e Hesíodo já acontecerá uma grande transformação na tradição da oralidade mítico-simbólica grega: “*De uns 15 anos para cá, o dogma da natureza escrita da cultura grega vê-se seriamente ameaçado. Os trabalhos de E. A. Havelock, dando continuidade às investigações de M. Parry sobre a produção épica e sobre as marcas da oralidade, mostraram de maneira decisiva que a epopeia homérica já não podia ser considerada como a última ilhota de uma antiga cultura oral*”<sup>398</sup>.

Nas obras desses dois poetas, portanto, ainda veremos conservados aspectos de uma cultura ágrafa que antecederá suas produções escritas, mas neles o relato da tradição da cultura oral encontra-se apenas parcialmente contemplado. Na verdade, em Homero e Hesíodo a tradição que lhes antecede já estará de certa forma *transfigurada*. Isto é, apresentada por meio de outras figuras. Figuras fisicamente desenhadas: as palavras escritas.

E isso se torna muito claro de perceber quando nos damos conta de alguns aspectos até óbvios. Por exemplo, o fato de que a escrita grega na época de Homero e Hesíodo, sobretudo na época do primeiro, ainda estava nos seus primeiros passos na construção daquilo que seria seu vasto

---

<sup>398</sup> DETIENNE (1992) 48.



universo vocabular.

Assim, é legítimo afirmar que o grande esforço do poeta da *Ilíada* foi buscar acomodar o inefável mundo da milenar linguagem mítico-simbólica dentro de um ainda cambaleante caminhar nos passos da construção de sinais gráficos, que buscavam retratar sons por meio de uma limitada coleção de signos visuais: as letras que compunham o recém-desenvolvido alfabeto grego: “*Lengua y escritura son dos sistemas distintos de signos; la única razón de ser del segundo consiste en representar al primero*”<sup>399</sup>.

Quando digo que o que está contido nos poemas de Homero e de Hesíodo não representa a totalidade da tradição cultural do mundo oral, ou seja, da Grécia pré-arcaica, também estou levando em consideração essas questões de ordem prática.

Outro aspecto a destacar é que, diante da diversidade do povo grego que habitava aquele vasto território – de origens e influências distintas –, era também infinita a quantidade de relatos históricos, lendários ou míticos que pairavam sobre aquela cultura e que por ela fora transmitida oralmente, por sucessivas gerações.

Sob esta perspectiva, como já disse, o que primeiro fizeram Homero e Hesíodo foi uma espécie de seleção, onde definiram que aspectos daquela vasta tradição oral seriam contemplados e reproduzidos naquela nascente linguagem, a escrita.

É inegável que esse procedimento, em si, já representava uma grande transformação. A escrita narrativa e poética de Homero – ainda que desenvolvida com o fim de ser recitada em voz alta, com a utilização de recursos como a mímica e a música – quando transportada para o texto escrito já se constituía em uma leitura restritiva e subjetiva de uma realidade oral que a antecederia.

---

<sup>399</sup> SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, 45 in CALVET (2007) 17.

Sei que o que acabo de dizer dá margem a muitas páginas, capítulos ou tomos. Mas essas afirmações, como já disse, constituem apenas o registro de uma reflexão que, claro, merece um específico aprofundamento. Por ora, acerca do que Homero transpôs da linguagem oral para o texto escrito, e dentro do que importa ao objeto do presente trabalho, recordo Gaudner, citado por Guthrie, segundo o qual quem descreve seleciona, quem seleciona avalia e quem avalia critica<sup>400</sup>. Com Homero, ou com quem compilou os poemas que lhe foram atribuídos, não poderia ser humanamente diferente.

Buscando melhor esclarecer o que acabo de dizer, sublinharei a seguir algumas características desse período da *palavra falada*, destacando especificamente a função pedagógica do mito.

Reitero que estou me referindo a um período, uma fase da história na qual a palavra oral – que tinha como suportes básicos a voz, imagens e símbolos – era a principal forma de transmissão de conhecimento; o meio através do qual os mais antigos e mais experientes repassavam aos mais jovens as tradições, os conhecimentos acumulados na memória de gerações que eram importantes e necessários à facilitação da convivência ou mesmo da sobrevivência dos grupos.

Assim, busco agora deter-me um pouco em destacados aspectos que evidenciam como esses ensinamentos eram repassados sem o uso de sinais escritos, sem o sentido de *palavra conceito* de que hoje desfrutamos e que é tão presente, comum e mesmo indispensável à comunicação contemporânea.

A dimensão do que isso significa é de uma riqueza de linguagem que muitas vezes se configura complexa diante de nosso atual modelo mental, embora, na realidade, como procurarei demonstrar, seja muito mais simples.

Por que o atual modelo mental teria maior grau de complexidade se

---

<sup>400</sup> GUTHRIE (1995) 9.

comparado àquele existente na época da *oralidade primária*? Exatamente por ser formado por uma visão de mundo adquirida através de uma linguagem baseada em conteúdos teóricos, os quais transmitem preceitos, valores e sentidos, mediante abstrações chamadas conceitos. Estes, por sua vez, reproduzem-se por meio de sinais gráficos (palavras escritas), estabelecidos por força de convenções e formalidades. Esse mecanismo, sim, é complexo.

A linguagem simbólica da oralidade primitiva, com a palavra sonora, ao contrário revela-se mais simples, e mesmo mais rica, até por referenciar-se em fatos reais, do mundo natural.

Compreender os princípios de funcionamento da linguagem simbólica é uma tarefa muito menos difícil do que inicialmente possa aparentar, embora a muitos pareça o contrário, ao menos de início. E isso se dá devido aos condicionamentos impostos ao homem contemporâneo a partir do próprio processo de alfabetização. A esse respeito vale a observação de Aldous Huxley: “*Em um mundo onde a educação é transmitida principalmente através da palavra (conceitos), às pessoas de grande instrução torna-se quase impossível dar séria atenção a quaisquer outras coisas que não sejam palavras ou ideias*”<sup>401</sup>.

Assim, aos que desejem acessar os procedimentos da forma de linguagem simbólica da oralidade primitiva, basta iniciar um pequeno esforço no sentido de conceder uma maior liberdade à imaginação, esforçando-se por excluir limites culturais pré-estabelecidos.

Peter Gärdenfors, catedrático de ciência cognitiva da universidade sueca de Lund, observa: “*Una palabra hablada es un gesto sonoro que indica el mundo interior del emisor y su objetivo es que el receptor también dirija su atención hacia lo que señala la palabra*”. E acrescenta o autor:

---

<sup>401</sup> HUXLEY (1966) 48.

“Los símbolos no son representantes de sus objetos, sino vehículos para la concepción de objetos. Concebir una cosa o una situación no es lo mismo que ‘reaccionar ante ello’ abiertamente o darse cuenta de su presencia. Al hablar sobre cosas tenemos concepciones de ellas, no de las cosas en sí; y son las concepciones, no las cosas, lo que ‘significan’ directamente los símbolos”<sup>402</sup>.

Neste sentido, o mundo grego pré-alfabético foi capaz de ordenar uma vasta linguagem simbólica com características particularíssimas, que viria a compor o seu universo mítico, e que na *palavra do Poeta* era repassado e difundido, vindo a se tornar então o principal veículo de transmissão de ensinamento.

O universo mítico elaborado naquela ordem de existência haveria de cumprir, na *palavra do Poeta*, uma função social, sendo no mais das vezes relatado e cantado, buscando atender a um objetivo pedagógico.

Essas características próprias do mundo grego, no que se refere à linguagem simbólica por meio da palavra oral, só poderiam se tornar, como ressaltamos anteriormente, difíceis de ser plenamente captadas e entendidas pela mente do homem da era moderna. Principalmente pelos ocidentais, acostumados que estão ao padrão de reflexão racional que os leva, até involuntariamente, a limitar a amplitude de sua capacidade interpretativa e, conseqüentemente, a bloquear outras formas de percepção e compreensão que a mente humana é capaz de desenvolver<sup>403</sup>.

Algumas dessas formas, até de caráter bastante primitivo, foram muito usadas pelo homem em remotas épocas. Um exemplo são os instintos – afinal de contas, embora racionais, somos também animais. Mas o ser humano fez uso, ao longo de sua existência, de muitos outros componentes de sua estrutura sensorial, utilizando, por vezes, mais intensamente um

---

<sup>402</sup> GÄRDENFORS (2006) 188.

<sup>403</sup> Belíssimas reflexões sobre aspectos desse tema encontram-se em GIL (1959).

sentido que os outros, e, noutros momentos, fazendo diferentes combinações entre eles. A própria intuição, cabe lembrar, foi uma faculdade também bastante explorada pelo homem, no processo de conhecimento, na absorção de dados da realidade.

Enfim, durante milhares de anos, a espécie humana foi servida por muitas capacidades comunicativas em função das condições naturais intrínsecas aos seus ambientes e necessidades. Detienne comenta a respeito: *“No alvorecer de sua história, o ser humano teve a faculdade de pronunciar palavras que exprimiam, de forma direta, uma parte da substância dos objetos percebidos pelos sentidos. As coisas despertavam nele sons que se materializavam em raízes e engendravam os tipos fonéticos, a partir dos quais se constituiu o corpo da linguagem. O Gênesis voltava a ter razão: ‘Toda a Terra tinha apenas uma linguagem e um único falar’”*.

E continua o autor: *“A partir do momento em que a humanidade cessa de ‘ecoar’ o mundo, a doença insinua-se na linguagem, vítima das ilusões produzidas pelas palavras”*<sup>404</sup>.

Compreender a linguagem simbólica, portanto, é uma operação que pode ser considerada fácil, desde que – como já assinalamos – o interessado se desprenda um pouco dos abstratos limites de modelos culturais de reflexão, muitos dos quais cerceiam a liberdade de contemplação, a exemplo dos limites silogísticos.

Isso porque a palavra que transmite um símbolo extrapola as fronteiras de modelos racionais ao abarcar outros sentidos, aparentemente, mas só aparentemente, incompatíveis. Assim, por exemplo, o *símbolo* não pode ser objeto de uma definição racionalmente precisa, pois reúne em si não só os seus significados explícitos, mas também outros implícitos, que são percebidos ou acessados em função da relação que se tem com eles.

---

<sup>404</sup> DETIENNE (1992) 29.

Bem diferente disso é o *conceito*, que é restritivo, e por isso mesmo, descrito com palavras, justamente para delimitar sua abrangência.

Essas afirmativas encontram total sintonia nas seguintes observações de Campiglia: “*O símbolo traz em si, invariavelmente, a polaridade: a luz e a sombra; o bem e o mal... Um leão pode ser símbolo de força e coragem, também de orgulho e soberba. A cruz, para os cristãos, é símbolo da morte de Jesus e também, da redenção dos pecados e da vida eterna. A água pode dar vida, como a chuva que irriga o solo, ou tirá-la, em enchentes ou dilúvios... A interpretação deste ou daquele símbolo está sujeita a quem o interpreta, quando e em qual contexto. O objeto, no caso o símbolo, depende do observador... O significado atribuído ao símbolo poderá variar imensamente, sendo sempre maior que uma definição pontual*”<sup>405</sup>.

É pertinente, então, asseverar que a capacidade de se comunicar por meio de uma linguagem simbólica – apesar de, a princípio, parecer estranha se observada apenas pelas lentes do estrito cartesianismo lógico – é simples e, ao mesmo tempo, requer rica capacidade de compreensão e comunicação.

Isso porque o símbolo contempla extremos e, assim, ao mesmo tempo em que representa uma parte do todo, também abarca a totalidade do que representa. Mas vale sublinhar que o senso de percepção do todo, na linguagem mítico-simbólica, difere bastante da *ambição totalitária do procedimento do pensamento científico*<sup>406</sup>.

Por exemplo, o que a palavra *criança* procura representar pode ser expresso de variadas formas e caminhos na linguagem simbólica, como podemos citar no sentido da dependência característica dos que estão nessa fase da vida: alguém que não sabe andar; alguém que precisa de auxílio para se alimentar; alguém que não sabe falar etc.

Por outro lado, também se podem atribuir características semelhantes

---

<sup>405</sup> CAMPIGLIA (2004) 3.

<sup>406</sup> LÉVI-STRAUSS (2002) 40.

a estas a alguém que, por estar em idade bastante avançada, já começa a perder a consciência de suas ações na vida, o que seria o outro extremo.

Mas é justamente essa uma das características principais da linguagem simbólica, como vimos. Isto é, sua capacidade de conter sentidos específicos e, ao mesmo tempo, poder abarcar a totalidade do que representa incluída a de assimilar polaridades. Por isso é que o mito é multiforme e tem que ser interpretado no contexto em que é utilizado.

Em seu estado normal, os seres humanos, antes de falarem, antes de se expressarem conscientemente, pensam. O modelo mental que favorece ou permite a comunicação oral por meio da linguagem simbólica é aquele em que o indivíduo tem bastante desenvolvida a capacidade de pensar usando imagens, e não palavras. Como disse Gärdenfors, “*el arte de pensar en imágenes es mucho más antiguo en términos evolucionistas que la destreza de pensar en palabras*”,<sup>407</sup>.

Outro aspecto importante a destacar neste momento é que, no curso da oralidade primitiva, na qual as mensagens são transmitidas por meio de uma simbologia, numa realidade mental anterior à interferência da escrita, o sentido da palavra pronunciada em um relato é totalmente distinto da função ou do sentido da palavra conceitual a que corresponde o signo gráfico – a palavra escrita.

Desse modo, o sentido sensível do símbolo é inteiramente distinto da abstração formal da palavra, que busca representar um conceito. Vimos, no exemplo da palavra *criança*, que na linguagem simbólica, a depender das circunstâncias, pode ela representar tanto as características de alguém que está em seus primeiros instantes de vida, quanto alguém que se encontra nos últimos momentos de sua existência.

Comentando o tema, Granet assim o situa: “*A palavra, assim como*

---

<sup>407</sup> GÄRDENFORS (2006) 108.

*não corresponde a um conceito, também não é um simples signo. Não é um signo abstrato que só se torna vivo com a ajuda de artifícios gramaticais ou sintáticos. Em sua forma imutável de monossílabo, em seu aspecto neutro, ela preserva toda energia imperativa do ato de que é o correspondente vocal – de que é o emblema”* <sup>408</sup>.

Essa realidade impõe que, para se fazer uma abordagem correta do mito, imprescindível é saber interpretá-lo de acordo com as circunstâncias de tempo e lugar em que foi desenvolvido. Não se pode racionalizar o mito, ou procurar condicioná-lo nos limites de percepção do intelecto racional.

O modelo mental do homem que o concebeu como linguagem é anterior ao advento da razão silogística, bem como da capacidade de transmitir informações por meio de rabiscos abstratos que procuram desenhar sons - a escrita alfabética.

### **Sentido e função do mito na poesia grega**

Há pouco foi dito que as linguagens, como instrumentos de comunicação, são utilizadas para interpretar e representar realidades. Pois bem, a linguagem mítica, na palavra do aedo grego, por longo tempo atendeu a esse propósito. É que, durante um extenso período, antes do advento da ciência (no sentido moderno desse conceito), distintas leituras, com suas linguagens particulares, destacadamente simbólicas, foram desenvolvidas por povos em várias partes do mundo para representar a compreensão que se tinha da existência: a vida, os fenômenos da natureza, a relação desta com os homens, bem como a relação dos homens entre si, até as relações destes consigo mesmo.

---

<sup>408</sup> GRANET (2004) 35.



Desde tempos remotos, portanto, o homem tem lançado seu olhar sobre o mundo buscando compreendê-lo, procurando identificar e distinguir o que nele é circunstancial do que lhe é perene; o que está em sua essência do que lhe é contingente.

Mas esse exercício, essa eterna e incessante investigação em busca dos mistérios sobre a existência, não tem sido tarefa que ao longo da história tenha conseguido nos legar perspectivas unânimes ou pacíficas conclusões consensuais. Ao contrário, diversos, contraditórios e até inconciliáveis têm sido os caminhos seguidos e as interpretações produzidas diante das tantas formas de contemplação. E isso tem se dado tanto em relação à realidade que circunda o homem quanto ao seu próprio universo interior.

Mesmo assim, as investigações não param. Na verdade, nunca cessaram. Quem sabe por ser a curiosidade um elemento intrínseco à natureza humana, ou mesmo – e talvez principalmente – por sua necessidade de ordenar e procurar dar sentido ao multifacetado espaço físico e espiritual onde sua existência se desenvolve. O homem, sempre transformando seu entorno, nunca abandonou – quiçá nunca abandonará – suas buscas e reflexões.

Em sua multimilenar trajetória, o homem tem construído modelos explicativos da realidade em que está inserido e se debruçado de maneira sistemática sobre os diversos significados de sua forma de ser, sentir e conviver, criando sistemas de signos e de referências voltados, tanto para dar contornos significativos à sua dimensão individual, quanto para viabilizar uma sobrevivência em comum com outros, buscando, assim, meios de existência em comunidade.

No ocidente, os modelos mais antigos de que se tem registro, de busca de entendimento da existência, da origem do mundo e do papel reservado ao homem nesse universo, chegaram-nos sob a forma de uma linguagem rica em símbolos e significados a que chamamos mitos.

Acerca da importância da linguagem dos mitos, destacadamente no caso dos gregos, chega a dizer Luc Ferry: “*Está muito longe de ser, como frequentemente se acha nos dias de hoje, um apanhado de ‘contos e lendas’, uma série de pequenas histórias mais ou menos fantasmagóricas, com a exclusiva finalidade de distrair. Ao contrário de se limitar a uma simples diversão literária, ela verdadeiramente constitui o cerne da sabedoria antiga, a origem profunda daquilo que a grande tradição da filosofia grega logo a seguir desenvolveu sob uma forma conceitual, visando definir os parâmetros de uma vida bem-sucedida para nós, mortais*”<sup>409</sup>.

Esses modelos de linguagem, no que se refere aos mitos gregos na forma em que foram preservados e chegaram aos dias de hoje, foram consolidados em torno do momento de tempo na história da Grécia que há pouco aqui foi referido. Isto é, nos fins do chamado *Período Obscuro*, que vem a constituir o conhecido período arcaico, quando os povos daquela região, após todo o processo histórico que nas páginas anteriores analisamos, passa a se reconhecer como uma unidade, detentores de uma identidade própria: os gregos.

Nesse sentido, os registros que se têm mostram que a civilização grega antiga, utilizando esse tipo de linguagem dos mitos, produziu modelos de explicação da existência espantosamente originais.

Os modelos dos mitos gregos são reconhecidos como um dos mais característicos símbolos de sua cultura. Sendo mesmo, pode-se dizer, o ponto de partida da construção do que seria a identidade cultural da chamada civilização grega, destacando-se ainda como um de seus principais legados, ao lado da filosofia<sup>410</sup>.

As linguagens, como já dito, buscam representar realidades. E a linguagem mítica por muito tempo, em diversas civilizações, atendeu a esse

---

<sup>409</sup> FERRY (2009) 11.

<sup>410</sup> Sobre o tema, ver GADAMER (1997).

propósito. Muito diferente, portanto, e longe do sentido inculto com que se popularizaram nos dias atuais, de expressões como mito ou mitologia. Muitos ainda, equivocadamente, as percebem associadas a um tipo antigo de literatura fantástica, lendas, espécie de contos de fadas, ou antigas ficções. Os mitos não constituem nenhum tipo de literatura. Aliás, o surgimento da literatura é muitíssimo posterior à existência dos relatos míticos.

Os mitos constituem, na verdade, um saber; melhor dizendo, uma forma de dizer, uma linguagem acerca de um saber. Um saber profundo que objetivava guiar, orientar os mortais, enquanto tais, por uma trilha em suas vidas, capaz de lhes propiciar uma existência bem-sucedida. *“El mito es, pues, la historia de lo acontecido in illo tempore, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. ‘Decir’ un mito consiste en proclamar lo que acaeció ab origine. Una vez ‘dicho’, es decir, ‘revelado’, el mito pasa a ser verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta”*<sup>411</sup>.

Os relatos mitológicos gregos eram, em sua maioria, histórias do que eles chamavam divindades. Estas simbolizavam potências, forças da natureza, captadas pelos sentidos, como o mar, os ventos, ou o calor; ou apenas percebidas, como os sentimentos - amor e ódio, por exemplo.

As narrativas míticas abordavam as formas como essas forças se manifestavam, a relação entre elas, os efeitos do seu poder sobre os homens, com suas consequências trágicas ou felizes. Tais forças eram superiores, inatingíveis, eternas e, portanto, imortais. Sobre elas os humanos não tinham nenhum controle. E à sua mercê viviam os homens, simples mortais, sempre sujeitos aos efeitos da presença ou ausência de uma ou mais delas, a que chamavam divindades.

A elas, portanto, deviam os humanos, no mínimo, um enorme

---

<sup>411</sup> ELIADE (2009) 72.

respeito. Conhecê-las, compreender suas características, saber com elas lidar, era então a melhor forma de buscar uma existência plena, uma vida bem-sucedida.

Era o milenar conhecimento da vivência, das relações e das experiências com os indomáveis poderes da natureza – fossem eles percebidos pelos sentidos humanos, como a força dos mares, ou tivessem a forma de sentimentos, como o ódio – que compunha os conjuntos de narrativas míticas, apresentadas a cada geração como forma de ensinamento sobre a vida.

Com diferenças e particularidades próprias de cada cultura, o modelo mitológico vigorou durante séculos, em várias partes do planeta, como forma simbólica de interpretação dos fenômenos naturais, acontecimentos, sentimentos – tudo, enfim, sobre o que o homem não tinha controle, e que serviam de referência como fonte de conhecimento e saber sobre a vida.

Era com essa percepção e alimentado por um conjunto de relatos colhidos em suas andanças por aquele território, que o poeta apresentava seu canto. Nele descrevia como as forças divinas operaram para, a partir da desordem absoluta, do império do caos, produzir o equilíbrio hierárquico das forças do mundo.

É certo que a originalidade do conjunto de relatos que descreviam a relação entre as potências do universo, os deuses, tinha influência de todo um sincretismo milenar. Esse que, desde as mais antigas civilizações, vão se formando a partir da observação da natureza e seus ciclos.

A linguagem dos mitos é uma linguagem monárquica. Fala de uma *arkhé* única – ou da *arkhé* de uma única fonte. Procura estabelecer um sentido à ordem do mundo, por meio de uma hierarquização entre as forças que deram origem ao universo e as que hoje detêm a soberania sobre ele. E era esse conjunto de potências formado pelas forças que originaram o mundo e pelas que então o presidiam, que os gregos aceitavam como

divindades. Eram os deuses.

Um dos primeiros povos cujos registros desses ciclos chegaram até nós foram os sumérios, por volta de 4000 a.C. Conforme esclarece Campbell, foram os sumérios “*os primeiros a descobrir o movimento dos planetas devido às constelações fixas; eles perceberam que os planetas se movem numa trajetória matematicamente previsível. Esses movimentos padronizados os levaram a conceber a ideia de uma ordem cósmica: um ciclo universal escrito em escala ampliada, por assim dizer, no céu. A Lua nasce, fica cheia e mingua. O Sol nasce e se põe todos os dias. O inverno leva à primavera, ao verão e assim por diante. A ideia de um grande ciclo que sempre se repete surpreendeu os observadores dos céus como uma revelação muito mais magnífica e superior do que a dos poderes vegetal e animal, e a cujas leis tudo se sujeitava. Foi precisamente a revelação de um processo universal, um poder impessoal, implacável... é um processo absolutamente impessoal e matematicamente mensurável, com o qual as regras da civilização devem entrar em acordo*”<sup>412</sup>.

Esta percepção universal e atemporal, portanto, constituiu o princípio básico da mitologia das primeiras civilizações do mundo. E assim, do oriente ao ocidente da Terra, das tribos africanas às civilizações da América pré-colombiana, povos distintos e distantes no tempo e no espaço desenvolveram seus relatos míticos por meio dos quais se identificavam e transmitiam ensinamentos ao longo de imemoráveis gerações, repassando sentidos e significados para a conservação das tradições culturais específicas de cada povo.

Em razão disso, os conteúdos simbólicos dos fabulosos relatos míticos – ainda que alguns, por questões didáticas, tenham lugares e, às vezes, até datas definidas – estão fora do tempo. Muitos desses relatos têm

---

<sup>412</sup> CAMPBELL (2008) 62.

origem desconhecida, perdida, mas continuaram reproduzidos de geração a geração, fazendo seus ouvintes escutar e refletir sobre seus conteúdos, pois suas leituras e ressonâncias eram permanentes e atemporais.

A diversidade de relatos míticos, que, em sua maioria, nascidos da observação de um equilíbrio na ordem do mundo, constatado na repetição dos ciclos naturais, manifesta-se de inúmeras formas ao sabor das circunstâncias históricas e mesmo geográficas das diversas civilizações, em cada tempo e lugar. Neste sentido, o universo dos mitos gregos, seguramente, também sofreu influência de outras construções mitológicas. E isso se deu, decerto, desde os povos babilônicos, do Egito, da Palestina e, sobretudo, mais recentemente, do período minoico, de Creta.

Apesar dessa herança histórica, o conjunto de relatos reproduzidos nas palavras dos poetas gregos revelou-se de uma originalidade e prodigalidade espantosas. Apenas para citar um exemplo que entendo bastante significativo, eles foram capazes de produzir uma teia de relatos que procurava dar sentido à construção e ao equilíbrio do universo, que tinha influência e contemplava harmonicamente fontes culturais de referências míticas distintas e até antagônicas.

Nos relatos gregos se encontram, equilibrada e originalmente contemplados, tanto a influência de ordens que veneram divindades masculinas, como os arianos, criadores de gado, e que povoaram a Europa, e os semitas, criadores de ovelhas e cabras das regiões desérticas da Síria e da Arábia, por um lado; quanto, por outro, ordens diretamente opostas, de povos ligados ao cultivo e à produção agrícola, e, portanto, adoradores da grande Deusa-mãe. A mãe Terra, deusa da fertilidade e da agricultura.

A cultura cretense dos povos minoicos tinha grande influência dessa segunda ordem. Sobre esse aspecto, diz Jesús Mosterín; *“La cultura kretense minoica era una cultura en cierto modo feminista y próxima al matriarcado, en contraste con el patriarcado y el machismo posteriores de*

*los griegos clásicos. En general, los pueblos pastores, guerreros e nómades suelen exaltar al macho y al patriarca, mientras que los agricultores antiguos tendían a apreciar la fecundidad por encima de todo... En la religión kretense los dioses más importantes son diosas, sobre todo la gran Diosa-Madre, diosa de la tierra y de la fecundidad*<sup>413</sup>.

Os relatos mitológicos gregos identificavam em Gaia a divindade mãe, a terra de onde tudo emana. Gaia é a deusa primordial de quem nascerão os rios, as florestas, as montanhas, os animais e também os homens. Gaia, a divindade que aparece saída de Caos, que Hesíodo coloca na primeira linha de sua cosmogonia, e que nem mesmo ele sabe explicar como surgiu, mas que está cronologicamente na origem do mundo e há de parir outros tantos deuses <sup>414</sup>.

Mas se Gaia é a mãe do mundo, de sua descendência há de surgir aquele que assumirá a soberania dos deuses, dando ordem ao mundo nascido dela: Zeus. Filho de Cronos, o tempo, e de uma titânide, Zeus será o soberano do universo, o que dará equilíbrio ao mundo, o responsável pela harmonia entre as forças que governam a existência. Neste sentido, o mito contempla a importância fundamental das duas potências.

E isso se dá como observa Vernant, na medida em que o mito grego cumpre uma função de *“estabelecer uma distinção 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 a sua ordenação atual. O mito constitui-se nessa distância; torna-o o próprio objeto de sua narração, descrevendo, por meio da série das gerações divinas, os avatares da soberanité, o momento em que uma supremacia, esta definitiva, põe termo à*

---

<sup>413</sup> MOSTERÍN (1985) 177.

<sup>414</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 117-119.

*elaboração dramática da dynasteia*”<sup>415</sup>.

Ao contemplar de forma harmoniosa, em um mesmo universo de relatos, essas duas vertentes históricas, culturais (a princípio antagônicas de gênero na veneração de divindades originárias), o pensamento mítico grego apresenta, já em seu nascedouro, uma característica que há de estar presente em vários outros momentos do pensamento e da construção de modelos de existência do povo da Hélade. Qual seja a palavra que busca a harmonia, a convivência equilibrada entre opostos, a isonomia entre diferentes.

É nesse contexto que os poetas apresentavam um universo de relatos míticos extraordinariamente sistematizados e capazes de apontar ou sugerir caminhos a perguntas tão difíceis que até hoje perseguem a humanidade, a exemplo de: Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?

Os relatos míticos funcionavam como uma forma de educação, mas eram também veículos por meio dos quais os gregos procuravam explicar desde a origem do universo até as motivações de suas atitudes pessoais mais íntimas. *“La función de los mitos es servir de portadores de conocimiento común. Proporcionan un método excelente para conservar el conocimiento de los demás tan costosamente adquirido. Los mitos, las sagas y los cuentos de hadas han sido importantes portadores de cultura. También han contenido buena parte del conocimiento acumulado por una sociedad”*<sup>416</sup>.

Sobre esse mesmo sentido da função do mito, mas a partir da perspectiva específica do mito grego, Mircea Eliade esclarece: *“O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer já foi feito, e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado do seu empreendimento. Por que hesitar ante uma expedição marítima, quando o Herói mítico já a efetuou num Tempo fabuloso? Basta seguir o seu exemplo. De modo análogo, por que ter medo de se instalar num território*

---

<sup>415</sup> VERNANT (2010) 121.

<sup>416</sup> GÄRDENFORS (2006) 243.



*desconhecido e selvagem, quando se sabe o que é preciso fazer? Basta, simplesmente, repetir o ritual cosmogônico, e o território desconhecido (= o 'Caos') se transforma em 'Cosmo', torna-se uma imago mundi, uma 'habitação' ritualmente legitimada. A existência de um modelo exemplar não entrava no processo criador. O modelo mítico presta-se a explicações ilimitadas”<sup>417</sup>.*

No seu conjunto de relatos, os gregos encontravam os princípios e sentidos fundamentais da existência, por meio dos quais se orientavam, guiavam-se na vida. Esse vasto elenco de narrativas míticas, ainda antes de ser reunido, compilado ou selecionado por Homero e Hesíodo, compunha uma diversidade que, mesmo dispersa, já formava um todo<sup>418</sup>.

E esse todo, formado pelos relatos míticos, tinha como fim colocar o homem em harmonia com a ordem cósmica, oferecendo aos mortais um meio de dar sentido ao mundo que os envolve. A vida em equilíbrio com essa ordem perene era a verdadeira sabedoria que os mitos gregos buscavam apontar. O cosmos, o mundo equilibrado que eles percebiam, era o resultado da vitória das forças da ordem contra a desordem.

E o equilíbrio cósmico, consequência das lutas divinas, cuja vitória fora obtida pelas forças da ordem, era para aqueles povos bem visível nos ciclos da natureza, que representavam essa ajustada relação: *“primeiro devemos lembrar que, na mitologia, a natureza e os deuses, de início, são uma coisa só. Gaia, por exemplo, não é apenas a deusa da terra, nem Urano o deus do céu ou Poseidon o do mar: eles são a terra, o céu e o mar, como estava claro para os gregos, que esses grandes elementos naturais são eternos, assim como os deuses que os personificam”*<sup>419</sup>.

A divindade, nesse modelo, não era apenas um ser abstrato, invisível,

---

<sup>417</sup> ELIADE (2010-b) 125.

<sup>418</sup> Para um melhor esclarecimento acerca desse modelo e relação entre o relato do poeta grego e o mito, ver GARCÍA GUAL (1999) 69-80.

<sup>419</sup> FERRY (2009) 27.

inatingível, já morto. No simbolismo mítico grego, ela vive, existe entre os homens. A grande diferença é que os homens são mortais, os deuses não. Os deuses, portanto, fazem parte do mesmo mundo que os homens, e a própria existência do mundo foi ato da criação propiciada por eles.

Todo *objeto cósmico*, portanto, das plantas às montanhas, dos ventos aos sentimentos, era resultado *de atos divinos de criação*. E esses *objetos*, esses entes existentes no mundo que representavam ou personificavam as potências divinas, os deuses, estavam a todo instante se relacionando com os homens, comunicando-se, revelando-se aos homens. Era um mundo aberto, familiar, onde a manifestação dos deuses era visível e estava presente em todos os instantes da vida.

A linguagem dos mitos, nessa trama, era o meio pelo qual os homens interagiam e se relacionavam com os desígnios dos deuses. Procurando compreendê-la, buscavam trazer para suas existências limitadas pela morte as referências da harmonia das potências imortais, as divindades míticas. “*O homem das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente vive num mundo ‘aberto’, embora ‘cifrado’ e misterioso. O Mundo ‘fala’ ao homem e, para compreender essa linguagem, basta-lhe conhecer os mitos e decifrar os símbolos*”<sup>420</sup>. Esta é uma questão essencial da linguagem dos mitos.

Para as sociedades em que o mito está presente, vivo, participando da existência, o mundo não é algo desconhecido, como os próprios deuses, mas acessível, e pode ser decifrado por meio de uma linguagem: a linguagem dos mitos.

Foi essa linguagem que o mundo grego, que saía da idade obscura, haveria de construir como referência para sua existência. Como destaca Mosterín, “*en esta misma época tomaron forma la religión, los mitos y las tradiciones intelectuales básicas, que luego veremos aparecer en la Grecia*

---

<sup>420</sup> ELIADE (2010-b) 125.

*arcaica e clássica*”<sup>421</sup>.

E foi em torno desse ambiente que passou a se destacar, com um papel social fundamental naquela sociedade, a figura do poeta. Essa personagem que vai compor aquilo que Jaeger intitulou de a famosa *trindade grega* na formação cultural dos povos da Hélade.

Por meio da palavra dos poetas as pessoas vão passar a obter uma referência sobre a ordem do mundo e o lugar dos homens nessa ordem. O poeta, enfim, revelará com seus relatos míticos que “*o mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um Cosmos vivente, articulado e significativo. Em última análise, o Mundo se revela enquanto linguagem. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos*”<sup>422</sup>.

É neste sentido que a linguagem dos mitos, diferentemente do projeto científico, não buscava uma explicação, um por que das coisas, nem sequer perseguia a objetividade. A linguagem dos mitos almejava integrar o homem com aquele universo do qual ele era parte, “*através de uma narrativa que se perde, ela própria, na noite dos tempos e que, na verdade, nada tem de explicativa, no sentido em que entendem os espíritos científicos de hoje, a mitologia procura oferecer aos mortais que somos os meios de dar um sentido ao mundo que nos envolve. Em outras palavras, não se considera o universo um objeto a se conhecer, mas uma realidade a se viver, ou, por assim dizer, o terreno de jogo de uma existência humana que deve nele encontrar o seu lugar*”<sup>423</sup>.

Os mitos são relatos de coisas inverificáveis, do que não se pode ver ou comprovar, mas que ao longo da história têm cumprido uma importantíssima função social em inúmeras civilizações como eficazes

---

<sup>421</sup> **MOSTERÍN** (1985) 184.

<sup>422</sup> **ELIADE** (2010-b) 125.

<sup>423</sup> **FERRY** (2009) 34.

instrumentos para a transmissão de ensinamentos, lições, valores, tradições. Enfim, como forma de educação.

O mito, como linguagem simbólica, que serve à educação de um grupo, continua, portanto, sobrevivendo por meio da oralidade, enquanto estiver sendo repetido a cada nova geração e exercendo o papel de veículo de transmissão de ensinamentos, costumes, preceitos.

A maneira como ele é relatado pela oralidade, entretanto, pode sofrer variações. Pode ser contado – ou cantado – de formas distintas, diferentemente do relato escrito, no qual a palavra grafada, por ser restritiva de sentidos ou conceitos, não dá margem a maiores mudanças sem o risco de comprometer o propósito ou os limites da mensagem que no texto o autor quis transmitir. Dentro desta perspectiva, observa Vernant que o relato mítico, em relação ao texto escrito, *“no sólo es polisémico en sí mismo por sus múltiples planos de significación. No está fijado de forma definitiva. Siempre hay variantes, múltiples versiones que el narrador tiene a su disposición y elige en función de las circunstancias, el público o sus propias preferencias, y donde puede cercenar, añadir o modificar si así se le antoja. Mientras una tradición legendaria oral permanece viva, es decir, influye en la manera de pensar de un grupo y en sus costumbres, esa tradición cambia: el relato permanece parcialmente abierto a la innovación”*<sup>424</sup>.

O surgimento da escrita e sua paulatina penetração nos mais variados aspectos do cotidiano do povo grego, como observado – aí incluindo sua educação –, vai conduzir esse povo a uma longa e profunda transformação em sua forma de ver, de proceder, de ser e de viver. *“La invención del alfabeto y de la escritura redujo la compleja interacción orgánica de espacios a un espacio único. El alfabeto fonético redujo el uso simultáneo de todos los sentidos, que se produce en el lenguaje hablado y gestual, a un*

---

<sup>424</sup> VERNANT (2000) 11.

*mero código visual*”<sup>425</sup>.

Na verdade, o “simples” fato de que o homem passa a perceber o mundo e a apreendê-lo por meio de uma outra composição de proporções na utilização dos sentidos humanos já provoca, por si só, uma radical mudança na metabolização das percepções sensoriais. Isso se dá, exatamente, quando o ser humano ingressa numa fase de gradativo desuso da audição, ao tempo em que a visão – através da leitura – passa a assumir destacado papel na relação com as informações e, conseqüentemente, na captação e reprodução de conhecimentos.

A escrita trouxe consigo – ou gerou – a construção de um novo modelo mental no povo grego: *“Los filósofos de muchas tendencias preferirían separar la mente de nuestros sentidos y tratarla como una ‘entidad’ autónoma y autorreguladora que se pueda entender e investigar en cuanto tal... Una teoría especial de la escritura griega encierra la proposición de que nuestra manera de usar los sentidos y nuestra manera de pensar están relacionados, y que en la transición de la oralidad griega a la escritura griega los términos de esa relación se alteraron, con el resultado de que las formas de pensamiento se alteraron también y permanecieron alteradas desde entonces, si las comparamos con la mentalidad del oralismo*”<sup>426</sup>.

Esse é apenas mais um aspecto, mas de grande significado, na mudança do padrão mental da cultura grega, com conseqüências diretas na alteração da forma de se perceber, receber e processar informações, e, claro, nos mecanismos de sua pedagogia. Havelock observa: *“Una vez que el lector se encontraba libre de componerse un lenguaje de la teoría, con sus sujetos abstractos y sus predicados conceptualizados, advirtió también que*

---

<sup>425</sup> GARCÍA CASTILLO (2006c) 229 – 240.

<sup>426</sup> HAVELOCK (1996) 134.

*estaba empleando unas energías mentales nuevas, que eran de una cualidad distinta de las que se habían ejercitado en el oralismo*”<sup>427</sup>.

Este é outro aspecto bastante importante para se entender a magnitude das transformações na história da cultura da Hélade e no modelo mental do homem grego, que se seguiu ao desenvolvimento da escrita naquela região. O sentido de sua dimensão às vezes não é fácil de perceber, porque as culturas se compõem de símbolos compartilhados e ordenados, e estes têm seus significados no tempo e lugar de cada modelo cultural. Para quem não participa da cultura específica, isto é, para quem está de fora e não compartilha de seus símbolos, não é fácil entender o sentido de mundo de quem está dentro. Ou seja, para quem não está integrado ao universo de referências compartilhadas de uma instância corporativa, é difícil compreender seu modelo interno de ordenação da existência.

Daí dizer-se que a amplitude e a sensibilidade da linguagem simbólica na transmissão de sentidos nunca serão alcançadas pela forma conceitual abstrata da palavra escrita. Dito de outra forma, o real significado do símbolo nunca será alcançado pelo conceito.

Isto porque o símbolo é multiforme, o conceito é restritivo; o símbolo busca compreensão; o conceito, explicação; o símbolo se faz sentir, o conceito se faz conhecer; o símbolo tem uma trajetória de entendimento de dentro para fora, enquanto o conceito é de fora para dentro. Só que o interior é uno e o exterior é vasto. O símbolo, enfim, transmite um sentido dinâmico, móvel como os seres vivos; já o sentido do que se transmite com o conceito é estático, como um corpo já sem vida.

As figuras míticas, portanto, atuam como um modelo. E cada sociedade, em cada época, cria seus mitos, seus modelos. Estes, com o passar do tempo, vão se transformando, crescendo ou restringindo seus

---

<sup>427</sup> *Ib.*, 154.

significados, pois toda tradição mítica, quanto mais antiga, mais legitimada é por uma trajetória de experiência do que representa.

Mito tem a ver com tradição, conhecimentos cuja origem se perde no tempo. É por isso que, nas culturas em que se contemplam relatos míticos, os mais velhos são considerados e respeitados como os mais sábios.

A origem histórico-cultural dos mitos, como linguagem simbólica, está na tentativa humana de entender os mistérios da existência e procurar uma forma inteligível de perceber o mundo para melhor nele transitar.

Mito tem a mesma raiz etimológica que mistério e, por isso, seu sentido denota símbolos a serem decifrados, chaves de códigos a serem desvendados, como se contivesse uma espécie de contrassenha para que o homem entenda a vida e a si mesmo. Os relatos míticos serviam de exemplo, pois procuravam sugerir a maneira como o homem deveria se portar no mundo para estar em harmonia com o universo.

Em suma, e encerrando este capítulo, até mesmo por julgar importante acrescentar dados sobre aspectos do passo da oralidade para a escrita –, ressalto que o que procurei foi mostrar destacados aspectos do modelo de linguagem que vai caracterizar a palavra *phármakon* do poeta naquele alvorecer da cultura grega, quando todo o saber conhecido era transmitido pela linguagem simbólica dos mitos que constituíam o inspirado canto do aedo.

## 5. Homero e Hesíodo

### A *areté* homérica

Mesmo após o desenvolvimento da escrita alfabética, a *palavra do Poeta* continuou, como já dito, a desempenhar um papel crucial na educação do povo da Hélade. Até porque as letras e palavras – os sinais gráficos, os desenhos dos sons – ainda tardariam para ser absorvidos por uma quantidade expressiva da população.

Nesse ambiente, a educação dos filhos, tarefa normalmente desempenhada pela mulher, não contemplava o ensino da escrita: “*No obstante, una vez convertida en ama de casa, la esposa lo es en serio. No tiene derecho a quejarse de las infidelidades del marido, que solían ser frecuentes, pero hace las comidas con él, goza de su confianza, le ayuda en el trabajo y cuida de la educación de los hijos, que por lo demás se reduce a la sola disciplina, pues nadie se preocupa de aprender o de enseñar a leer y a escribir*”<sup>428</sup>.

A educação, fenômeno intrinsecamente associado à condição humana de civilização, é fundamental à convivência em grupo. E se destina, sobretudo, a facilitá-la. Onde quer que exista uma comunidade de pessoas, há um conjunto de regras que conduzem à convivência, que perpetuam os conhecimentos adquiridos. Estes são, nos mundos mais primitivos, transmitidos pelos mais velhos aos mais jovens e garantem a continuidade da coletividade.

Jaeger, em sua já citada obra sobre a formação do homem grego, ressalta esse aspecto tão peculiar aos grupos humanos, indicando como o processo se deu no seio da civilização grega. Sobre a educação, diz o autor:

---

<sup>428</sup> MONTANELLI (2010) 35.



“O seu conteúdo, aproximadamente o mesmo em todos os povos, é ao mesmo tempo moral e prático. Também entre os gregos foi assim. Reveste, em parte, a forma de mandamentos, como: honrar os deuses, honrar pai e mãe, respeitar os estrangeiros; consiste por outro lado numa série de preceitos sobre a moralidade externa e em regras de prudência para a vida, transmitidas oralmente pelos séculos afora; e apresenta-se ainda como comunicação de conhecimentos e aptidões profissionais, a cujo conjunto, na medida em que é transmissível, os Gregos deram o nome de *techne*. Os preceitos elementares do procedimento correto para com os deuses, os pais e os estranhos foram mais tarde incorporados à lei escrita dos Estados gregos, na qual não se fazia distinção fundamental entre a moral e o direito; e o rico tesouro da sabedoria popular, mesclado de regras primitivas de conduta e preceitos de prudência enraizados em superstições populares, chegava pela primeira vez à luz do dia, através de uma antiquíssima tradição oral, na poesia rural gnômica de Hesíodo”<sup>429</sup>.

Mas, se a educação é condição natural inerente a qualquer sociedade, em que se distinguiu a dos gregos, que resultou no modelo que até hoje vincula todo o mundo ocidental? Quais foram os aspectos que esse povo explorou que geraram frutos da estatura da democracia e da filosofia? A resposta a essas perguntas remete a uma característica da mentalidade do grego arcaico, já no presente trabalho mencionada, quando da análise dos *Antecedentes da palavra curativa*.

Ali foi demonstrado que esse povo enxergava o mundo sob as lentes do divino. Em tudo o que se via, ouvia ou sentia, os deuses estavam presentes. Essas potências divinas, sendo imortais, revelavam-se, ou manifestavam-se no mundo humano sob as formas mais naturais, percebidas pelos homens em seu cotidiano. Assim, no céu, no mar, na terra,

---

<sup>429</sup> JAEGER (2003) 23.

no amor, na morte, no alimento, em tudo, absolutamente tudo, estava presente o divino.

O divino, como já enfatizado noutras passagens do presente estudo, era percebido em tudo o que existia na natureza. E o homem, inserido nesse ambiente, com ele buscava se harmonizar. *“El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados”*<sup>430</sup>.

Para bem se relacionar com o mundo ao redor – o mundo sagrado, o homem precisava viver em sintonia com a ordem cósmica, a ordem divina. Não deveria contrariá-la. Seguindo esse princípio, os bons frutos seriam colhidos: na vida social, glória perante toda a comunidade; no âmbito familiar, uma descendência próspera, capaz de perpetuar seu nome por várias gerações; e no aspecto pessoal, uma boa saúde.

O contrário se daria caso se desviasse da harmonia divina: fortuna e glória o abandonariam; conseqüentemente, seus filhos amargariam uma vida de trevas, como resultado de sua desobediência aos preceitos dos deuses; e, por fim, as doenças decorrentes da desarmonia com a natureza deveriam conduzi-lo a uma desoladora morte.

Portanto, a educação grega, na origem, tinha em sua essência esse guia. O homem deveria ser formado para conviver em harmonia com o sagrado. Com as potências naturais que regem o funcionamento de todo o mundo ao redor. Não deveria ignorá-las, tampouco desafiá-las: *“Os Gregos tiveram o senso inato do que significa ‘natureza’. O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa ideia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre*

---

<sup>430</sup> ELIADE (2009) 15.

*como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo”*<sup>431</sup>.

Essa maneira de situar-se no mundo conduz a outra característica, considerada típica do povo grego de todas as fases da antiguidade: sua tendência para, à maneira de cada época, procurar em tudo o princípio, a regra universal que governa os movimentos naturais, o ser das coisas; enfim, aquilo que o grego muito cedo definiria com a expressão *arkhé*, germe do futuro pensamento filosófico.

Bem situados no ambiente, considerando-se parte de um todo, os gregos, desde tempos remotos, procuravam desvendar a lei objetiva suprema, capaz de conduzir das mais banais atitudes do homem em seu dia a dia até as grandes decisões dos Homens de Estado: *“Todos os povos criaram o seu código de leis; mas os Gregos buscaram a ‘lei’ que age nas próprias coisas, e procuraram reger por ela a vida e o pensamento do homem. O povo grego é o povo filosófico por excelência. A ‘teoria’ da filosofia grega está intimamente ligada à sua arte e à sua poesia. Não contém só o elemento racional em que pensamos em primeiro lugar, mas também, como o indica a etimologia da palavra, um elemento intuitivo que apreende o objeto como um todo na sua ‘ideia’, isto é, como uma forma vista”*<sup>432</sup>.

Seguramente, essa forma de se relacionar com o mundo, inerente à mente grega, produziu reflexos significativos na educação desse povo. A palavra *paidéia*, cuja correspondência precisa é difícil de ser encontrada num vocábulo do nosso idioma, não remonta às origens dessa educação, já que seu primeiro registro escrito que conhecemos data do século V a.C.,

---

<sup>431</sup> JAEGER (2003) 10-11.

<sup>432</sup> *Ib.*,12.

numa passagem dos *Sete contra Tebas*, de Ésquilo<sup>433</sup>.

É certo que a simples circunstância desta ser a mais longínqua obra escrita que documenta o uso da expressão não pode conduzir automaticamente à conclusão de sua anterior inexistência. Entretanto, a discussão perde importância na medida em que se verifica que, já ali, o sentido que lhe foi atribuído era mais restrito. Conforme destaca Jaeger, significava alimentação, cuidado, criação dos filhos<sup>434</sup>. De modo que, como observa o autor, já naquela época, não abarcava a atual representação atribuída ao vocábulo, como sendo o de *formação da alma humana*. Essa constatação leva à conclusão de que a origem do alcance que atualmente lhe conferimos é bem mais recente do que os indícios da formação da civilização que deixou todo esse legado para o mundo ocidental.

Portanto, sem questionar o vasto universo de valores e referências que o estudo do que se convencionou chamar de *paidéia grega* certamente desencadearia, na presente pesquisa retrocedo um pouco mais ainda no tempo, para investigar um momento anterior ao surgimento dessa expressão. Um momento da Grécia arcaica em que o sentido de educação que era percebido e praticado ainda contemplava uma vinculação com o sagrado a partir de referências que buscavam preparar o homem para a vida, segundo uma convivência harmônica com o mundo externo.

Nessa trilha, assinale-se que a educação do povo grego – que, como destaca Jaeger, é o *povo filosófico por excelência* –, desde os mais remotos sinais que nos chegam, sempre guardou intrínseca relação com essa característica, em especial. Tal vínculo pode ser traduzido na persecução do princípio maior de buscar a formação do homem em harmonia com seu meio, que também pode ser lido, em harmonia com os deuses.

A educação na Grécia arcaica visava, portanto, à preparação do

---

<sup>433</sup> ESQUILO, *Los Siete contra Tebas*, 18.

<sup>434</sup> Cf. JAEGER (2003) 25.

homem para as relações em comunidade e com o ambiente ao redor, ou seja, para as relações com o mundo. E isso se processava por meio dos relatos sobre os mitos. *“El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, ab initio. Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores...”*<sup>435</sup>.

A educação pelos relatos dos mitos tinha como objetivo maior atingir o íntimo do ser, moldando-o para que pudesse guiar-se segundo a lei divina, universal, que rege o cosmos. Esse pensamento, aliás, não partia de nenhuma individualidade divina específica; não era ideológico nem científico (conceitos que nem sequer existiam naquela época), tampouco religioso no sentido das crenças dogmáticas comuns nos monoteísmos que predominam nas religiões contemporâneas. O que se buscava na formação do homem grego arcaico era, sim, apenas o modelo de homem considerado adequado à vida em comunidade.

Portanto, o homem, na sua condição de ser harmonizado com o divino, e sujeito, como todas as demais coisas existentes no cosmos, a uma lei universal, era formado segundo regras que o conduziam a uma atitude diante da existência cujo pressuposto fundamental era a convivência em sociedade: *“O princípio individual dos Gregos não é o individualismo, mas o ‘humanismo’, para usar a palavra no seu sentido clássico e originário... Tal é a genuína paidéia grega, considerada modelo por um homem de Estado romano. Não brota do individual, mas da ideia. Acima do Homem como ser gregário ou como suposto eu autônomo, ergue-se o Homem como ideia. A ela aspiram os educadores gregos, bem como os poetas, artistas e*

---

<sup>435</sup> ELIADE (2009) 72.

*filósofos*”<sup>436</sup>.

Percebe-se, desde logo, que esse não é um intento facilmente atingível. A principal obra do povo grego, desde as mais remotas civilizações, era a existência no sentido da convivência. Toda sua energia estava voltada para essa finalidade. Todas as suas expressões artísticas serviam a essa busca. Nesse contexto, fica bem mais simples entender a afirmação de que a poesia grega não pode ser vista como puramente estética. Ela, assim como todas as outras artes, não se bastava. Ao contrário. Era meio, caminho, a serviço desse fim maior – a formação do homem segundo o princípio da harmonia com a natureza, tendo como destinação inafastável da sua condição humana o bem da comunidade.

Foi nesse rumo que Homero, o mais famoso dos poetas gregos, em singela conexão com esse princípio básico que regia a formação do homem grego de sua época, usou seu dom divino, o da palavra, em benefício da comunidade a que pertencia.

Na *Iliada*, longo poema composto por mais de quinze mil versos dispostos em hexâmetros,<sup>437</sup> formato bastante apropriado para ser recitado, Homero usou como cenário, para a transmissão das regras que deveriam nortear o ideal aristocrático da formação de seu povo, as aventuras dos gregos do período micênico, heróis da corte de Agamenon, rei da rica Micenas, em sua expedição até a distante Troia, com a finalidade de recuperar a bela Helena, esposa de Menelau, rei de Esparta e irmão de Agamenon, que havia sido raptada por Páris, filho do rei de Troia, Príamo.

É um ambiente guerreiro. E os conflitos se desenvolvem tanto entre povos quanto entre pessoas; tanto entre adversários quanto entre aliados. E mais ainda: não só entre homens, mas entre deuses e entre homens e deuses – o que pode ser definido como conflitos individuais, íntimos,

---

<sup>436</sup> **JAEGER** (2003) 14-15.

<sup>437</sup> Sobre os hexâmetros, ver nota de rodapé 319.

desencadeados em um “campo de batalha” que logo mais adiante no tempo, na história do pensamento grego, haveria de ser denominado de *alma*.

O poema, pois, cria forma dando cores às tramas que se desenvolvem em várias frentes de batalha. São as narrativas dos feitos e atuações daqueles homens, heróis e deuses, em conflito, durante a longa expedição que tem seu ponto alto na Guerra de Troia, que compõe a narrativa do poeta, por meio da qual os ensinamentos sobre os princípios que devem nortear os homens na sociedade são abordados.

Mais adiante será explorado com maiores detalhes esse modelo que será conhecido como heroico e que, como referência de modelo de conduta humana naquele momento da formação do povo grego, nas palavras do poeta, salta dos versos da *Ilíada*.

Por enquanto, basta fixar que, dando vida em seus relatos às aventuras de dois gloriosos exércitos que contavam, de ambos os lados, com heróis do porte de Aquiles, filho da deusa Tétis com o rei Peleu; do sábio Nestor de Pilos; do astuto Odisseu de Ítaca; dos dois Ájax, o rei dos lócrios e rei de Salamina; de Heitor, filho de Príamo, rei de Troia.

Homero transmitiu para a posteridade os valores do heroísmo como modelo de conduta ou, para usar uma palavra da época, a *areté* heroica, expressão à qual mais adiante retornarei.

Já a *Odisseia*, poema posterior à *Ilíada*,<sup>438</sup> também atribuído a Homero, reflete uma sociedade grega num estágio mais adiante em desenvolvimento histórico. Ainda que o ambiente continue sendo a Guerra de Troia, agora já se trata de outro momento: o conflito findou e a narrativa flui descrevendo o retorno de Ulisses a Ítaca, sua terra natal.

A viagem, que dura dez anos, dá motivo à divisão da trama em três conjuntos de temas: a Telemaquia, que descreve as aventuras de Telêmaco,

---

<sup>438</sup> Sobre a questão da maior antiguidade da *Ilíada* com relação à *Odisseia*, ver: a) **CRESPO** (2006) VII; b) **JAEGER** (2003) 37-39.

filho de Ulisses que, aconselhado pela deusa Atena, prepara-se para deixar Ítaca, que estava ocupada por inúmeros pretendentes à mão de sua mãe, Penélope, e segue até Pilos e Esparta, em busca de seu pai; depois, o tema passa a ser o retorno de Ulisses a Ítaca, última etapa de sua viagem de volta, quando o herói abandona Calipso em sua ilha para regressar ao lar; por fim vem a sua vingança quando, chegando a Ítaca, encontra o filho Telêmaco, com quem se une para expulsar os pretendentes da esposa Penélope.

Já aqui não são mais os conflitos típicos de um ambiente militar que são narrados. Agora é a vida em época de paz, o dia a dia dos heróis e de suas famílias que são dados a conhecer. Ulisses, a principal personagem, não possui a força e a coragem como principal valor, mas sim a astúcia.

Foi, portanto, tendo como pano de fundo esses dois enredos míticos contidos, primeiro na *Ilíada* e depois na *Odisseia*, que o poeta fez ressoar sua palavra *phármakon* pelos mais longínquos rincões da Hélade. O inspirado canto do aedo findou moldando uma forma de pensamento que representou os alicerces fundantes do modelo mental da civilização grega. Tamanha foi sua profundidade e fortaleza, que foi capaz de sobreviver até mesmo ao pensamento filosófico do século V a.C, quando Platão, aliás, haveria de impingir severas críticas à classe dos poetas. O que representou o conteúdo, ou princípios, que guiavam a *areté* homérica é o que passo a analisar no próximo tópico.

### **A *arkhé* aristocrática**

Como já se pode antever das observações contidas na parte final do item anterior, guardadas as diferenças entre os modelos de sociedade e de virtudes heroicas que saltam dos versos da *Ilíada* e da *Odisseia* (mais visivelmente no primeiro), há um ponto comum aos dois épicos que merece



ser destacado.

Num e noutro caso, a função educativa dos poemas é clara. O que a *palavra do Poeta* pretende e transmite, com tão belos relatos, é um feixe de regras de conduta, de valores, de princípios pelos quais cada um daqueles que compõem a assistência deve guiar sua conduta pessoal: “... *la poesía no era considerada, como en la sociedad moderna, un arte o un espectáculo, ni siquiera una creación estética en esencia, sino el principal instrumento de comunicación y de formación social, ética y política. La poesía lo era todo, porque en los versos de los poetas, en cuyo aprendizaje de memoria consistía la educación aristocrática hasta el siglo IV a.C., se hallaba la forma de vida de incontables generaciones de griegos, que era preciso conservar y transmitir a la posteridad. De ahí, la importancia de ese soporte oral y rítmico, que sólo los versos llenos de reiteraciones y dicciones formularias permiten una más fácil memorización. La poesía es, por tanto, el libro de texto de Grecia hasta la aparición y difusión de los libros escritos porque contiene la enciclopedia del saber ético y político fundamental*”<sup>439</sup>.

Por tão bem desempenhar essa finalidade, as palavras homéricas continuaram a formar o homem grego por séculos a fio. Foram as principais responsáveis pela fixação na mente grega, do século VIII a.C. em diante, de um modelo de educação que, baseado na palavra transmitida oralmente, ressoava os valores de uma sociedade fundada em princípios que prestigiavam uma atuação pessoal voltada à coletividade.

Todos esses princípios pedagógicos eram transmitidos com a lembrança de exemplos cantados nos relatos heroicos de tempos idos. Homero, com seus épicos, exaltou um tipo desejado de homem, ou de conduta humana. Não falava de pessoas simples do povo, realizando

---

<sup>439</sup> GARCÍA CASTILLO (2004a) 393-429.

atividades corriqueiras. Na *Ilíada*, poema mais antigo, cantou os feitos dos grandes heróis gregos que poderiam ter vivido no mundo micênico. Esses heróis, quase sempre, estavam em batalha. As poucas horas em que não estavam guerreando eram dedicadas ao descanso nos acampamentos. A batalha pode ser lida como a vida, as lutas no dia a dia de qualquer um; já as horas dedicadas ao descanso nos acampamentos podem ser interpretadas como os momentos em casa com a família, parentes ou amigos.

Da mesma forma, na *Odisseia*, ainda que as lutas sangrentas, a força física e a valentia já não mais fossem o centro dos relatos, o herói continuava a pertencer às hostes da realeza. E todo o poema se desenvolve em torno das peripécias de Ulisses, ou dos movimentos dos seus familiares – Telêmaco e Penélope – para preservar a altivez da família e seus bens.

Esse modo de proceder, aliás, já foi anteriormente mencionado como bastante adequado à transmissão do poema oral. Como analisado, é muito mais atraente a uma plateia escutar feitos extraordinários, praticados por aqueles que possuem uma posição de mando dentro da sociedade, que decidem seus rumos, do que a saga de um homem comum, cujas decisões em nada poderiam afetar o destino da sociedade como um todo. As probabilidades de memorização desse tipo de relato são infinitamente maiores do que se a narração recaísse sobre fatos da autoria de pessoas anônimas. Estão aí, nos dias de hoje, os programas de televisão de grande audiência, as revistas e tabloides que exploram a vida particular ou a intimidade dos famosos, a atrair a atenção de grandes públicos.

Tendo como primeira e principal função, a de educar o povo grego, de transmitir uma *arkhé*, e com isso construir uma *areté* – uma virtude –, o poema homérico estaria destinado a obter os maiores e melhores resultados – como realmente logrou obter – se relatasse o modelo de comportamento que o homem comum deveria seguir, inspirando-se nos responsáveis pela condução dos destinos de suas comunidades. Em outras palavras, se

mostrasse que a *areté* que apresentava vinha de uma *arkhé*, e, no caso dos relatos homéricos, este papel era desempenhado pela figura do herói.

Os heróis, embora não fossem deuses, eram personagens que com estes conviviam, e assim compartilhavam da *arkhé* divina. Os deuses não participavam das lutas nas guerras praticadas pelos homens, embora muitas vezes as estimulassem; os heróis, diferentemente dos deuses, participavam ativa e diretamente dos enfrentamentos humanos. Neste sentido, os heróis simbolizavam para os homens a presença dos deuses, ao tempo em que, mortais que eram, os homens deles se viam próximos.

Assim, a palavra *phármakon* do poeta que, por meio de seu canto/relato pedagógico, buscava orientar os homens em um modelo de convivência, apoiava-se no elemento religioso através do exemplo do herói. Com isso tornava mais próximo do mundo dos homens a mensagem do mundo dos deuses: “*El signo portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. Algo que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta*”<sup>440</sup>.

Numa sociedade estruturada sob a moldura hierárquica, onde o líder, que pela maioria era visto como um herói e por outros até como um deus, é quem comanda seu povo nas relações internas e o representa perante o mundo exterior,<sup>441</sup> Homero partiu do exemplo dessas pessoas que se encontravam no topo da pirâmide social.

---

<sup>440</sup> ELIADE (2009) 25.

<sup>441</sup> A respeito da função de comando do rei, segue o esclarecimento: “*El rey, jefe de guerra, representa a su pueblo en el exterior y las relaciones de hospitalidad que establezca con terceros pueden comprometer a toda la comunidad; mediador entre los dioses y los hombres, el rey ha de hacerse cargo de los honores debidos a los dioses en nombre del conjunto de la comunidad, pero ha de someterse a la voluntad divina cuando transmite a los hombres las decisiones que aquéllos le inspiran. El éxito atestiguará si hubo cumplimiento estricto de tales deberes; por esta causa Agamenón fracasó en su misión, al despreciar las reglas del reparto entre los guerreros y no aceptando la advertencia del divino: consecuencia ineluctable serán los prolongados sufrimientos del ejército aqueo*”. RUZÉ-AMOURETTI (2000) 56.

Esse modelo, aliás, como já comentado quando aqui se discorreu sobre as características da oralidade, é um recurso bastante apropriado à educação amparada em bases orais, em que a utilidade do relato será tanto maior quanto menor for a abstração que veicule. Isto é, o modelo da utilização de situações que se mostrem mais familiares (ou mesmo concretas), ricas de significados, que podem ser apreendidas por todos os que escutam a narrativa do poeta e aplicados nas mais diversas situações da vida. E, tanto mais: o modelo dos heróis, sob cujo talante estava subordinado o destino de toda a comunidade. Essa foi a ferramenta que caracterizou o canto poético homérico na difusão de um modelo pedagógico alicerçado nos valores extraídos da sociedade a que pertencia.

De fato, o rol desses heróis é riquíssimo. Nestor, por exemplo, era o rei de Pilos. Possuía o dom da oratória. Odisseu, ou Ulisses, rei de Ítaca, pertencia à descendência de Zeus e fora aquinhoadado com a astúcia. Heitor era filho de Príamo, rei de Troia, conduziu o exército troiano na guerra contra os gregos. E Aquiles, filho de Peleu, rei de Fítia, com a deusa Tétis, era detentor das habilidades guerreiras que levariam os aqueus à vitória na batalha contra Troia. *“La aristocracia provee los héroes que Homero sitúa en el centro de su canto. Combaten individualmente, como campeones, fuera de la formación, montados en carro, al encuentro de su adversario, y regresando del mismo modo, heridos o victoriosos, si no resultan alcanzados su caballo o su escudero. Revestidos con espléndidas armaduras de bronce, armados con jabalina y espada e, incluso, con arco y protegidos por pesados escudos, se encarnizan con un adversario a quien se proponen despojar de sus armas cuando caiga a tierra... También son ellos los combatientes cuando se trata de una intrascendente incursión; y a ellos corresponden, a continuación, las mejores partes del botín y la participación en el alegre festín que el jefe ofrece y que culmina, a veces,*

*con el canto del aedo*”<sup>442</sup>.

A *Iliada* de Homero é o mais antigo registro escrito ocidental conhecido. E contém em seu corpo evidentes sinais de uma sociedade oligárquica, baseada no comando de um rei supremo, que conta com o auxílio direto de representantes dessa classe que se diferencia dos demais homens livres. E, assim, Homero surge como o primeiro testemunho da cultura aristocrática grega.

Amparando-se nesse arcabouço social, utiliza a estrutura própria dessa espécie de organização para transmitir os valores que vão compor a base da formação do homem grego. São exatamente esses valores, que ficaram registrados até os dias atuais nos poemas homéricos, o mais remoto vestígio que nos chega a respeito da formação do ideal de homem grego. Uma formação baseada, essencialmente, no modelo oferecido pelos heróis provenientes da aristocracia<sup>443</sup>.

Essa forma de educação, lastreada no modelo do herói, finca seus alicerces numa expressão – *areté*. Aqui, utilizo os esclarecimentos de Jaeger para delimitar o alcance do termo: “*O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de areté, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra ‘virtude’, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isto para concluirmos onde devemos procurar a origem dela. É às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz. Na sua forma mais pura, é no conceito*

---

<sup>442</sup> *Ib.*, 54-55.

<sup>443</sup> Importante trabalho sobre a oralidade, a literatura e a difusão de modelos de convivência, está contido em **DRAPER** (2004).

*de areté que se concentra o ideal de educação dessa época*”<sup>444</sup>.

Portanto, já se trata de uma *areté* aristocrática, onde a *arkhé* em que ela se ampara já não tem como fonte exclusiva o mundo divino; isto é, não é uma *arkhé* extraída, sobretudo, de uma tradição na observação das potências divinas primordiais, seus ciclos, movimentos, ações e reações. A *arkhé* em que se inspira a *areté* homérica é extraída de um mundo supostamente por ele existido, que seria mais ou menos na época do *ánax*.

Mas, embora se mostre baseada em um período que cronologicamente seria o mundo micênico, o tempo em que teriam ocorrido os eventos relatados por Homero se revela ora mais além, ora bem aquém do período micênico.

Na verdade, observando as características dos momentos históricos que se conhecem na história da Hélade, a rigor não se consegue com segurança identificar o período em que Homero coloca seus poemas como um mundo que realmente tenha existido.

Trata-se, portanto, de um mundo, de um ambiente, em que realidades históricas e ficção misturam-se, mesclam-se, confundem-se. E a partir dessa composição o autor faz emergir uma *arkhé*. A *arkhé* da oligarquia, do herói, para dela se difundir uma *areté* – do heroísmo. Dito de outra forma, por meio de sua palavra, o poeta, com suas narrativas, apresenta um modelo de convivência, um novo *phármakon* para a vida em comunidade naquele momento de tempo da sociedade grega, que saía de uma longa noite que os historiadores denominam de *Período Oscuro*, como anteriormente demonstrado.

Nessa outra realidade, já não se identifica o saber de uma tradição divina como exclusiva ou predominante referência a guiar o movimento e ações dos homens nesse novo momento de tempo. Isto é, já não é um

---

<sup>444</sup> JAEGER (2003) 25.

modelo de convivência e de relações dos homens com o mundo vinculado a um saber da tradição que fala de uma *arkhé* baseada nas referências das potências divinas primordiais.

Agora, nesse novo mundo, tratava-se da transmissão de uma *arkhé*, digamos, já humanizada. Isto é, na qual já se fazia bastante presente a transmissão de princípios mais voltados para as relações dos homens com os homens, e menos para as relações dos homens com a natureza, como predominava na *arkhé* micênica.

Trata-se de um modelo de *arkhé* em que se percebe uma mistura ou fusão. Por um lado, vê-se ainda a presença de potências divinas herdadas de uma tradição perdida no tempo. Por outro, percebe-se a influência de valores fruto das vontades humanas, que, no caso do conteúdo dos textos homéricos, manifestam-se na forma de valores aristocráticos.

É esse segundo componente da fusão que resultou no que aqui chamo de *arkhé* homérica, qual seja, a parte humana, desejada, ou sonhada, ou escolhida pelo homem – e que vai influenciar na formação do seu modelo de pedagogia, isto é, da sua *areté*.

## O educador da Grécia

A Homero são atribuídos os poemas *Ilíada* e *Odisseia*. Há fortes indícios de que a *Ilíada* é um poema mais antigo do que a *Odisseia*. E essa probabilidade encontra grande reforço quando se examina a *areté*, o modelo de virtude que se extrai de cada um. Pois bem, se em relação ao período micênico os dois poemas já traduzem uma mudança na forma de o homem enxergar o mundo e perceber-se diante dele, também se observa que de um poema para o outro há uma clara mudança nos valores sociais exaltados.

Passa-se de um ideal guerreiro, amparado na virilidade e força

física, no primeiro, para uma preocupação maior com os valores de civilidade que norteiam as relações familiares, sociais e o cotidiano da aristocracia, no segundo<sup>445</sup>.

De fato, na *Ilíada*, com seus heróis da Guerra de Troia, são as virtudes guerreiras – de ultrapassar difíceis barreiras, de vencer conflitos – o objeto maior da exaltação do poeta. Até mesmo no plano divino, são reveladas reações dos deuses, entre si e com os homens, muito mais violentas e tumultuadas<sup>446</sup>.

São as virtudes do heroísmo: sua força e coragem, sua vida voltada para a glória militar, mesmo que à custa de dor para os entes queridos, ou até da morte do próprio guerreiro, que servem como modelo de educação. Outra não foi a motivação que fez o poeta colocar na boca de Heitor, arquétipo heroico, as seguintes palavras, em resposta às súplicas de sua esposa, Andrômaca: *“También, mujer, a mí, / en verdad todo eso me preocupa / pero muy fuertemente me avergüenzo / delante de troyanos / y de troyanas que peplos arrastran, / si lejos de la guerra / cual cobarde intento escapar, / y el corazón tampoco me lo manda, / toda vez que he aprendido a ser valiente / por siempre y a luchar entre troyanos, / que estén en la vanguardia, / conservando la gloria de mi padre / y aun la mía propia”*<sup>447</sup>.

Por outro lado, Aquiles, no Canto IX da *Ilíada*, também conhecido como “Embaixada a Aquiles”, invoca as previsões de sua mãe, a deusa Tétis, para revelar os dois caminhos que lhe cabem: um destino glorioso,

---

<sup>445</sup> A questão das mudanças que vão ocorrendo nas formas de percepção do mundo pelos povos, e aqui particularmente pelo homem grego, vão também determinando as maneiras próprias de organização da convivência e, claro, de educação. Tudo isso refletindo no conjunto de atitudes, pensamentos e crenças valoradas. Destacado exemplo disso pode ser visto na questão da concepção do corpo entre os gregos, ricamente abordada em **GARCÍA CASTILLO** (2005).

<sup>446</sup> Veja-se, por exemplo, o início do poema, que narra as consequências da cólera de Apolo sobre todo o povo aqueu, que paga com várias vidas a atitude de seu soberano, Agamenon, que desonrou o sacerdote do deus, Crises, levando sua filha como espólio de guerra. **HOMERO**, *Ilíada*, I, 1-15.

<sup>447</sup> *Ib.*, VI, 442-448.



em troca da sua morte, acaso decida-se pela *areté* heroica, ou uma vida fácil e duradoura, porém sem glória: “*Pues así, justamente, me lo dice / mi madre Tetis, diosa / de pies de plata: que son dos las Parcas / que a la meta me llevan de la muerte; / si quedándome aquí, por ambos lados / de la ciudad de los troyanos lucho, / se me acabó el regreso / mas mi gloria será imperecedera; / en cambio, si a mi casa yo me llego, / a la querida tierra de mis padres, / se acabó para mí la noble fama, / mas durará mi vida largo trecho, / ni habría de alcanzarme raudamente / la meta de la muerte*”<sup>448</sup>.

O herói da *Ilíada* é dotado de destreza e força sobre-humanas. Tem por ideal a glória. Persegue esse destino mesmo à custa da própria vida. Nesse modelo concentra-se sua *areté*: “*Héctor, arquetipo heroico, es sabedor del triste futuro que reserva a su esposa, a su hijo y al conjunto de los troyanos, no obstante lo cual rechaza toda estrategia prudente. Es ésa una conducta de héroe, fiel a su ideal de areté, de valor que se manifiesta en la gloria; en esta permanente competición que opone a los héroes entre sí, se reserva la vergüenza a quien, débil, ceda al sentimiento humanitario, al miedo o a la razón; y la gloria a quien no piense sino en triunfar – y lo logre-, sin dejarse detenerse por ninguna otra consideración... Este deseo de gloria, esta potente voluntad de ser el mejor y de hacerse reconocer como tal, de imponerse por el propio valor, permanecerá como ideal aristocrático: y éste será el más frecuentemente invocado, incluso en la época clásica*”<sup>449</sup>.

Já na *Odisseia*, o ambiente que salta dos versos é muito mais civilizado, e as características pessoais que passam a ser destacadas são, digamos, de valores mais humanizados, mais espirituais do que físicos. Tendo como pano de fundo uma pacífica Ítaca do fim da guerra de Troia,

---

<sup>448</sup> *Ib.*, IX, 410-418.

<sup>449</sup> RUZÉ-AMOURETTI (2000) 58.

em que a “prudente Penélope”,<sup>450</sup> juntamente com seu filho, o “sagaz Telêmaco”,<sup>451</sup> espera, incansável, seu marido Odisseu, o poema se desenvolve em meio ao dia a dia de uma nobreza refinada, em que Penélope exerce com desenvoltura as virtudes caseiras de boa mãe e esposa: “*Pero a ti por lo menos, Odiseo, no te llegará la muerte por tu mujer, porque es sensata en extremo y alberga prudencia en su mente la hija de Icarío, la muy sagaz Penélope. La dejamos como joven esposa cuando nosotros marchamos a la guerra. Tenía en su regazo un niño de pecho, que ahora sin duda se cuenta ya entre los hombres, feliz. Que su padre lo verá a su regreso y él correrá a abrazar a su padre, como es de ley*”<sup>452</sup>.

Seu filho Telêmaco, por sua vez, mesmo nas ocasiões em que tem que enfrentar os excessos dos pretendentes da mãe, não deixa de lado as boas regras de cortesia: “*Pretendientes de mi madre que mantenéis una soberbia insolencia. Ahora disfrutemos del banquete y que no haya alboroto, porque es hermoso el escuchar a un aedo como éste, semejante en su voz a los dioses*”<sup>453</sup>.

Até as situações que envolvem o Odisseu que, na *Ilíada*, frequenta os campos de batalha, não são de combate. O foco, agora, é a criatividade, a inteligência do herói – uma característica puramente humana – para superar os obstáculos e atingir seu objetivo de voltar a salvo para o lar.

Diferente da *Ilíada*, com suas figuras dotadas de capacidades físicas e em tudo muito superiores à média do homem comum, aqui as pessoas possuem características menos fantasiosas, mais próximas da realidade: “*Sem dúvida, a imagem da nobreza que a Odisséia nos dá distingue-se claramente, pelo seu realismo vital, da que nos dá a Ilíada... a nobreza da Ilíada é na sua maior parte uma imagem ideal da fantasia, criada com a*

---

<sup>450</sup> HOMERO, *Odisea*, IV, 111.

<sup>451</sup> *Ib.*, I, 306; II, 132.

<sup>452</sup> *Ib.*, XI, 443-450.

<sup>453</sup> *Ib.*, I, 368-372.

*ajuda dos traços transmitidos pela tradição dos antigos cantos heroicos. Domina-a, na sua totalidade, o ponto de vista que determinou a forma daquela tradição, isto é, o espanto perante a areté sobre-humana dos heróis da Antiguidade*”<sup>454</sup>.

Até no plano das divindades, elas também passam a um nível mais “civilizado” de comportamento, como se se humanizassem um pouco, velando por princípios éticos de conduta<sup>455</sup>. Não obstante essa percebida mudança de um modelo de sociedade mais militar, amparado nos exemplos de heróis fantásticos, para um modelo de sociedade que cultiva virtudes espirituais, buscando o exemplo de heróis com características menos fantasiosas, a *areté* na *Odisseia* continua voltada para ideais aristocráticos.

E eram esses ideais que representavam o componente mais humano e menos divino presente naquela nova *arkhé*, que emergem no momento pós-*Período Obscuro*, e que têm na *palavra do Poeta* sua principal fonte de referência, sua *areté*. Enfim, uma verdadeira fórmula, posologia para a saúde social.

Paralelamente, se na *Ilíada* o homem comum é objeto de pouquíssima atenção por parte do poeta, que descreve suas raras participações de maneira coletiva e desordenada, em contraste com a conduta dos heróis, narrada pormenorizadamente e sempre acompanhada de epítetos enaltecendores, na *Odisseia* a importância do homem comum continua sendo insignificante.

Todos os valores considerados relevantes para a educação são transmitidos pelos exemplos de representantes das classes superiores. Todavia, o herói aristocrata da *Odisseia*, além de continuar sendo um guerreiro, acresce à sua destreza física a virtude da honradez e o cultivo da inteligência e do engenho – características que entre os seres vivos são

---

<sup>454</sup> JAEGER (2003) 42.

<sup>455</sup> Cf. HOMERO, *Odisea*, I 33-44, VIII 329.

exclusividades humanas.

A riqueza da narrativa homérica é de tão grande relevo que abrange todas as relações consideradas importantes para a sociedade da época. Os modelos de comportamento que os heróis extraordinários da Corte de Agamenon, na *Ilíada*, e os heróis mais humanos da *Odisseia*, deixam de legado, servem como código de conduta para o grego comum, por séculos e séculos. Não por outro motivo, esses poemas foram comparados pelas gerações posteriores à *Bíblia* dos hebreus ou a uma enciclopédia: “*Homero es, de hecho, una enciclopedia de la paideia griega o, por lo menos, de la homérica. La suya es una poesía de preservación de la comunicación, y lo que ha de preservarse tiene que ser característico*”<sup>456</sup>.

Vê-se, com isso, a relevância da *palavra do Poeta* no caminho da formação da identidade cultural que tão fortemente caracterizou o povo grego. Era o poeta que fincava essas bases. Daí a importância da palavra falada, em suas mais diversas manifestações, na construção da *paidéia* grega: “*Sem dúvida, os verdadeiros representantes da paidéia grega não são os artistas mudos – escultores, pintores, arquitetos –, mas os poetas e os músicos, os filósofos, os retóricos e os oradores, quer dizer, os homens de Estado. No pensamento grego, o legislador encontra-se, em certo aspecto, muito mais próximo do poeta que o artista plástico: é que ambos têm uma missão educadora, e só o escultor que forma o Homem vivo tem direito a este título*”<sup>457</sup>.

Sendo o primeiro marco da disseminação desse modelo de formação do homem grego, fundado a partir de uma *arkhé*, que, além de referências divinas, estava agora fortemente influenciada por referências humanas, a importância da palavra de Homero como *phármakon* para a saúde social representa o passo inaugural de um caminho trilhado por outros tantos

---

<sup>456</sup> HAVELOCK (2002) 93.

<sup>457</sup> JAEGER (2003) 18.

gigantescos representantes da *trindade grega* que procuraram com a palavra combater os males da sociedade.

Pessoas da categoria de Sólon, o primeiro grande legislador da *polis* ateniense; Clístenes, o reformador da Constituição de Atenas; Péricles, governante símbolo do apogeu da democracia grega; Sócrates, pensador símbolo da filosofia ateniense, propagador das virtudes humanas; Platão, revelador do mundo das ideias e que, na sua *República*, definiu as bases de um Estado governado por filósofos; e, por fim, Aristóteles, com sua filosofia destinada ao indivíduo no contexto da sociedade.

Todas essas personalidades cujos feitos se propagaram até os nossos dias, nas suas diferentes formas de atuação – e ainda a partir de referências distintas –, apresentam entre si um nítido traço de união: seus feitos, o produto de suas reflexões e de suas ações, enfim, suas vidas, eram destinadas à tarefa de melhorar a vida em comunidade.

E cada um, com sua palavra, apresentou um caminho, uma fórmula, um *phármakon* para uma vida harmoniosa entre os homens.

Não era, portanto, o homem, como individualidade, tampouco as organizações privadas, o objeto da formação grega. Não era uma parte do organismo coletivo, não era um órgão específico ou separado dos outros que lhes ocupavam a atenção na busca do equilíbrio; mas sim, a integração das partes diferentes que compunham o todo do corpo social.

Por isso, esses grandes homens apresentam criações que se prestavam, de alguma forma, à comunidade. Atento a essa peculiaridade da história grega, Jaeger remete-nos à já comentada tríade, responsável pela condução da Hélade, composta pelo *Poeta*, pelo *Homem de Estado* e pelo *Sábio*: “*O fato de os homens mais importantes da Grécia se considerarem sempre a serviço da comunidade é índice da íntima conexão que com ela tem a vida espiritual criadora. Algo análogo parece acontecer com os povos orientais e é natural que assim seja numa ordenação da vida*

*estritamente ligada à religião. No entanto, os grandes homens da Grécia não se manifestam como profetas de Deus, mas antes como mestres independentes do povo e formadores dos seus ideais. Mesmo quando falam em forma de inspiração religiosa, esta assenta no conhecimento e formação pessoal. Mas por mais pessoal que esta obra de espírito seja, na sua forma e nos seus propósitos, é considerada pelos seus autores, com vigor infatigável, uma função social. A trindade grega do poeta, do Homem de Estado e do sábio encarna a mais alta direção da nação”<sup>458</sup>.*

Os dois outros integrantes dessa trindade, cujas palavras consolidaram a formação do homem grego, receberão atenção em capítulos seguintes do presente trabalho. No momento, quero destacar a visceral relação que esse modelo social guarda com o veículo que o poeta utilizava para interferir na vida da coletividade: a palavra, essa força que o aedo entende como um dom divino que recebera da deusa Mnemósine, para divulgar seus relatos pelos mais longínquos rincões da Hélade.

Sem ela, Homero, primeiro e maior representante dessa categoria de homens públicos, não teria galgado a posição que hoje lhe é atribuída até mesmo pelos que contra sua pedagogia se insurgiram, como é o caso de Platão. Este que, em sua *República*, apesar de decretar guerra aos poetas – que têm em Homero seu arquétipo – registra a sua credencial de educador de toda a Grécia, quando prevê a possibilidade de Gláucon, seu interlocutor, escutar um panegirista do aedo afirmar ter sido “*o educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo no que toca à administração e à educação humana, para aprender com ele a regular toda a nossa vida*”<sup>459</sup>. Noutra passagem, reconhece em Homero a condição de “*primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos*”<sup>460</sup>.

---

<sup>458</sup> *Ib.*, 17.

<sup>459</sup> PLATÃO, 606, e.

<sup>460</sup> *Ib.*, 595, c.

E aqui, finalizando este tópico sobre a *areté* aristocrática presente na palavra de Homero, detenho-me numa curiosa observação que, particularmente gostaria de destacar sobre a produção homérica, por entender que mantém uma estrita vinculação com aspectos que tenho levantado no presente trabalho.

É que vários helenistas fazem referência a uma característica pessoal de Homero: sua cegueira. Mas assim como tudo que circunda Homero - desde a sua existência, a data do seu nascimento, o local, a autoria dos poemas que hoje lhe são atribuídos - nada, absolutamente nada, está comprovado segundo atuais critérios aceitos pelos estudiosos do pensamento grego. E o mesmo acontece com essa informação de que Homero seria um poeta cego. Não existe, na atualidade, nenhuma prova contundente, conhecida pelos investigadores, que possa conduzi-la à categoria de fato histórico.

Entretanto, se partirmos do pressuposto de que a *Ilíada* e a *Odisseia* foram escritas por alguém, quem quer que haja sido essa pessoa, é significativo que a característica pessoal que dela tenha ficado para a posteridade tenha sido uma cegueira. Essa condição, em última instância, serve de alegoria para ressaltar a essência da mente oral, tão analisada no presente estudo: se foi realmente um homem cego o autor da *Ilíada* e da *Odisseia*, esse fato só realça a importância que o som da voz, pronunciada pelo poeta, representava para a formação do povo que o escutava.

Assim, na Grécia do século VIII a.C., em um mundo que apesar de já ter desenvolvido a escritura alfabética, ainda vivia imerso na mentalidade da palavra pronunciada, onde a educação e todo conhecimento útil se transmitia através da poesia recitada pelo aedo - e que por via de consequência ainda era o sentido da audição que guiava a comunicação - nada estranho que o maior de seus poetas nem sequer possuía o sentido que passaria a imperar sob o predomínio da mentalidade da escritura, a visão.

Quer se tome essa característica como real ou apenas a utilizemos como alegoria para realçar a essencialidade do som da palavra pronunciada na transmissão do conhecimento na Grécia homérica, o mais importante, para que quero chamar atenção neste final da presente análise, é o destaque para o império da *palavra do Poeta* num mundo em que a escrita ainda não se havia disseminado: “*En la esencia de la poesía homérica está el hecho de haber representado en su época el único vehículo de comunicación importante y significativa. De ahí que se apelara a ella para memorizar y preservar el aparato social, el mecanismo de gobierno y la educación de los futuros líderes y gestores sociales, por decirlo en términos platónicos. No es sólo Agamenón quien, por ejemplo, para reunir una flota en Áulide, se viera obligado a estructurar sus órdenes en verso rítmico, para que no sufrieran alteración al irse transmitiendo. El verso también era esencial para el sistema educativo del que dependían la continuidad y coherencia de la sociedad entera. Todo lo público dependía del verso, todas las transacciones que se atenían a las normas generales. Dentro de la sociedad, el poeta era, ante todo y sobre todo, escriba, experto y jurista; su condición de artista y hombre de espectáculo quedaba muy en segundo plano*”<sup>461</sup>.

Homero, ou quem quer que haja escrito os poemas a ele atribuídos, fiel ao seu ideal de formação grega, usou sua habilidade pessoal, a palavra oral, conferida pela deusa Mnemósine em benefício do seu povo. Sua obra foi dedicada ao fortalecimento da estrutura social da Hélade. Através desses poemas, interferiu em todo o modelo de formação da Grécia do século VIII. Foram os valores por ele cantados que serviram de base à consolidação da *areté* aristocrática. A *palavra do Poeta*, pois, foi o alicerce da civilização que mais tarde pariu formas tão originais de expressão

---

<sup>461</sup> HAVELOCK (2002) 98.



humana, seja no terreno da política – a democracia –, seja no âmbito das ideias – a filosofia.

A seguir, analiso as marcantes características da palavra de outro importante aedo, que, juntamente com Homero, destaca-se como representante da poesia pedagógica grega, uma pedagogia não dirigida à aristocracia, e sim mais voltada às pessoas comuns.

### **A *arkhé* hesiódica**

Hesíodo, a exemplo de Homero, foi também um aedo da época arcaica. Fruto da mesma tradição da oralidade e que de igual modo se expressou por meio do poema épico. Começando por Homero, foram os primeiros a buscar transpor para a recém-nascida escrita alfabética grega um universo de saberes e tradições que orientavam os povos da Grécia por aqueles tempos.

Também os dois testemunharam as imensas transformações ocorridas no mundo grego no chamado período arcaico, sobretudo com a criação da moeda, a estruturação da *polis* e o desenvolvimento da escrita alfabética. E seriam as transformações sociais advindas desse conjunto de eventos, adicionadas às particularidades da forma como foram recebidas e processadas por aquele povo com seu modelo de mundo em pleno processo de transformação, que viriam a consolidar definitivamente a unidade grega.

Um povo que lutava entre si muitas vezes por disputas entre oligarquias, mas que já dispunha de uma memória comum. Que já identificava um conjunto comum de deuses e de santuários como reconhecidamente divinos e sendo, portanto, por todos reverenciados, a exemplo de Delfos, dedicado ao deus Apolo.

Um povo que, embora rendesse homenagens a divindades diversas

nas várias regiões da Hélade, reconhecia em Zeus, de todas as divindades, seu soberano principal. E, sobretudo, um povo que falava a mesma língua.

A língua foi assim um fator tão significativo para a formação do povo grego que, com o tempo, eles passaram a entender o mundo, as populações, os povos, como divididos em dois tipos: os que falavam o grego e os que falavam outros idiomas. Assim, os que não falavam o idioma grego, mas outros quaisquer que os gregos não dominavam, deles escutando apenas um confuso *bra bla bra*, passaram a ser denominados, pelos gregos, de bárbaros, isto é, pessoas que falam um *bra bla bra* estranho.

Homero e Hesíodo, pois, foram testemunhas das muitas transformações pelas quais passava aquele mundo onde o som da palavra começava a ser desenhado – por meio da chamada escrita alfabética –, e com isso, vista, revista, guardada, transportada, lida, relida, repetida, resgatada. Enfim, um mundo onde a verdade contida nas palavras podia ser acessada por qualquer um que soubesse decifrar seus sons nos signos desenhados: a escrita.

Embora de idades diferentes, Homero e Hesíodo podem, cronologicamente falando, ter compartilhado momentos de existência em comum. Segundo o historiador Heródoto, que viveu entre 484 e 425 a.C., em torno do ano 850 a.C. “*Homero y Hesíodo fueron anteriores a mí, según creo, sólo cuatrocientos años*”<sup>462</sup>.

Considerando-se as observações de Heródoto, os dois poetas teriam habitado aquele mundo ao menos um século antes do surgimento da escrita. Mas há certa unanimidade entre os pesquisadores de nossa era, de que Homero, se realmente existiu, deve ter vivido uma centena de anos depois do período que supõe Heródoto, isto é, por volta de 750 a.C. Essa data é fixada em se levando em conta até mesmo aspectos do conteúdo de seus

---

<sup>462</sup> **HERÓDOTO**, *Historia*, II, 53, 3.

poemas. E Hesíodo, por sua vez, seria até um pouco mais recente, embora, ainda assim, em parte de sua vida tenha sido contemporâneo de Homero.

As semelhanças entre ambos, pode-se dizer, acabam por aí. Mesmo a lenda de que ambos se encontraram participando de jogos em que Hesíodo vencera a Homero não é comprovada. Outra significativa diferença entre eles, à luz do que importa ao presente trabalho, é o fato de que, como já visto, Homero, em seus poemas, abordava a vida de antigos reis, com suas aventuras e façanhas, e os feitos de uma época em que homens e deuses conviviam. Cantava as proezas heroicas de uma nobreza que remontava a um período antigo que ele desejava reviver, e cujos exemplos, apresentava como referência para a educação dos que o escutava.

Já a poesia de Hesíodo revelava tema e função distintos.

Embora tanto os poemas atribuídos a Homero quanto os de Hesíodo tenham sido escritos para ser lidos em voz alta, - quer dizer, para um público -, Homero escreveu para as oligarquias. Seus heróis são todos nobres. Reporta-se a uma era passada de uma Idade Heroica, mas que, como anteriormente abordado, não era exatamente o mundo micênico. É como se fora posterior a este, e ao mesmo tempo anterior ao período em que vivera o próprio Homero.

No mundo dos relatos de Homero existe a figura do rei, que exerce a função de líder e sacerdote, mas há também um conselho e uma assembleia de homens livres. Isso mostra que não se tratava do mundo micênico. E, por sua vez, já representa uma influência de estruturas sociais, digamos, *pré-polis*, que Homero já testemunhava. *“También en los poemas homéricos encontramos la primer vislumbre de la organización social y política de los griegos de la Edad Heroica. A la cabeza del Estado, que todavía se reduce a tribu, está el Rey, a la vez sumo sacerdote, juez y capitán de su pueblo. Pero su poder está limitado por la costumbre: debe contar con el Consejo de sus jefes o ‘Boulé’. En tercer lugar, tenemos el Ágora, o asamblea general de*

*hombres libres, aún no diferenciada de la revista de contingentes militares para el combate, la cual se junta para oír, aunque no discutir, las proposiciones que el Rey somete a sus consejeros. En estos tres elementos – Rey, Consejo e Asamblea – encontramos los gérmenes de las organizaciones políticas europeas”*<sup>463</sup>.

De sua parte Hesíodo, que provavelmente viveu em torno do século VIII, valia-se de outra temática em seus poemas, e sua origem rural, camponesa, bem o justifica. Era a esse tipo de público, essa gente rústica, que sua palavra inicialmente se dirigia, por meio de poemas. Hesíodo era originário da Beócia, região um pouco ao noroeste da Ática, onde seu pai era agricultor na pequena e pobre aldeia de Ascra, cujos cultos e festividades eram dirigidos às musas de Hélicon.

Isso também justifica o fato de que, embora os poemas de Hesíodo sejam considerados cronologicamente posteriores aos de Homero, seu conteúdo apresenta bem mais influência temática de um saber da tradição. Isto é, de uma *arkhé* mais próxima à que predominava nos antigos reinos micênicos. Por ser oriundo do campo e falar, sobretudo, para os povos rurais, que tinham na relação com os fenômenos naturais e com os ciclos da natureza um vínculo direto e contínuo – aliás, por pura necessidade de sobrevivência e em função de suas atividades laborais –, a palavra de Hesíodo buscava apontar a harmonia com o universo divino como *phármakon* para uma existência humana tranquila e bem-aventurada.

Um dos instrumentos para a divulgação desse saber foi justamente o fato de repassar às populações, como fez em sua obra *Teogonia*, um conhecimento, uma *arkhé* da tradição segundo a qual, a partir do nada, de *Kaos*, se deram a formação e organização do mundo, buscando-se o equilíbrio harmônico das potências divinas que o compõem.

---

<sup>463</sup> **PETRIE** (1987) 13.

Assim, na época e lugar em que viveu Hesíodo, os senhores daqueles núcleos populacionais viviam e tinham sua sede nas antigas fortalezas micênicas, em torno das quais se formavam pequenas aldeias. Mas a maior parte da população da região habitava o campo, onde certamente ficava também a morada do poeta.

As oligarquias da região administravam os conflitos internos e os pleitos da maioria, composta pelos mais pobres. Estes, em geral, trabalhavam para o senhor; outros eram pequenos proprietários que viviam basicamente da subsistência e de trocas de excedentes, como os pais de Hesíodo.

A principal preocupação daqueles povos a que Hesíodo pertencia era, portanto, a sobrevivência, e, para assegurá-la, a agricultura representava a atividade principal. Assinale-se que naquele mundo o alimento era tido como algo divino, ofertado pela mãe terra para a manutenção da vida dos homens e dos animais. Neste sentido, a agricultura não se havia ainda convertido em um ato profano, ou seja, não se manejava a terra com o fim de dela se extraírem apenas benefícios econômicos.

A esse respeito destaca M. Eliade: *“Se trata evidentemente de realidades sagradas, pues lo sagrado es lo real por excelencia. Nada perteneciente a la esfera de lo profano participa en el Ser... el trabajo agrícola es un trabajo revelado por los dioses o por los héroes civilizadores”*<sup>464</sup>. Sobretudo entre os pequenos produtores rurais, apenas os excedentes eram eventualmente trocados por outros produtos, em regra com outros produtores rurais de pequeno porte.

O surgimento da moeda, contudo, começaria a mudar tal realidade. Proprietários de extensões maiores de terra já exigiam de seus servos e trabalhadores a deliberada produção de excedentes para comércio. Assim,

---

<sup>464</sup> ELIADE (2009) 72.

além da produção para suas necessidades básicas de sobrevivência, os grandes proprietários começaram também a produzir para aumentar seu poder de aquisição de bens, isto é, para a acumulação de dinheiro.

O dinheiro, por sua vez, passava a ser fonte de poder e de influência nas questões públicas. Com o tempo, conforme mais adiante será demonstrado, não somente as famílias oligarcas tradicionais, como também participantes de outros segmentos da sociedade, a exemplo de comerciantes ou quaisquer outros que conseguissem acumular dinheiro, haveriam de mudar o perfil dos que interfeririam nas questões de Estado.

Àquela altura, ao menos no mundo em que vivia Hesíodo, as oligarquias eram compostas pelos grandes proprietários. A maior parte das terras encontrava-se nas mãos de uma minoria oligarca e só estes tinham voz nas assembleias, isto é, nas reuniões entre os moradores da região onde eram discutidas questões de interesse comum.

Aos produtores não proprietários, ou seja, aos trabalhadores em geral, restava apenas liberdade para cultivar uma igualdade jurídica que começava a se consolidar através da palavra escrita. Na prática, as decisões tomadas pela assembleia seriam aplicadas a todos, proprietários ou não. Todavia, das discussões e decisões não participavam aqueles cidadãos que não possuíam terras.

Essa realidade, pode-se dizer, já viria a ser o embrião da *polis*, que se ia estruturando como uma organização social surgida inicialmente como forma de autodefesa, englobando a população urbana e a rural.

Uma das grandes novidades desse novo modelo era, portanto, a garantia a todos os cidadãos, independentemente de viverem na cidade ou no campo, de uma igualdade de direitos e deveres. Essa igualdade era extraída das discussões na ágora, inspiradas num princípio de isonomia que buscava a concórdia social entre os cidadãos. Uma vez alcançada, era transformada em norma, a que todos deviam obediência.

O poder estava então nas mãos dos proprietários de terras. Aos trabalhadores, comerciantes, ferreiros e outros fabricantes que não possuísem terra, restavam a liberdade de culto e, como já dito, certa igualdade jurídica, segundo as decisões tomadas na ágora pelos proprietários de terras. Muitas vezes, nos mercados públicos, os não proprietários discutiam entre si as novas leis aprovadas na ágora pelos cidadãos proprietários, mas sem nenhum poder de nelas interferir - só lhes cabia obedecer.

Vale observar que, nesse momento, a Hélade já não mais se encontra no período chamado de obscuro. É um momento de importantes transformações econômicas, sociais e religiosas que acompanham, como citado, a criação da moeda, a estruturação da *polis*, e dentro do que por ora mais interessa, o aparecimento da escrita alfabética.

Era, portanto, o caminho da estruturação jurídica da *polis*, com a organização de normas escritas às quais, em princípio, todos teriam acesso, embora poucos efetivamente as atingissem, uma vez que raros eram os que sabiam ler.

Hesíodo, no interior da pobre Beócia, é testemunha de tudo isso, e, como poeta, procura escrever de forma didática orientações básicas para a vida dos homens daquele lugar, daquele ambiente em que a mãe terra era a principal provedora.

Diferentemente de Homero, que fala da vida heroica, de lutas e guerras, Hesíodo canta a paz e a forma de alcançá-la, que seria a busca de harmonia com o divino. E é para o povo do campo, muitas vezes reunido no mercado da *polis*, que Hesíodo dirige seu *phármakon*, seu poema.

Ainda que se utilize de forma poética semelhante à de Homero, que o antecede no estilo, o conteúdo da mensagem de Hesíodo é outro. O poeta beócio cantava não a vida heroica de nobres e reis. Ao contrário, buscava indicar os caminhos para uma vida pacífica e equilibrada no campo. Era o

homem rural que Hesíodo apontava como heróis; os camponeses que silenciosamente cultivavam a terra para alimentar suas famílias<sup>465</sup>.

Dos inúmeros textos que muitos lhe atribuem, os mais famosos, e mais reconhecidos como autenticamente seus, são *Os Trabalhos e os Dias* e *Teogonia*. Vilchez observa: “*Hay diferencias entre obras y pasajes: una cosa es la Teogonía y otra es Trabajos y días, pero los proemios están próximos y los mitos iniciales de Trabajos y días comportan cosas semejantes a las de la Teogonía*”<sup>466</sup>.

Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo procura apontar o fato de que os homens que almejam uma existência equilibrada e uma vida de paz devem ter como princípios básicos o trabalho e a justiça. “*A partir de los trabajos los hombres son ricos en rebaños y en oro; y si trabajas serás mucho más grato para los inmortales y [para los mortales, pues muchos desprecian a los inactivos]*”<sup>467</sup>.

Cabe notar que, por essa época, o tipo de sociedade oligárquica na região em que vivia Hesíodo era bastante estruturado e existia sem maiores problemas, a não ser a própria autogestão. Se havia descontentamento, estava entre os pequenos produtores e trabalhadores rurais não proprietários. E era a estes que a Hesíodo se dirigia. A palavra *phármakon* do poeta procurava prescrever, como medicina para eventuais descontentamentos ou sentimentos de decepção, a busca de uma harmonia com a *arkhé* divina, como solução para uma vida pacífica e equilibrada. Em seu canto *O Trabalho e os Dias*, a *palavra do Poeta* aponta para o trabalho, e canta como, por meio dele, pode o homem alcançar o equilíbrio e a justiça.

Diante de dificuldades que poderiam (e já eram) ser vividas por muitos camponeses daquela região, emerge a *palavra do Poeta* como porta-

---

<sup>465</sup> HERÓDOTO, *Historia*, VII, 102.

<sup>466</sup> VILCHEZ (2005), 06.

<sup>467</sup> HESÍODO, *Trabajos y Días*, 308-311.



voz da sabedoria divina. Inspirado pelos deuses, o aedo sugere um caminho, canta um *phármakon* para as dificuldades enfrentadas pelo povo. É nesse rumo que o poeta dirige sua palavra. “*Hesíodo canta en defensa del trabajo como camino para llegar a la meta que es la justicia. Para el poeta, el hombre debe someterse a la dura ley que gobierna su relación con los dioses, puesto que el trabajo es muy apreciado por ellos*”<sup>468</sup>.

Vemo-lo, portanto, em seu poema *Os Trabalhos e os Dias*, envolvido com o mundo que o rodeia, ocupado com a situação que vivem os que o cercam e com as preocupações daqueles com quem convive. Nesse cenário rural em que vive, o poeta, inspirado pelas musas, busca identificar por meio da religião, isto é, apontando para uma atenção às leis divinas, os caminhos que os homens deveriam percorrer se quisessem perseguir uma vida justa e feliz. Conforme destaca Detienne, é “*o caráter sagrado dos trabalhos da Terra que o poeta se propõe a revelar ao trabalhador de Ascra. No pensamento de Hesíodo, o trabalho da Terra é uma prática inteiramente religiosa*”<sup>469</sup>.

Na *Teogonia*, não são outros a motivação e o princípio. Hesíodo continua demonstrando ter como finalidade de seus poemas o ambiente natural e social que o circunda. Também busca transmitir por meio de seu canto poético saberes da tradição que podem orientar ou servir de guia e referência sobre como lidar com as potências da existência e eventuais dificuldades pelos homens vividas.

O centro da *Teogonia* pode-se dizer, é a harmonia do mundo, a vida equilibrada, e Hesíodo procura demonstrar isso na luta de Zeus pela conquista e manutenção do poder no Olimpo, de onde comanda o equilíbrio do mundo. Graças a Zeus, o mundo, saído do Caos, da desordem, passa a ser algo ordenado e equilibrado. E as palavras do poeta procuram trazer

---

<sup>468</sup> HESÍODO (2005b) 10.

<sup>469</sup> DETIENNE (1988) 22.

para a vida na terra o exemplo desse equilíbrio, para que homens e deuses possam viver harmonicamente.

Naquele tipo de comunidade, a *palavra do Poeta* tinha grande poder. Posto que já existisse, a escrita ainda era domínio de poucos. Toda visão do mundo, toda experiência, todo conhecimento, toda aherança de saberes, enfim, toda *arkhé* divina era a todos transmitida pela *palavra do Poeta*. Era por meio dela que os homens de então, sobretudo os do campo, tinham acesso à verdade dos deuses. E são os primeiros instantes dessa ordem, cantados por Hesíodo, sob a inspiração da deusa Mnemósine, que abordo no item seguinte.

#### **A ordem dos deuses na palavra do aedo**

O canto do poeta tornava presente o mundo dos deuses, as verdades soberanas que só as divindades detinham ou representavam. “*O poeta, portanto, tem na palavra cantada, o poder de ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória (Mnemosyne), através das palavras cantadas (Musas). Fecundada por Zeus pai, que no panteão hesiódico encarna a Justiça e a Soberania supremas, a Memória gera e dá à luz as Palavras Cantadas, que na língua de Hesíodo se dizem Musas*”<sup>470</sup>.

No sentido exposto acima se vê a importância e força que tinha a *palavra do Poeta*. Hesíodo hega a referir-se a si mesmo, na *Teogonia*, como um escolhido pelas musas para ouvir o seu canto: “*Éstas precisamente en cierta ocasión enseñaron un bello canto a Hesiodo mientras apacentaba sus corderos al pie del divino Helicón. He aquí las palabras que en primer*

---

<sup>470</sup> TORRANO (2006) 16.

*lugar me dijeron las diosas, las Musas olímpicas, hijas de Zeus, portador de la égida*”<sup>471</sup>.

Como portador, ou canal, da voz dos deuses, era o poeta detentor de um tipo de soberania, ou de parte da soberania, que no antigo e distante mundo micênico estava reservada exclusivamente ao *ánax*. Na Grécia arcaica, a palavra *verdade* já não tinha uma única fonte, uma *arkhé* única. E algumas vezes já, a *palavra do Poeta* podia soar como mais verdadeira que a palavra do *basileus*, do rei, ou qual tenha sido o nome adotado para o chefe da oligarquia aristocrata de determinada comunidade onde o aedo viesse a executar seu canto.

Com relação a esse aspecto, acrescenta Torrano sobre a *palavra do Poeta*: “*O canto (as Musas) é nascido da Memória (num sentido psicológico, inclusive) e do mais alto exercício do Poder (num sentido político, inclusive). O aedo (Hesíodo) se põe ao lado e por vezes acima dos basileus (reis), nobres locais que detinham o poder de conservar e interpretar as fórmulas pré-jurídicas não escritas e administrar a justiça entre querelantes e que encarnavam a autoridade mais alta entre os homens*”<sup>472</sup>.

O poeta tinha assim o imenso poder de ser na terra, através de suas palavras, por meio das musas, o canal do saber, das vontades, da soberania dos deuses, que dominava o presente, o passado e o futuro. Portanto, podia interferir, a seu sabor, na vida dos homens, simples mortais.

Nos versos que iniciam a *Teogonia*, Hesíodo exclama: “*Comencemos por las Musas, que con sus himnos le alegran en el Olimpo el inmenso corazón al padre Zeus, cantando al unísono el presente, el futuro y el pasado. Incansable fluye de sus bocas su agradable palabra; brilla la morada del resonante padre Zeus, al difundirse la delicada voz de las*

---

<sup>471</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 23-26.

<sup>472</sup> TORRANO (2006) 16.

*diosas. Y retumba la cima del nevado Olimpo junto con las moradas de los inmortales*”<sup>473</sup>.

A palavra de Hesíodo mostra como a interferência de Zeus fez com que o mundo, onde todos os seres convivem, inclusive os homens e os deuses, pudesse existir de forma ordenada, sem o caos que antes imperava, exemplo, aliás, que há de servir de inspiração na elaboração do *phármakon* constitucional da palavra escrita de Homens de Estado, conforme adiante será analisado.

O poeta mostra, em sua *Teogonia*, que Zeus, embora não seja a divindade mais antiga, tampouco tenha nascido com poderes especiais frente aos outros deuses, consegue, por fatores circunstanciais que ele soube bem administrar, alterar o ambiente, criar uma nova correlação de forças entre os deuses e uma ordem em que o próprio Zeus emerge como líder.

Mas em todo o canto fica demonstrado que Zeus não fez tudo sozinho. Tampouco está solitário na tarefa de administrar a ordem que criou, após derrubar o modelo anterior. O poema mostra como o mundo surgiu do nada, do intangível, do escuro, que Hesíodo denomina Caos, e vai se transformando até tornar-se o que é. Assim é que do Caos surgem as forças que o caracterizam, como a Noite negra, o Éter; mas também logo após o Caos surge Gaia, a Terra, mãe de todos os deuses. De Tártaro, que se encontra nas mais escuras e distantes profundezas da Terra, a Eros, “*el más bello entre los dioses imortales, desatador de miembros, que en los pechos de todos los dioses y de todos los hombres su mente y prudente decisión somete*”<sup>474</sup>.

Essas primeiras forças são as chamadas divindades primordiais. Potências primeiras, tangíveis como a Terra – Gaia – ou intangíveis como o Amor – Eros. É a partir delas que tudo o mais no mundo, céu, montanhas,

---

<sup>473</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 37-42.

<sup>474</sup> *Ib.*, 121.

animais, homens, haverá de existir.

É desse modo que Hesíodo demonstra que o divino, o eterno, os deuses, tanto podem ser identificados no mundo físico, como a Terra, como no imaterial, no invisível, mas que o homem lhes sente a presença, como Eros. Aqui vale observar que esse Eros primordial não é o Eros que os romanos vão denominar Cupido, aquele deus criança responsável pela paixão entre os humanos. O Eros primordial é a energia universal, a força capaz de unir o disperso e criar o novo.

O Eros primordial, portanto, conforme procura demonstrar Hesíodo, é potência ou o impulso do movimento e da união. A força sobrenatural, incomensurável, que, por exemplo, vai fazer Gaia extrair de suas profundezas um fabuloso ser divino para lhe fazer companhia: Urano, o céu. E com este haverá de gerar uma série de outras divindades, como as montanhas (Ureia) e as Ninfas que nelas vivem.

Esse princípio, esse aparecer das primeiras potências, das divindades primordiais, trata-se de uma forma apresentada pelo poeta para mostrar a criação do mundo. É, pois, a situação primeira, a origem de toda a *arkhé*. Como registra Mircea Eliade, *“aquella en la que los dioses y los antepasados míticos estaban presentes, estaban en trance de crear el mundo, de organizarlo o de revelar a los humanos los fundamentos de la civilización. Esta ‘situación primordial’ no es de orden histórico, no se puede calcular cronológicamente; se trata de una anterioridad mítica, del tiempo de ‘origen’, de lo que aconteció ‘al comienzo’, in principio”*<sup>475</sup>.

E assim Hesíodo vai demonstrando em seu canto o processo divino de surgimento do mundo: dos elementos da natureza aos sentimentos humanos, todos identificados como potências divinas, deuses soberanos ou manifestações destes. Mas como a *palavra do Poeta* canta a organização do

---

<sup>475</sup> ELIADE (2009) 69.

cosmos, da harmonia das potências divinas como modelo de *phármakon* para o equilíbrio entre os homens?

O enredo apresentado por Hesíodo é muito elucidativo. É que da Terra e do Céu, isto é, da união entre Gaia e Urano, outras divindades vão surgindo. Um se manifestando em elementos da natureza, outras representando potências diversas, a exemplo, respectivamente, das montanhas (Ureia) e das Ninfas. Muitas delas vão se relacionando entre si e dando origem a outras mais. O nome *Teogonia* vem exatamente daí, isto é, significa a origem dos deuses.

Conforme o canto de Hesíodo, essa origem é, a princípio, como se vê, desordenada. Urano e Gaia continuam produzindo divindades, potências que vão compondo o mundo, sem uma organização mínima. Hesíodo procura explicar isso ao relatar que Céu e Terra produzem seus filhos, mas estes se mantêm presos no ventre da mãe. É que, este Céu que se une com Terra ainda não é o firmamento que conhecemos. Ainda não se encontra naquela posição no alto, distante, como o vemos. Na verdade, no princípio, desde seu surgimento, Céu mantém-se sobre Terra, colado nela, copulando permanentemente e fazendo surgir outras potências divinas, que nascem, mas ficam presas no ventre da mãe.

Essas potências nascidas de Céu e Terra não encontram espaço para sair do ventre de Gaia. Tal oportunidade não surge justamente porque Céu – Urano –, não *descola* de Gaia. Vive numa cópula permanente. Assim, as potências vão surgindo, porém permanecem presas a ocupar e disputar espaço naquele ventre da Terra, cada vez mais apertado.

Elas são divindades de toda natureza de potência, de todo tipo de característica, como Titãs, de grande força e capacidade de destruição, bem como as sublimes Titânidas. Também nascem outros seres monstruosos, como os violentos Ciclopes e os perigosos Hecatoquiros. Todos presos no ventre de Gaia, já a deixavam pouco à vontade, sufocada e desesperada.

É diante dessa realidade atormentadora que Gaia encontra uma solução para que Urano deixe de fecundá-la. E em sua estratégia, envolve seu filho titã caçula com Urano, Cronos, a divindade que representa o Tempo. Gaia, por meio de uma fusão de vários elementos que se encontram em suas entranhas, produz um instrumento afiado, entrega-o a Cronos e o convence a cortar o sexo de seu pai, Urano.

Cronos segue à risca a orientação da mãe. Ao executar a tarefa, Urano, o céu, com a imensa dor que sente, afasta-se para bem longe de Gaia, e finda por formar o distante firmamento. Essa passagem é muito rica em detalhes originais e elucidativos que ajudam a compreender a construção da liderança de Zeus no equilíbrio cósmico. Dá-se que, com o afastamento de Urano (o Céu) de Gaia (a Terra), surge entre eles o *espaço*. É nesse espaço onde algumas divindades, umas *terríveis* outras *sublimes*, vão nascer, fruto do sangue de Urano em contato com a Terra; e esse espaço vai ser ocupado por Cronos – divindade que representa o tempo –, que fora justamente o executor da ação que resultou no afastamento de Urano. Porém Cronos, ao sair do ventre de Gaia, buscará assumir a posição do pai como senhor do mundo.

Ocorre que, com o brusco afastamento de Urano após ter seu pênis decepado, do sangue que dele jorra nesses primeiros momentos, em contato com a Terra, algumas outras divindades serão geradas. Como são fruto de um ato de violência, a decepção, essas divindades surgem inicialmente com o intuito de vingar o pai. As primeiras delas são as Erínias. Depois virão Gigantes, seres dedicados à violência, e as ninfas Melíades. Todos esses que haverão de estar próximos a Éris, a divindade da discórdia, filha da Noite (Nyx)<sup>476</sup>.

Há, contudo, outra natureza de divindades que também surge desse

---

<sup>476</sup> Sobre as deidades do mal na *Teogonia* de Hesíodo, ver **GARCÍA CASTILLO** (2007).

episódio. Assim é, por exemplo, que o sexo cortado de Urano cai no mar – segundo a lenda, nas praias da ilha de Chipre – e lá, em contato com suas espumas (que em grego se diz *afros*), vai gerar uma deusa: Afrodite, a divindade da beleza, do encanto, da ternura. Importante observar que, conforme Hesíodo relata, Afrodite nasce a partir do mesmo evento sinistro às divindades que eram próximas a Éris. E assim, além de representar a beleza e a sedução, também representaria o ciúme, as crises conjugais, os amores não resolvidos, as paixões cegas. É ela que muitas vezes se confunde com o amor, o Eros no sentido do Cupido de que falarão os romanos.

Todo esse começo da narrativa de Hesíodo compunha as representações das forças e potências que inicialmente interferiram no aparecimento e evolução do mundo. A estruturação desse universo simbólico, a que chamamos mítico, apresentada pelo aedo, formava o mais belo e bem-elaborado conjunto de saberes, conhecimentos e referências, que por meio da palavra dos poetas era, por gerações, transmitido aos povos da Hélade, como forma de ensinamento sobre a relação dos homens com a natureza, com os deuses e entre os próprios homens.

Sobre essa origem e sentido de manifestação do sagrado em Hesíodo, bastante rico o comentário de Mircea Eliade: *“El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humano, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles... no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hirofanías, por el hecho de ‘mostrar’ algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado”*<sup>477</sup>.

---

<sup>477</sup> ELIADE (2009) 15.



Na forma como estruturou a *Teogonia*, com fundamento no imenso número de tradições e relatos que circulavam na região, o poeta procurou demonstrar como o sagrado, as forças divinas representadas ou manifestadas na natureza relacionaram-se, conflitaram-se e, por fim, se compuseram para, do nada, do caos absoluto, fazerem surgir o mundo ordenado, a natureza equilibrada, o universo cósmico onde a vida se desenvolve<sup>478</sup>.

Era no relato da experiência da organização do mundo natural, na organização das forças que davam sustentação ao cosmos, que o poeta identificava e transmitia as referências que os homens de então deveriam observar e nas quais deveriam se mirar na condução das próprias vidas.

A fim de buscar entre os homens uma existência plena e tranquila, um bem-estar, o poeta indicava como remédio o exemplo do equilíbrio cósmico, a referência na experiência dos deuses, a harmonia sagrada. E esta referência, esta experiência, o poeta apresentava por meio do seu inspirado canto que relatava o percurso de Zeus para atingir a liderança, condução e manutenção entre as divindades.

Dessa maneira, como visto, diversas formas de representação da manifestação do sagrado surgiram da ação de Cronos. Muitas delas, violentas e perigosas e que, por sua vez, casando-se entre si, deram origem a outras tantas potências.

A essa altura, dois sentidos aqui podem ser destacados. Primeiro o de que o mundo começava a ser habitado, povoado por forças divinas, mas em uma ocupação ainda, digamos, bastante desordenada; não havia nenhuma organização, nenhum critério. As potências iam simplesmente surgindo. Enfim, o que havia era a Terra, de onde potências iam saindo aleatoriamente desde o afastamento de Urano, e o Tempo – Cronos, que

---

<sup>478</sup> Kirk, em *La naturaleza de los mitos griegos*, apresenta uma visão integradora dos mitos, com uma rigorosa análise dos principais mitos gregos e uma adequada explicação de sua transformação posterior na filosofia dos pré-socráticos [KIRK (1987)].

procurava ocupar o espaço entre a Terra (Gaia) e o Firmamento (Urano).

Ante tal realidade, Cronos – que destronara o pai (Urano) e queria ocupar o seu espaço como senhor do mundo liberta alguns de seus fortes e imortais irmãos titãs, que ainda estavam acorrentados dentro da Terra (no ventre de Gaia) por obra do pai, Urano. Com estes a seu lado, Cronos vê-se mais forte. Além disso, casa-se com uma de suas irmãs, a titânide Reia, e com ela começa a gerar filhos. Entretanto, receoso de que um de seus filhos viesse ocupar seu espaço de liderança entre as potências divinas, tal qual ele agira com o pai, procede com sua mulher de forma semelhante à que fizera seu pai com sua mãe. Sempre que nascia um filho, após alguns dias ou poucos meses, Cronos o engolia por inteiro.

Cronos teve com Reia vários filhos, mas sempre os engolia, e esses viviam presos em sua barriga: Poseidon, o deus do mar; Deméter, a divindade das estações; Hestia, a deusa do lar, da família; Hades, a divindade dos infernos; Hera, que se casaria com Zeus; e, por fim, o mais novo, o próprio Zeus. Quanto a este, porém, no momento de ser levado ao pai para ser engolido, Reia, sua mãe, entrega a Cronos uma pedra envolta em um pano, que Cronos engole acreditando ser seu filho.

Desse modo Zeus cresce, segundo a lenda, longe do pai, na ilha de Creta, alimentando-se de mel e do leite da cabra Almalteia, cujo couro, de tão resistente, as flechas não transpassavam – e seria com esse couro que Zeus faria seu famoso e impenetrável escudo, a *égide*.

O mundo continua crescendo desordenadamente, e Zeus, ao tornar-se adulto, vai ser o grande responsável por sua ordenação. Para tanto, antes terá de assumir-lhe o controle e, para isso, teria que juntar forças e poderes a fim de enfrentar o pai. E mais, ter a capacidade de somar apoio de outras divindades, ou controlá-las.

Aqui destaco uma passagem do relato de Hesíodo que constitui o motivo principal pelo qual procurei, resumidamente, fazer a descrição da

presente parte de sua *Teogonia*, e que, particularmente, entendo como um dos primeiros registros do que logo viria a ser chamado de ação *política*. *Política* que, aliás, em breve nasceria entre os homens – tornando-se requisito indispensável à sobrevivência da cidade - conforme adiante será mais bem explorado, e cujo instrumento principal viria a ser a palavra, o que o poeta relata a partir de uma ação de Zeus.

Refiro-me a um aspecto da prática *política*: a capacidade que deve ter o político de organizar e estruturar forças diante de adversários de igual potência, ou até mesmo a princípios mais fortes, e acima destes se sobressair, até liderando-os. Esta é uma habilidade própria e que caracteriza os que, não tendo origem em oligarquias políticas, se tornam líderes e conquistam o poder, sobretudo nos modelos das democracias atuais.

Pois bem, conforme relata o canto *phármakon* pedagógico do poeta, Zeus executa com maestria o que aqui chamo de *ação política*. Por um lado, em conluio com a mãe, faz o pai, Cronos, vomitar a pedra indigesta que engolira pensando ser Zeus. E nesse ato, nesse expelir da pedra, Cronos vomita também todos os demais filhos que tragara, isto é, os demais irmãos de Zeus.

Em outra *ação política*, Zeus liberta também seus tios, os Ciclopes, irmãos de Cronos, que este deixara presos no ventre de Gaia, quando libertara apenas os Titãs. Zeus liberta ainda Hecatonquiros, conhecidos também como os “cem braços”.

Gratos e sentindo-se devedores de Zeus, os Ciclopes – Brontes, Estéropes e Ages –, presenteiam seu libertador com poderosos dons que os caracterizavam: o trovão, o relâmpago e o raio. Com isso, Zeus passa a desfrutar de uma capacidade de exercer uma potência sobredivina, isto é, passa a ter características de poder e ação acima das demais divindades.

Dessa forma, Zeus concentra em si a maior unidade de forças e, particularmente, converte-se no mais poderoso e respeitado entre os deuses.

A partir daí, juntamente com seus irmãos agora libertos, lidera uma verdadeira revolução no mundo desorganizado.

O universo treme de conflito. Porém Zeus está bem armado e poderoso. Após um período de titânicos combates, finalmente assume o controle sobre as forças que atuam no mundo. Aprisiona os titãs no fundo da Terra, no escuro Tártaro, sob a guarda dos “cem braços”, e passa a impor ordem ao mundo.

Ressalto outro momento igualmente representativo do que há pouco chamei de *ação política*. Trata-se de um tipo de atitude cuja prática, ainda que por muitos políticos não seja abertamente admitida, no exercício da administração política, continua sendo adotada pela maioria dos que assumem a liderança e o poder nas organizações e corporações contemporâneas, públicas ou privadas. Tal atitude ou prática pode ser resumida em um pensamento popular na política que diz: *há um grupo para conquistar o poder e há outro para administrá-lo*. Isso significa ter noção da divisão de papéis, de funções e de habilidades, e mesmo das limitações dos “companheiros de luta”. E Zeus deu um primeiro exemplo disso.

Após a conquista do poder, do controle sobre o universo, quando contou com a inestimável ajuda e força das mais variadas potências, a maioria belicosa, forte o suficiente para o combate, para a guerra, enfim, boas para vencer conflitos físicos com os “cem braços” e os “Ciclopes”, por exemplo – além do apoio de seus irmãos Poseidon, Deméter, Hestia, Hades e Hera –, Zeus não leva para o Olimpo todas as divindades que o ajudaram.

Também não usa como critério para a escolha dos que vão residir no Olimpo a força maior ou menor, tampouco a maior ou menor participação desta ou daquela divindade durante a guerra dos deuses.

Trata-se agora não mais de continuar a guerra, mas de organizar a paz. E as potências que de melhor forma podem ajudá-lo nessa tarefa são outras. Zeus leva para ter morada no alto do Olimpo (na “corte dos deuses”,

portanto) as divindades cujas potencialidades estão adequadas ao processo de “administração” do equilíbrio cósmico.

Contudo, inteligente e preocupado em não deixar que a insatisfação ou a discórdia possam manifestar-se com força em seu reino, Zeus contempla todos os aliados. Distribui entre todos, funções, responsabilidades e privilégios, de acordo com o perfil intrínseco a cada potência, sempre ritualizando e valorizando o papel de cada um como tão importante quanto os demais na manutenção do equilíbrio cósmico.

Por fim, noutro gesto que também se pode caracterizar como de *ação política*, próprio dos que conhecem a *arkhé* do poder, mas que geralmente provoca ruídos e desconfianças nos que tiveram participações mais diretas nas lutas durante os embates da disputa, Zeus, soberano entre os deuses, leva também para seu lado no Olimpo outras naturezas de divindades, de participação, digamos, obscura na guerra dos deuses.

Esta é uma grande lição que Hesíodo oferece. Um valioso exemplo da experiência da conquista do equilíbrio cósmico que ele busca inspirar ao mundo dos homens: para haver equilíbrio é preciso que haja correlação de potências. A balança não se equilibra só com o peso de um lado. É necessário que convivam posições e potências divergentes, mas sob a égide de quem possa garantir a harmonia.

No caso simbólico do mito grego, essa capacidade, esse poder de equilibrar, de harmonizar as potências divinas, está centrada em Zeus. *“Como soberano, Zeus encarna, diante da totalidade dos outros deuses, a maior força, o poder supremo: Zeus de um lado, todos os olímpianos reunidos do outro, é ainda Zeus que prevalece. Diante de Cronos e dos deuses Titãs em liga contra ele para disputar o trono, Zeus representa a justiça, a exata repartição das honrarias e das funções, o respeito aos privilégios de que cada um pode se prevalecer, a preocupação com aquilo que é devido mesmo aos mais fracos. Nele e por ele, em sua realeza, a*

*potência e a ordem, a violência e o direito, reconciliados, conjugam-se”* <sup>479</sup>.

Assim, a princípio, o Olimpo vai sendo ocupado por Zeus e seus irmãos, todos antes prisioneiros de Cronos, que terão funções importantes na organização e equilíbrio do mundo: Deméter, que vai cuidar das colheitas, das estações, das plantas, dos cereais; Poseidon, o senhor dos mares, das tempestades, dos furacões, que vai ter uma infinidade de filhos; Hades, que vai morar no fundo obscuro da terra, sendo assim o senhor do mundo subterrâneo, dos infernos; Hestia, a irmã mais velha de Zeus, responsável pela proteção do lar, das famílias; e Hera, que há de casar-se com Zeus e será reconhecida como sua mulher, embora Zeus venha a ter várias outras e, com essas, inúmeros filhos.

O relato de Hesíodo, reitero, representa a tentativa de dar-se uma organização a toda uma tradição religiosa muito antiga, que os poetas cantavam pelas comunidades. Muitas das divindades são as mesmas da época micênica, que sobreviveram nas várias regiões da Hélade, por meio de relatos, costumes e tradições. Como diz Vernant, o politeísmo grego não repousa sobre uma revelação. Seu fundamento está numa verdade e num saber natural que o circunda e atinge, cujos princípios vão sendo repassados por gerações em costumes e tradições de seus ancestrais, os *nómoi*.

Para o grego arcaico os relatos míticos e o seu culto faziam parte dos saberes necessários à própria sobrevivência. Os deuses são as forças, as potências que dão sustentação ao mundo, que lhe favorecem o equilíbrio, para que dele o homem possa extrair sua sobrevivência, e isso é o divino. Mas o culto a essas divindades não ocorre como se fora um reverência à natureza, isto é, os deuses não são forças da natureza; são potências que englobam isso, mas vão além. Assim, prossegue o autor, “*não que se trate de uma religião da natureza e que os deuses gregos sejam personificações*

---

<sup>479</sup> VERNANT (2006) 31.

*de forças ou fenômenos naturais. Eles não são nada disso. O raio, a tempestade, os altos cumes não são Zeus, mas de Zeus. Um Zeus muito além deles, visto que os engloba no seio de uma Potência que se estende a realidades, não mais físicas, mas psicológicas, éticas ou institucionais”*<sup>480</sup>.

Naquele modelo social os homens sentiam-se parte do cosmos; parte do mesmo mundo que os deuses habitavam, embora vivessem em planos distintos, os homens cá em baixo e os deuses no alto do Olimpo. O mundo em que o homem vivia estava, portanto, repleto de deuses, como logo haveria de dizer Tales de Mileto. Os deuses estão no mundo, vivem no mesmo mundo dos homens, pois os gregos não dividiam o mundo em dois, um natural e um sobrenatural.

Conforme destaca Mircea Eliade, a diferença básica entre o modelo mental do homem daquele tipo de sociedade arcaica e o do homem moderno “*encontra-se no fato de o primeiro sentir-se indissoluvelmente vinculado com o Cosmo e os ritmos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a História. Claro que, para o homem das sociedades arcaicas, o Cosmo também tem uma ‘história’, embora apenas por ser considerado como uma criação dos deuses... No entanto, essa ‘história’ do Cosmo e da sociedade humana é uma ‘história sagrada’, preservada e transmitida por intermédio de mitos”*<sup>481</sup>.

Toda essa tradição, todo esse conhecimento da existência, todo esse saber legitimado pela própria vida era conservado e transmitido pela *palavra do poeta*. Através de sua narrativa, na qual se utilizava de recursos como a música, o gestual, a caricatura, mas que tinha como instrumento principal a palavra, o poeta ia contando a história do mundo, e repassando ensinamentos e experiências sobre os vários aspectos da vida, por meio dos relatos das lutas, dos acordos, das aventuras, dos conflitos de família, enfim,

---

<sup>480</sup> *Ib.*, 6.

<sup>481</sup> **ELIADE** (2007) 11.

a *arkhé* do que se passava no universo dos deuses.

A *palavra do poeta*, ao tempo em que era escutada pelas pessoas, sobretudo os mais jovens, ia assim contribuindo para “*moldar o quadro mental em que os gregos são muito naturalmente levados a imaginar o divino, a situá-lo, a pensá-lo*”<sup>482</sup>.

Nesta perspectiva, pode-se acrescentar que “*é pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que põem em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência...Não se trata, para os ouvintes, de um simples divertimento pessoal, de um luxo reservado a uma elite erudita, mas de uma verdadeira instituição que serve de memória social, de instrumento de conservação e comunicação do saber, cujo papel é decisivo*”<sup>483</sup>.

O poeta, portanto, traz para o efêmero e passageiro mundo dos homens o eterno e inefável mundo divino. Demonstra o funcionamento da essência do real, da vida, das potências imortais, para que os homens, simples mortais, possam naquele se mirar e assim procurar uma vida bem-aventurada.

Mas o poeta, embora inspirado pelas filhas da deusa Mnemósine, sabe que é apenas um canal, um instrumento do divino. Sabe que é homem, mortal e limitado. Sabe que não pode dizer tudo porque não sabe tudo, não conhece tudo. Sabe da sua condição de humano, portanto limitado, também sujeito aos movimentos das potências imortais.

O poeta sabe que o que canta é apenas o que as musas lhe contam; o que Mnemósine lhe permite recordar. Assim, outras potências, outras forças, que ele mesmo desconhece, existem. E o próprio Hesíodo em seu canto teogônico reconhece isso: “*Difícil es que un hombre mortal diga el*

---

<sup>482</sup> VERNANT (2006) 15.

<sup>483</sup> *Ib.*, 15-16.



*nombre de todos estos, pero conocen cada una de sus peculiaridades quienes a su alrededor habitan*”<sup>484</sup>.

### **A referência da harmonia divina**

Do canto de Hesíodo, o que julgo importante destacar à luz do objeto da presente investigação é o aspecto de sua indicação do caminho do equilíbrio, como *phármakon* para uma vida bela, boa e justa. Era por meio do relato mítico que ele apresentava esse caminho, cantando o percurso traçado e trilhado por Zeus. Este, que liderou as forças divinas contra a desordem, contra a opressão de Cronos, e promoveu um equilíbrio, uma ordem, enfim um cosmos harmônico.

Na guerra dos deuses, liderada por Zeus, não houve mortos, até porque os deuses são imortais. Assim, ao vencer a guerra, Zeus, de imediato inicia a partilha do butim. Isto é, procede à estruturação e constituição de seu reino, dividindo as honras da vitória. Sabiamente, reparte a opulência da vitória com as demais divindades. Ao comparti-la, cria uma unidade de partes, um equilíbrio entre as força de combate, uma ordem, uma harmonia.

Até o próprio Cronos é contemplado com um pedaço da partilha, embora, a exemplo de todos os demais, com seus âmbitos de interferência claramente definidos e seus pontos de influência precisamente delimitados. Os inimigos, portanto, embora vencidos, não são desprezados. Zeus os exclui da organização do poder e restringe seus limites de atuação, mas os respeita na condição de divindades que são tal qual ele próprio. A política, como o mundo, dá muitas voltas.

Ao Panteão Olímpico conduz o conjunto de forças importantes para

---

<sup>484</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 369-71.

a administração equilibrada do reino, que lá, ao seu lado, ele pode controlar, vigiar. As divindades são *ciumentas* e perturbadoras, dirá em breve o grande legislador Sólon, conforme nos atesta Heródoto<sup>485</sup>. E o equilíbrio encontrado por Zeus processa-se num universo de divindades e, portanto, entre um jogo de forças que se medem constantemente. Por conseguinte, a partilha das honras não se constituiu num ato formal de determinação de domínios isolados, mas sim numa ação continuamente vigiada e controlada por ele.

A nova configuração do mundo, refletida na divisão das honras, faz nascer um equilíbrio de certa forma tenso. As divindades são *ciumentas*, e há entre elas – como de resto em todo agrupamento de lideranças – um permanente jogo de forças.

E é justamente aí que se situa a própria natureza ou expressão da manutenção do equilíbrio. É que cada deus, zeloso de suas fronteiras, limita-se a si mesmo e, ao fazê-lo, limita as outras divindades. O jogo de forças entre as divindades é reciprocamente vigiado pela mútua oposição.

É uma luta permanente. E, pelo menos na visão dos mortais, silenciosa. Mas é também desse confronto contínuo e tenso entre as divindades de potências distintas, desse mútuo jogo de forças diversas na fixação de fronteiras e limitações de poder, enfim, dessa oposição equilibrada que, sob a regência e permanente vigilância de Zeus, resulta a harmonia.

É certamente a essa situação que se refere Heráclito ao afirmar que “*a oposição é reunidora, e das desuniões surge a mais forte harmonia: por meio do conflito é que tudo vem a ser*”<sup>486</sup>. Cada divindade, portanto, segue numa incansável vigília, lutando atenta e permanentemente pela integridade de seus privilégios e de suas honras. É desse combate, dessa incessante luta

---

<sup>485</sup> HERÓDOTO, *Historia*, 1.19.

<sup>486</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 8.

entre potências do mesmo reino, que sob o princípio da justiça, garantido por Zeus, reinará o equilíbrio universal.

Assim, resulta a lição de que no conflito entre as forças do equilíbrio e as do desequilíbrio existem dois princípios, ou saberes: por um lado, a necessidade da soma, da união, do agrupamento de algumas características, potências ou divindades tal qual Hesíodo apresenta, para que a ordem possa prevalecer. Por outro lado, após a vitória sobre a desordem, é preciso um novo agrupamento, uma nova composição de potências que favoreçam não mais a luta, isto é, que tenham como objetivo não mais a vitória em um conflito, mas o equilíbrio, a segurança na manutenção da ordem, do cosmos, da harmonia, para que o império da desordem não volte a se instalar.

Mesmo, porém, com tudo isso bem delineado no reino dos Olímpianos, ainda que tudo esteja equilibrado, embora com as honras e os poderes do reino bem distribuídos, Zeus não tem descanso em sua busca de ampliação de poder. Não quer correr nenhum risco, não deseja ter sequer uma ameaça ao poder, inclusive de dentro da própria família, como sucedera com seu pai. Assim é que, ampliando seu raio de ação a outros âmbitos de potências, o senhor do Olimpo contrai núpcias com divindades outras, algumas até de linhagens distintas.

Procedendo desta forma, Zeus cria uma série de alianças que lhe permitem ter um domínio sobre outras naturezas de forças, consagrando-se como soberano absoluto. Para tanto casa-se com Métis, divindade da água filha de *Oceano*, que traduz a serenidade, mas também a imprevisibilidade, que Zeus também irá manifestar. Ao desposar Métis, assegura o domínio sobre o instável, que representa o Oceano; e a sapiência, que no caso se traduz como astúcia que Métis representa.

É da união de Zeus com Métis que vai surgir Atena. A filha primogênita de Zeus, divindade da beleza, da inteligência, da força e da

guerra (no sentido estratégico), a quem que Zeus levará para ocupar um lugar no Olimpo.

Segundo a lenda, Atena nascerá da cabeça de Zeus. É que, ao saber que Métis estava grávida da deusa que seria a divindade da inteligência e da astúcia, e ao mesmo tempo, da tática, da estratégia de guerra, Zeus é alertado sobre o perigo de acontecer com ele o que ocorrera com Cronos, seu pai, que fora enganado por ele e pela mãe. Para assegurar-se de que o fato não se repetiria, Zeus engole Métis, que estava grávida de Atena. Simbolicamente, isso significa que Zeus passa a possuir também as qualidades da mulher e da filha.

É dessa forma que, atento ao potencial de todos e às possibilidades daí advindas, vai partilhando as honras, dividindo a opulência e fortalecendo seu poder. Casa-se com uma segunda divindade, igualmente importante no equilíbrio do cosmos: Têmis, deusa de natureza terrestre, filha de Urano e Gaia (Céu e Terra), que personifica a regra, a lei no centro da família.

Com Têmis Zeus terá muitos filhos, todos representantes de potências necessárias ao equilíbrio harmonioso do cosmos. Um deles é Diké, divindade da justiça. Essa potência será muito importante para a equilibrada distribuição de poder e honrarias às primeiras divindades olímpicas. Como observa Luc Ferry, diferentemente de seu avô e seu pai – Urano e Cronos, respectivamente – Zeus sabe que é preciso ser justo para ter um reino longo.

Esse é um aspecto fundamental no relato de Hesíodo: *“É sempre com a justiça que se acaba vencendo, pois a justiça nada mais é, no fundo, que uma forma de se manter fiel à ordem cósmica, de se ajustar a ela. Toda vez que um ser negligencia ou vai contra a ordem, ela acaba se recuperando contra ele e o arrasa. É uma bela lição de vida que já se esboça em filigrana: apenas uma ordem justa é viável, a injustiça só pode*

*ser provisória*”<sup>487</sup>.

E essa mesma justiça que, pelo relato do aedo, norteou Zeus em sua tarefa de promover a harmonia olimpiana e continuará sendo sua guia mais tarde, quando, já nas palavras de Platão, conforme destacaremos em ítem posterior, zelando pelo equilíbrio entre os seres mortais, vier a se ocupar com a sobrevivência em comunidade da espécie humana.

Enfim, sempre objetivando o equilíbrio cósmico, sob seu comando, Zeus casa-se ainda com Eurinome, outra divindade oceânica, irmã de Métis. Contraí matrimônio também com sua irmã Deméter, deusa da natureza terrestre, das colheitas, das plantas, dos cereais. Seu quinto casamento é com uma filha de Urano, Mnemósine, divindade da memória, da lucidez, de quem tanto já se falou no presente trabalho, e dessa união nascerão as nove musas. Tem ainda um sexto casamento, com Leto, neta de Urano, com quem terá os gêmeos Apolo (o mais belo dos deuses) e Ártemis, a divindade da caça.

Por último, entre as divindades, Zeus desposará outra irmã, Hera, e desse casamento nascerão Hebe, a divindade da juventude, e Ares, o deus da guerra. Hera será reconhecida como a imperatriz, a mulher de Zeus. Assim seu reino se completa. Zeus, com seus matrimônios, promoveu, por assim dizer, uma série do que hoje poderíamos chamar de “alianças políticas”, com potências de ordens diversas. Com essas, compartiu as honras e direitos, distribuindo poderes e privilégios, mas também deveres e missões. Todos correspondentes ao papel de cada um na manutenção do equilíbrio cósmico e em sintonia com a potência de cada divindade individualmente ou em conjunto com outras.

É neste sentido que a ordem se impõe, que o equilíbrio passa a prevalecer. Zeus é o senhor que mantém sob equilíbrio as forças de

---

<sup>487</sup> **FERRY** (2009) 69.

combate, as potências divinas. Os deuses controlam-se, vigiam-se uns aos outros, como observa Heródoto (1.23). E assim se mantêm estáveis e harmônicas as diferentes potências. Este é certamente o fundamento de que fala Heráclito: “Saber que o combate é comum, a justiça é o conflito e todos os seres surgem através do conflito e da necessidade”<sup>488</sup>.

O canto de Hesíodo enreda a luta de Zeus pela conquista do poder por entre forças de distintas naturezas e de diferentes potenciais. Sua *Teogonia*, com o relato da conquista do equilíbrio cósmico liderada por Zeus, com suas consequentes atitudes com o fim de manter a estabilidade do mundo de forma harmônica, pode ser – como tem sido ao longo de sua existência – observada sob diversas perspectivas.

Na verdade, o relato do poeta tem um só sentido: único, divino e universal; mas múltiplas aplicações. Seu canto representa um aspecto da *palavra verdade*; uma parte do saber, antes concentrado no *ánax*. Seu canto não é o canto do homem que o pronuncia; o canto de Hesíodo é o canto das musas, das filhas de Zeus e Mnemósine, da qual a memória do poeta é apenas um veículo. O poeta canta um tipo de *arkhé*, e com ele, relatando fatos passados, mostra uma fórmula para se trilhar o presente e apontar o futuro<sup>489</sup>. Sua palavra é *phármakon* que traz ânimo e restaura a vida<sup>490</sup>.

A *palavra do Poeta* na Grécia arcaica compartilhava uma soberania que antes, muito antes, nos tempos micênicos, era privilégio ou prerrogativa do *ánax*. Soberania que se entendia como a possibilidade de conectar o mundo dos mortais com o universo imortal dos deuses. Toda verdade, toda memória humana, heroica ou divina, todo fato ou acontecimento ocorridos em mundos distantes no espaço ou no tempo faziam-se presentes como ensinamentos no canto do poeta.

---

<sup>488</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 80.

<sup>489</sup> HESÍODO, *Teogonia*, 32, 38.

<sup>490</sup> *Ib.*, 98-103.

No período da Grécia Arcaica, quando o aedo exercia esse fundamental papel na formação e na educação dos povos, a história destaca o papel dos poetas Homero e Hesíodo. A narrativa desses dois poetas tinha *um valor quase canônico*. Eles foram os primeiros a transpor para a recém-desenvolvida escrita o universo de referências e saberes que por séculos orientava e modelava a percepção e forma de interação com o mundo por parte do povo grego.

Os tempos em que viveram os poetas acima citados, sobretudo Hesíodo, foram de profundas transformações culturais, sociais e econômicas ocorridas na Hélade. O próprio desenvolvimento da escrita, como visto, trouxe novas formas de percepção e interação entre os homens. Também outros adventos, como a criação da moeda, que alterou as relações de comércio, facilitando-as, ampliando-as e originando novos modelos e realidades entre aqueles povos.

Particularmente, dentro do que aqui mais de perto interessa – o percurso da palavra *phármakon* – ressalto um acontecimento contemporâneo desses dois poetas que, em um instante seguinte a eles, há de fazer a palavra aventurar-se por novas trilhas. Refiro-me ao processo de consolidação da *polis* grega. No desenvolver da *polis*, a *palavra verdade* que há de interferir na vida de todos não mais será buscada no canto do poeta inspirado pelos deuses. A palavra justa, a palavra *phármakon* para a saúde social, será aquela que emergirá do debate contraditório entre os homens, praticado em praça pública.

Trata-se de um novo instante na rica história da Hélade. Fase em que a palavra há de adquirir outro *status*; de ser “privilégio” de outros segmentos sociais. Enfim, a palavra há de continuar sua função de *phármakon* para os males humanos, num momento em que os homens estarão mais voltados à convivência entre si. E mais apartados das referências baseadas nas experiências do mundo divino. Nesse sentido é

que ela haverá de se manifestar numa personagem que passava a ser bastante escutado naquele universo: O Homem de Estado. Mesmo assim, permanecerá presente, forte e indispensável na procura de pavimentar o caminho da justiça e do equilíbrio entre os homens, da harmonia com a existência. É sobre o sentido da palavra na voz do Homem de Estado que me ocupo no capítulo a seguir.



## 6. A Palavra do Homem de Estado

### O ambiente

No capítulo anterior foi abordada a questão de como ao grego do período arcaico era transmitido o conhecimento necessário à vida, o saber da tradição, a *arkhé* do mundo. Viu-se como a *palavra do Poeta* servia de referência, formação e orientação para os povos da Hélade, quanto aos caminhos para uma existência bem-aventurada e harmônica. O poeta mostrava, através de seu canto, a travessia do caos ao cosmos, por meio da conquista da harmonia entre as potências divinas.

Especificamente na palavra de Hesíodo, com os relatos apresentados pelo aedo, o poeta demonstrava como se atingira o equilíbrio do universo, onde forças diversas e até opostas findaram compartilhando o mesmo espaço e puderam, sob a regência e vigilância da liderança de Zeus, conviver em harmonia.

Para a manutenção desse novo modelo de convivência, dessa nova ordem guiada pela busca da harmonia em que as forças devam existir, Hesíodo apresenta uma hierarquia entre as potências divinas. De certa forma, uma divindade limita a outra. Há, porém, um princípio que Hesíodo destacou como fundamental, ao qual Zeus, como líder das divindades, representava, perseguia e assegurava: o equilíbrio da justiça.

Trata-se de um princípio que a humanidade, na busca de uma convivência pacífica, até hoje persegue, por entendê-lo indispensável a uma existência harmônica entre os povos. Pois bem, essa foi uma das grandes posologias prescritas pelo aedo, quiçá o principal legado do canto *phármakon* do poeta. “*Esa lucha constante por la justicia y esa profesión de fe en ella como remedio de todas las desgracias constituyen quizá la mayor novedad de Hesiodo frente a Homero. Abre, pues, el poeta beocio*

*una tradición que continuarán, entre otros, Solón, Esquilo y los filósofos posteriores*”<sup>491</sup>.

Compreensível é o destaque da palavra de Hesíodo no sentido de uma necessidade de justiça, que na sua produção encontra-se presente tanto na *Teogonia* quanto em *Os Trabalhos e os Dias*. É que ele, conforme atesta a grande maioria dos pesquisadores, como aqui já citado, viveu entre a segunda metade do século VIII a.C. e a primeira do século VII a.C.

Foi, portanto, contemporâneo de toda uma sequência de acontecimentos que povoaram o cotidiano do modelo societário e cultural daquele povo, resultando nas inovações que somente transformações da magnitude das que ocorrerão no momento destacado (a escrita, a moeda...) são capazes de gerar. Inclusive fatos e processos que foram importantes na consolidação da *polis*: “Com o surgimento da moeda, a invenção do calendário, o desenvolvimento de novas técnicas e com o aparecimento de uma rica classe de comerciantes que rivaliza e supera a antiga aristocracia agrária, a sociedade grega vai-se tornando cidadina ou urbana e a cultura vai-se laicizando”<sup>492</sup>.

Naquela época, ainda conhecida como período arcaico, em torno da primeira metade do séc. VII, o poeta terá testemunhado a estruturação da *polis* aristocrática. Este tipo de organização da convivência, sucessor das antigas células no estilo gentílico, começou a se estabelecer (como anteriormente aqui já descrito) após a queda dos reinos micênicos, quando os povos procuraram formas de estruturas sociais que lhes propiciassem maior segurança e melhor autodefesa, já que não mais contavam com a proteção do soberano.

Aquelas novas organizações sociais que passam a se estruturar seriam os embriões da *polis* grega, que haveremos de conhecer como

---

<sup>491</sup> HESÍODO (2005b) 15.

<sup>492</sup> CHAUI (2002) 17.

cidades-Estado. Elas haveriam de buscar contemplar, com igualdade de direitos, tanto a população urbana quanto a rural.

Não tinham, é evidente, a dimensão do que hoje entendemos como Estado. Tratava-se geralmente de pequenas comunidades urbanas, muitas delas localizadas nas ruínas dos antigos reinos micênicos, rodeadas de uma pequena faixa de terra cultivável.

É importante ter em mente a particularidade da acidentada formação geográfica da Grécia. A região é composta, em sua grande parte, por montanhas rochosas e pequenos vales, muitos dos quais só eram acessíveis pelo mar. Sendo uma região com características naturais que dificultam o tráfego de pessoas, não favorecia um entrosamento entre as diversas comunidades que por ali iam se espalhando. Esse aspecto, juntamente com a necessidade de autodefesa do povo grego, foi solo fértil para o surgimento do novo modelo social que alteraria para sempre o mundo grego: “*Esta geografia montañosa y llena de islas, que no permite las comunicaciones ni las alianzas con facilidad, fue una de las condiciones para la creación más original de los griegos: la polis. Una comunidad de comunidades más pequeñas, que, a juicio de los filósofos griegos da la época clásica, es la forma de vida humana más excelente*”<sup>493</sup>.

Cada organização social, cada *polis* que se ia constituindo, considerava-se um Estado separado e tinha como estrangeiros as pessoas de outra *cidade*. Cada uma, portanto, constituía seu governo próprio, suas tradições, suas regras de convivência – que agora começavam a ser escritas – e seus cultos.

Impossível furtar-me a comentar um pensamento que sempre me ocorre quando contemplo esse período do mundo grego: aquele universo de *cidades-Estado* isoladas, com um passado comum, a mesma língua, mas que

---

<sup>493</sup> GARCÍA CASTILLO (2012) 300.

vivem em conflito entre si, sempre me faz recordar, ou me remete, ao universo das divindades hesiódicas quando ainda sem a liderança de Zeus.

É certo que nem todos falavam o grego da mesma forma. Havia alguns dialetos. Mas todos se originavam em uma base comum. Como também o conjunto de divindades que cultuavam. Embora pudessem variar entre as cidades o culto e as festividades à divindade a que cada uma rendia homenagem, todas reconheciam Zeus como divindade mais importante, como o soberano entre os deuses.

Também os Jogos Olímpicos foram a princípio outro fator de unidade entre os povos da Hélade. Durante seu período, até guerras entre cidades eram suspensas para que todos pudessem ir a Olímpia e de lá voltar com segurança: *“As relações entre as cidades-Estado gregas eram paradoxais. Independentemente e invejosas, guerreavam continuamente entre si, todavia o senso da unidade helênica era forte, e fomentado pelos grandes festivais pan-helênicos em Olímpia, Delfos e o Istmo, pelos quais se afastavam temporariamente querelas e se proclamava uma trégua sagrada. Nestes tempos os laços de uma linguagem comum (mesmo se dividido em dialetos), religião e cultura (tipificada pelos poemas homéricos) superavam as diferenças entre os Estados”*<sup>494</sup>.

A participação de uma cidade nos jogos era também um reconhecimento desta como parte integrante do mundo grego. Isso me remete novamente à analogia entre o universo das cidades-Estado e o mundo dos deuses: é como se cada cidade, com seu governo e suas leis, fosse uma potência única, individual, mas que se sabia parte de um todo: a Hélade. Tal qual os deuses, que viam os homens como simples mortais, e assim não faziam parte de seu universo de divindades, também os gregos faziam distinção semelhante com quem não era heleno. E essa distinção se

---

<sup>494</sup> GUTHRIE (1995) 151-152.

dava pela *palavra*: quem não falasse grego era considerado bárbaro<sup>495</sup>.

Voltando ao mundo de que Hesíodo fora contemporâneo, representava um momento em que, com o processo de consolidação da *polis*, a função do rei tinha cada vez menos importância na administração dos instrumentos de poder naquela organização social. O papel, a força e a representação do antigo rei micênico, que detinha o saber divino e cuja palavra mágica era fonte de justiça e da verdade, há muito fora esfacelado.

A religião oficial pela qual os povos da Hélade buscavam suas respostas agora tinha como fonte principal a *palavra do Poeta*, cuja base fundamental era o canto das musas sistematizado pelos aedos Homero e Hesíodo em suas principais obras. A instituição dos exércitos, por sua vez, tinha seus próprios responsáveis diretos, como o *polemarca* grego.

De outra parte, o sistema legal de funcionamento da comunidade agora começava a ser depositado em leis escritas, resultantes de um consenso social, que procuravam tratar igualmente os cidadãos em um sentido traduzido por *isonomia*. Enfim, o próprio poder e autoridade eram extraídos das palavras pronunciadas na ágora, onde cada cidadão manifestava seu desejo e defendia seus interesses.

Hesíodo assistiu ao evoluir de processos como esse, mas, por outro lado, via também alguns aspectos desse modelo que lhe parecia necessitar de aperfeiçoamentos, para que a justiça pudesse ser mais efetiva. Em sua época, as magistraturas estavam reservadas aos nobres. Só eles podiam ocupar os cargos importantes na *polis*.

É que, em meio a tudo isso, por exemplo, a força de intervenção na coisa comum a todos, que existia pela possibilidade de se exercitar o poder da palavra na ágora, estava restrita aos cidadãos proprietários. Só a esta categoria de gregos era reservado o direito de participar das assembleias.

---

<sup>495</sup> Sobre a visão que o povo heleno mantinha a respeito dos bárbaros, isto é, aqueles que não falavam o grego, ver o tema “Igualdade racial”, *Ib.*, 150; e CHAUI (2002) 19.

Consequentemente, eram esses os únicos favorecidos com o privilégio de, diretamente, defender seus interesses e conquistar benefícios por suas prerrogativas frente ao poder do Estado.

Daí, como observa Sánchez, “*la insistencia de Hesíodo en que no debe dominar el derecho del fuerte, ilustrado con la fábula del halcón y el ruiseñor (Tr.202, 276), pues lo que diferencia al hombre de los animales es el sentimiento de dike (justicia), emparentado con aidós (respeto)*”<sup>496</sup>.

Diferentemente de Homero, portanto, que escreveu a *Ilíada* para um público de oligarquias, Hesíodo escreveu para gente comum. “*La Ilíada refleja los prejuicios que había en el 850 a.C. Los héroes son todos nobles. Son reyes, desde luego, pero del tipo de monarcas que surgió en los siglos posteriores a la invasión doria, y no realmente reyes micénicos. Es decir, eran ‘padres del pueblo’ que vivían de una manera sencilla, araban sus tierras, consultaban a los nobles antes de tomar decisiones y evidentemente eran ‘uno de ellos’*”<sup>497</sup>.

Por sua parte, Hesíodo era um camponês,<sup>498</sup> alguém que trabalhara duramente para sua manutenção juntamente com a família. Sua obra *Os Trabalhos e os Dias* desenvolveu-se a partir do conflito que viveu com seu irmão, quando da divisão da herança a estes deixada após a morte do pai. A principal mensagem da obra é a fundamentação do trabalho e da justiça como elementos básicos da existência humana e da vida social.

As obras de Hesíodo foram compostas nesse ambiente. Mostraram-se sintonizadas com a realidade de seu momento histórico, em que a *polis* se consolidava como estrutura social. E o sentimento de justiça que ele tanto proclamava, como base da harmonia entre os homens e fundamento

---

<sup>496</sup> HESÍODO (2005b) 9.

<sup>497</sup> ASIMOV (2011) 36.

<sup>498</sup> Para maiores esclarecimentos sobre os dados referentes à vida e ao contexto em que foram produzidos os escritos de Hesíodo, que podem ser extraídos de suas principais obras – *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias* – ver a introdução de Sanchez em HESÍODO (2005b).

principal para o equilíbrio da sociedade, conforme claramente expresso em suas obras, fazia-se cada vez mais presente no coração e mente daquele povo, em um rico momento de transformação.

As consequências dessa atmosfera respirada na Hélade entre os séculos VII e VI a.C. faziam surgir o que, utilizando emprestado a expressão de Jaeger, aqui é referido como Homens de Estado. O emergir do Homem de Estado e o que vai caracterizar sua palavra são o tema que abordo nos itens a continuação.

### ***A polis no mundo***

A consolidação da *polis* como modelo de convivência significará a estruturação de uma nova forma de Estado que será orientado, conduzido e até reelaborado ao longo de seus momentos pelo poder da palavra. Nessa nova espécie de organização humana, outras figuras haveriam de surgir.

O desenvolvimento da cidade-Estado grega – a *polis* –, como visto, não ocorre de forma homogênea em toda Hélade. Na verdade, desde o término dos reinos micênicos, do fim da soberania do *anax*, conforme demonstrado, os gregos começaram a viver em grupos separados.

Essas primeiras unidades populacionais surgidas em decorrência da desordem que se seguiu à chegada dos dóricos foram originárias, inicialmente, de grupos rurais constituídos em função de vinculações familiares. Tais coletividades mais tarde vão dar origem aos chamados *géne*, células que se irão formando, sobretudo, a partir de pessoas que compartilhavam laços de sangue, direta ou indiretamente, através de um ancestral comum: “*Lemos num discurso de Demóstenes: ‘Este homem, tendo perdido seus filhos, os sepultou no túmulo de seus pais, no túmulo comum a todos aqueles de sua gens’.* *A sequência do discurso mostra que*

*nenhum estranho podia ser enterrado naquele túmulo”*<sup>499</sup>.

Com o passar do tempo, os tamanhos e formas dessas organizações foram se modificando; umas se extinguíram e outras foram crescendo, consolidando seus territórios, definindo suas propriedades imóveis, seus bens móveis e algumas até possuindo escravos<sup>500</sup>. Formaram-se assim pequenas aristocracias a partir de um tipo de coletividade que tinha origem em costumes antigos. Estas transformações nas unidades sociais, que vão ocorrendo durante o já citado *Período Obscuro*, também caracterizariam a passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro.

É que a metalurgia do ferro vai surgir na Grécia com a chegada dos dórios, e muitos atribuem a este fator um dos motivos da queda dos micênicos, além dos já anteriormente enumerados<sup>501</sup>. De fato, no período micênico as armas eram feitas de bronze, uma mistura de cobre e estanho, e, até então, o metal mais duro que aquele povo conhecia. Era usado para a fabricação de armas de ataque, como espadas e pontas de lança, bem como aparatos de proteção.

Os dórios, por sua vez, já conheciam a utilização do ferro no século XI a.C. por meio dos hititas que viviam a oeste da Grécia. O segredo da manufatura do ferro foi importante por se tratar um metal de dureza maior que o bronze. Essa diferença resultava numa vantagem das armas dos dórios sobre as dos micênicos. Os escudos destes eram penetrados pelas espadas daqueles. Por outro lado, as armas de bronze dos micênicos não faziam estragos nos objetos de defesa dos dórios. Essa passagem do

---

<sup>499</sup> COULANGES (2009) 86.

<sup>500</sup> Cf. *Ib.*, 92-96.

<sup>501</sup> Sobre o domínio da tecnologia do ferro pelos dórios e as consequências políticas deste conhecimento, ver nota de rodapé 357.



domínio micênico para os dóricos, portanto, vem caracterizar também a passagem da Idade do Ferro para a Idade do Bronze<sup>502</sup>.

Vale observar que Homero, na *Ilíada*, apresenta os heróis da Guerra de Troia com armas e escudos de bronze. E essa guerra que Homero relata – ou na qual se inspira – é situada pelo aedo no século XII, a.C. “*La caída de Troya, cualesquiera sean sus circunstancias, es un hecho firmemente impreso en la creencia griega, y formaba una etapa definida como base de la cronología. Se le atribuía como fecha el año de 1184 a.C. y ahora resulta que tal fecha encaja bastante bien con las pruebas arqueológicas. Pues la civilización descrita por los poemas homéricos corresponde puntualmente a los vestigios recién descubiertos en Micenas y otros puntos de la Grecia continental. El palacio homérico, las armas y equipo de los guerreros homéricos, todo ello tiene su réplica en Micenas, Tirinto, y demás lugares del ciclo cultural... el mundo que el poeta trata de reconstruir – puesto que él mismo pertenece a una época posterior – es, salvo algunos errores ocasionales, el de la Edad del Bronce. Hay una divergencia digna de nota: los griegos homéricos quemaban a sus muertos, prácticas de las que las tumbas micénicas no dan señales*”<sup>503</sup>.

Os grupos populacionais rurais de origem familiar que antecederam a *polis* eram chamados *genes*. Estes, com o passar do tempo, e por uma questão de segurança, foram se associando em grupos maiores, com o intuito de defenderem-se de eventuais invasores, mas sem perder sua unidade, sua independência.

Uniam-se, agora, por critérios que já iam além do parentesco de sangue, como, por exemplo, e o que era mais frequente, em função da prática de cultos comuns. Começavam, assim, a dar origem a outras

---

<sup>502</sup> Sobre a divisão das eras, presente em *Trabalhos e dias*, de Hesíodo, cf. nota de rodapé nº 379.

<sup>503</sup> **PETRIE** (1987) 13.

naturezas de unidades populacionais, formadas como uma espécie de irmandade religiosa, a *fratria*: “A religião doméstica proibia que as famílias se misturassem e se fundissem. Todavia, era possível que diversas famílias, sem nada sacrificar de sua religião particular, se unissem ao menos para a celebração de um outro culto que lhes fosse comum. Foi o que sucedeu. Um certo número de famílias formou um grupo que na língua grega é *fratria* e na latina é *cúria*. Existia entre as famílias de um mesmo grupo um vínculo de nascimento? É impossível asseverá-lo. O que é certo é que essa associação nova não se produziu sem uma certa expansão da ideia religiosa”<sup>504</sup>.

Cada *gene* que compunha a *fratria* tinha os seus locais de culto, seu corpo sacerdotal e um representante comum, o *arkhos*: “Na Grécia também, cada gens tinha seu chefe; as inscrições disto fazem fé e nos indicam que esse chefe recebia com muita frequência o nome de arconte”<sup>505</sup>.

Importante observar que, na passagem do mundo micênico para o mundo homérico, as expressões que designam os títulos, os postos e as funções administrativas e militares alteram-se quase que completamente<sup>506</sup>. Entretanto, algumas se mantêm, como *basileus*. Porém, embora o nome seja o mesmo, sua função tem um sentido diferente.

No caso dos *arkhos*, essa denominação teria o significado de primeiro, isto é o responsável primeiro, que seria também, neste sentido, o governante. Interessante notar que a raiz de *arkhos* é a mesma de *arkhé*, expressão que, como já visto, tem o sentido de saber inicial que funda os demais, isto é, o conjunto das regras básicas, primeiras e universais.

Sabe-se que nos agrupamentos antigos, mais tradicionais, como dos reinos micênicos, a sabedoria necessária à condução de todos, e repassada

---

<sup>504</sup> COULANGES (2009) 97.

<sup>505</sup> *Ib.*, 87.

<sup>506</sup> VERNANT (2010) 42.

pelas gerações – a *arkhé* – era domínio de um soberano. Isto é, apenas um indivíduo era reconhecido como detentor do *arkhé*. Esses organismos tinham, pois, um só governante.

Seriam, assim, *mono arkhias*; governadas por um *mono arkha*, que muitos chamavam de rei – daí os derivados monarca e monarquia. No caso dos *genes*, cada um tinha seu líder responsável, seu *arkhos*, e, por isso, quando os *genes* se juntavam e formavam uma *fratria*, esta por sua vez era composta de vários *arkhos*.

Essas primeiras unidades populacionais, os *genes*, não cresciam necessariamente, como outros sentidos antropológicos de tribos ou comunidades. Noutras palavras: não aumentavam de tamanho como efeito da reprodução, dos casamentos entre grupos distintos ou das conquistas de territórios; mas se “associavam”, embora mantendo suas individualidades e independência, baseadas em cultos e na busca de melhor segurança, formando as chamadas *fratrias*.

Essas primitivas organizações que antecederiam à *polis* – primeiro as famílias e depois essas *fratrias* – compartilhavam cultos que ora tomavam como referência as estações do ano, (as chuvas, as colheitas e a caça), ora levavam em conta crenças que, de uma ou outra forma, vinculavam-se a fenômenos que interferiam em suas vidas.

Os *arkhos* eram, na *fratria*, os representantes dos vários *genes* que a compunham. Eram, nesse desenho, o conjunto de líderes dos *genes* que tomavam as decisões sobre as questões da *fratria*. Formavam, desse modo, uma oligarquia. Mas, como já foi dito, nem todas as comunidades se organizaram da mesma maneira, como também variavam os vocábulos utilizados por estas na designação das partes que as compunham.

Algumas até, como vai ocorrer com Atenas, mantiveram a denominação de funções com a mesma nomenclatura da época micênica, como a do *rei*. O rei ateniense não terá, contudo, as mesmas características

ou poder do rei micênico, a exemplo da soberania militar, que era função a cargo do *polemarca*.

Como observa Marilena Chaui, muitas dessas tribos eram também formadas como unidades sociais, econômicas e religiosas nas quais o poder era exercido pelo patriarca de cada família que, nesses casos, era chamado *despóte*. Esses grupos também juntavam-se a outros por compartilharem de costumes antigos e comuns, sempre na busca de uma melhor sobrevivência e segurança. Tais uniões também davam origem às *fratrias*, que poderiam, dessa forma, ter vários *despótes*, o que fazia existir os mesmos sistemas oligárquicos de poder<sup>507</sup>.

Muitas vezes, entretanto, os grupos de uma oligarquia entravam em disputa, e não raro o conflito terminava com um único vencedor; este era denominado *tyrannikós*, e exercia o poder sozinho<sup>508</sup>.

Sempre no propósito de estruturar o seu desenvolvimento, sem, contudo, sacrificar sua religião particular, as *fratrias* passaram a se relacionar para formar *tribos*<sup>509</sup>. Herdando as mesmas características dos agrupamentos que as originaram, as *tribos* possuíam independência e, por razões de índole religiosa, não era permitido em seu seio o ingresso de uma família estranha: “A tribo, como a família e a fratria, era constituída com o objetivo de ser um corpo independente, visto que detinha um culto especial do qual o estranho estava excluído. Uma vez formada, nenhuma outra família podia ser admitida na tribo”<sup>510</sup>.

As cidades, por sua vez, vieram a se formar como uma espécie de confederação de *tribos*, e durante muito tempo nelas conviviam as *tribos*

---

<sup>507</sup> CHAUI (2002) 131.

<sup>508</sup> *Ib.*, 131.

<sup>509</sup> COULANGES (2009) 99.

<sup>510</sup> *Ib.*, 104.

com independência religiosa, inclusive deixando a cada família a ordenação e administração de suas práticas e costumes internos<sup>511</sup>.

Sobre o aparecimento da *polis* não se pode precisar uma data ou um evento específico que o defina. Até porque, conforme observa Voegelin, “*a princípio a pólis não surgiu como um tipo uniforme de organização em toda a área da civilização helênica. As várias pólis não se organizaram ao mesmo tempo, nem sob as mesmas circunstâncias. E as variações do processo de fundação determinaram decisivamente a estrutura das pólis individuais em datas historicamente registradas.*”<sup>512</sup>.

Alguns investigadores, como Voegelin,<sup>513</sup> chegam a sugerir que as condições para o surgimento da *polis* como forma de organização começam a ser constituídas com o fim do período micênico, ou seja, ainda com os aqueus, por volta do século XII a.C., e também com a chegada dos dórios. Seria assim com o início da invasão dórica que diversas unidades, inicialmente de mesma ascendência familiar, ou com práticas e ritos comuns, como visto, começam a se constituir como corpos independentes, até chegarem a esse modelo de comunidade formada por homens livres chamada *polis*, que teve seu lugar entre os séculos VIII e VII a.C.

Mesmo tendo a *polis* surgido de variadas formas, e a partir de modelos diversos, o fato é que seu aparecimento na Grécia se constitui em um dos eventos mais importantes da história da prodigalidade mental do homem grego. E aqui, dentro do que move a presente investigação, recordo o grande helenista Jean-Pierre Vernant, que destaca a fundamental importância da palavra no surgimento da *polis* grega: “*O que implica o*

---

<sup>511</sup> *Ib.*, 105.

<sup>512</sup> VOEGELIN (2009) 188.

<sup>513</sup> *Ib.*, 188.

*sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder*”<sup>514</sup>.

É nesse caminho que o sentido de justiça, tão preconizado na palavra de Hesíodo como imprescindível ao equilíbrio social, há de estimular alguns homens que na história da Hélade haveriam de desempenhar importantes papéis na construção de novos modelos de estruturação social. Serão pessoas que, atingidas pelo *sopro inspirador* da harmonia cosmogônica da *palavra do Poeta*, haverão de procurar transportar os princípios que permitem o equilíbrio das potências do universo para a realidade humana, para o cosmos social, para a *polis* grega.

### **O mundo da *polis***

Com as mudanças ocorridas ao final do período micênico e a fragmentação de sua estrutura, as unidades populacionais, as comunidades dos mais diversos rincões da região que faziam parte do antigo império, não tiveram, necessariamente, semelhantes processos históricos de transformação, de criação de alternativas e desenvolvimento de modelos de convivência. E isso se deu mesmo tendo elas enfrentado semelhantes dificuldades na busca de alternativas de sobrevivência e convivência entre si e seus entornos; e compartilhado um passado comum, como já abordado.

Até porque o domínio dórico não se procedeu de forma súbita, isto é, a sua chegada, presença e dominação não se deram ao mesmo tempo, nem seguiram o mesmo ritual nos vários sítios da região. Tratou-se, ao que se vê, de “*uma invasão, a qual teria levado um tempo considerável a estender-se a todo o continente... A invasão dórica não foi um assalto súbito,*

---

<sup>514</sup> VERNANT (2010) 54.

*prolongando-se em contrapartida durante bastante tempo com a chegada sucessiva de bandos que iam ocupando o solo Grego”<sup>515</sup>.*

Como já observado, os primeiros tempos pós-micênicos na Hélade foram de isolamento de suas comunidades. A eles seguiu-se um período de desenvolvimento, até a consolidação das novas estruturas de sobrevivência e autossustentação. Os povos, vivendo espalhados, enfrentavam dificuldades e necessidades mais ou menos semelhantes.

Mesmo seguindo caminhos parecidos (ainda que cada um à sua maneira) no desenvolver de suas unidades sociais, e embora influenciados por estruturas mentais e referências simbólicas semelhantes, o que tempos mais tarde os levaria a identificar-se num passado comum e a despertar para uma identidade como povo, os modelos sociais construídos observaram ritmos e estilos diferentes.

Entre esses modelos, o que se observa ao longo de suas formações é que, apesar de muitas dessas novas organizações sociais encontrarem-se em diferentes estágios ou configurações, em alguns aspectos guardavam semelhanças: o mesmo passado, referências comuns, semelhante universo simbólico e, sobretudo, um profundo distanciamento do antigo sistema e modelo micênicos. Este que se constituía, ao largo de toda sua área territorial de influência, numa espécie de “federação de reinos”, cujo centro maior fora Micenas, que atingira uma supremacia sobre os demais reinos.

Enfim, ainda que em algumas aglomerações e organizações populacionais preservem-se nomenclaturas de funções semelhantes às utilizadas no período micênico, a natureza das atribuições dos que detêm tais títulos difere profundamente do modelo anterior. Assim, mesmo onde ainda subsiste a figura do rei, este já não detém o poder, o prestígio e, sobretudo, a soberania das realezas micênicas. Os privilégios, antes

---

<sup>515</sup> PENEDOS (1984) 13.

exclusivos dos reis, agora estão diluídos, fragmentados entre os membros de uma aristocracia que comparte o poder na região.

Atenas é um bom exemplo dessa realidade. Conforme descreve Aristóteles,<sup>516</sup> aquele era seguramente o lugar da Hélade onde ainda se percebiam com maior intensidade os aspectos da herança do período micênico. Lá, inclusive, o rei estava presente. Entretanto, suas atribuições e privilégios no exercício do poder eram bem diferentes das do *ánax*. A soberania sobre questões militares, por exemplo, recaía sobre a figura do polemarca, como já visto: “*El caso de Atenas, hogar por excelencia de la democracia, es el mejor ejemplo del paso de la aristocracia al gobierno del pueblo. Allí los poderes del Rey se ven restringidos desde temprana época por la institución del Polemarco o comandante militar*”<sup>517</sup>.

Nesse caminhar, seguindo etapas e ritmos diversos, embora o processo de formação da *polis* como unidade autônoma não tribal tenha seu ápice no chamado período clássico grego, o início de sua consolidação para a chegada a esse momento dá-se ao redor do mesmo período ou circunstâncias históricas em que se noticia o desenvolvimento da escrita alfabética que traz as condições para a difusão da já analisada pedagogia homérica. “*A polis conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção...*”<sup>518</sup>.

Dessa invenção, sublinha Vernant, muitas inovações haverão de se materializar naquele modelo de sociedade em transformação: o sentido de coisa pública, da participação dos cidadãos nos destinos da cidade, e em última instância, o surgimento da própria democracia, têm aí sua origem. Também a criação da assembleia de cidadãos, a *eklesía*, que ocorrerá na

---

<sup>516</sup> **ARISTÓTELES**, *La Constitución de los Atenienses*, III, 2-4.

<sup>517</sup> **PETRIE** (1987) 21.

<sup>518</sup> **VERNANT** (2010) 53.



*ágora*, para os debates e decisões coletivas dos cidadãos, e que terá pela primeira vez seu mais alto sentido prático em Atenas e Esparta<sup>519</sup>.

A consolidação da *polis* vem se dar, sobretudo, a partir dos séculos VII a.C. e VI a.C., em um período de fortes agitações na Grécia, motivadas, inicialmente, por grandes transformações econômicas, com a retomada do comércio com a Ásia – que se havia rompido desde o fim dos reinos micênicos –, depois com a África e com a bacia do Mediterrâneo<sup>520</sup>.

Tratava-se, na verdade, de uma retomada das fronteiras comerciais, que desde o período de isolamento da Grécia continental fora assumida pelos fenícios. Mas agora o povo da Hélade vivia um momento novo; e um outro tipo de relação comercial intensificava-se com a utilização da moeda.

Nesse ambiente assiste-se então a uma ampliação do tráfego marítimo e ao surgimento de outros mercados. Isso vai fazer aparecer, entre outras coisas, uma nova espécie de artesãos a desenvolver produtos cerâmicos e trabalhando com a novidade da metalurgia do ferro. Esses produtores, procurando facilitar a venda de seus produtos, vão se instalando nas áreas próximas ao mar, ou mesmos nas cidades, originando mais uma classe urbana, além das aristocracias: “*Passando da monarquia agrária à oligarquia urbana, economicamente predominam o artesanato e o comércio (portanto, a economia monetária), os artífices e comerciantes se sobrepõem aos aristocratas fundiários e os gregos se espalham por toda a orla do Mediterrâneo*”<sup>521</sup>.

Paralelamente, no campo, os proprietários, em cujas mãos se concentra a maioria das terras, passam a exigir maiores rendas dos que nelas trabalham, evidenciando insatisfações de ambos os lados, no campo e nas aglomerações urbanas. Tudo isso faz emergir uma questão agrária,

---

<sup>519</sup> **VOEGELIN** (2009) 192.

<sup>520</sup> Cf. **ASIMOV** (2011) 43.

<sup>521</sup> **CHAUI** (2002) 16.

sobretudo como resultado do crescimento demográfico, conflitando, de um lado, o interesse dos proprietários na exploração de culturas mais lucrativas, como a oliveira e a vinha, e de outro a necessidade da produção de cereais e outros alimentos para a autosustentação.

Nesse ambiente de transformações econômicas, as repercussões das mudanças incidiam no dia a dia das pessoas e traziam à luz questionamentos e dúvidas sobre a própria ordem institucional. Originaram-se daí momentos de crise no mundo social que irradiaram efeitos nos mais diversos domínios daquelas comunidades, como na religião, nos costumes e até nos valores tradicionais.

Foi um período bastante agitado e conflitivo, destacadamente em Atenas, onde todo um sistema e uma tradição passam a ser questionados e discutidos. Parecia que a *Áidós* (o respeito) de que falara Hesíodo havia abandonado a cidade. A *Dike* (a justiça) não estava sendo contemplada, na medida em que havia uma regra geral à qual todos se submetiam, mas esta era proposta e organizada por uma minoria.

Naquele clima colidiam interesses de residentes rurais e moradores urbanos, de proprietários e trabalhadores, de aristocratas que viviam nas cidades e simples aldeões que habitavam sua periferia. A questão já utrapassara de longe a natureza econômica. Já era também de ordem religiosa, jurídica e política.

Seria, pois, nesse ambiente de insatisfação, nessa atmosfera conflituosa, nesse universo em desequilíbrio que haveria de nascer a *palavra do Homem de Estado*. Tal fenômeno serviu também para evidenciar uma das características que será das mais comuns na história do povo grego, e que contribuiu sobremaneira para fazer dessa civilização uma das mais investigadas do mundo. “*Los griegos lucharon a muerte por su libertad: fue el único pueblo de su época que lo hizo. Y aunque su idea de libertad no es lo bastante amplia para nosotros, se fue dilatando con los*

*siglos, y el ideal de la libertad, tan importante para el mundo moderno, no es más que la libertad griega ampliada y mejorada*”<sup>522</sup>.

Nesse sentido, é ricamente ilustrativo o testemunho do processo que levou Atenas a, no período áureo da Hélade, tornar-se a mais importante, poderosa e influente cidade-Estado do mundo grego. Acerca da formação da cidade ateniense, Pausânias, referindo-se às descrições de Plutarco, esclarece as origens do povo da Ática: “*A Ática era dividida por famílias. Algumas dessas famílias da época primitiva, como os Eumólpidas, os Cecrópidas, os Gefirenses, os Fitálitas, os Laquíades, perpetuaram-se penetrando as épocas seguintes. Naquela ocasião, a cidade ateniense não existia; mas cada família circundada por seus ramos mais novos e seus clientes ocupava um cantão e aí vivia numa independência absoluta. Cada uma possuía sua religião própria: Eumólpidas, fixados em Elêusis, adoravam Deméter; os Cecrópidas, que habitavam o rochedo onde mais tarde seria Atenas, tinham por divindades protetoras Poseidon e Atena. Ao lado, sobre a pequena colina do Areópago, o deus protetor era Ares; em Maratona havia um Hércules, em Prásias, um Apolo, um outro Apolo em Fila, os Dioscuros em Cefalônia, e assim por diante em todos cantões*”<sup>523</sup>.

Muitas das primeiras *polis*, como visto, foram formadas a partir de uma espécie de confederação de pequenas sociedades tribais ou mesmo familiares, o que não significa que tenham tido todas essa mesma origem. Cada unidade, entretanto, possuía seu culto, sua divindade, como também seu chefe. Ainda conforme Pausânias,<sup>524</sup> no caso de Atenas, com o passar do tempo e da sucessão de gerações, o grupo dominado pelos Cecrópidas submeteu os Eumólpidas de Elêusis, permitindo, porém, que eles conservassem o culto à sua divindade.

---

<sup>522</sup> ASIMOV (2011) 34.

<sup>523</sup> PAUSÂNIAS, I,15; I,31; I,37; II,18, *in*, COULANGES (2009) 106.

<sup>524</sup> *Ib.*, 107.

Outros processos dessa natureza, cujos registros não sobreviveram, seguramente ocorreram. E prossegue o autor, ainda citando Plutarco e Tucídides: “*O rochedo dos Cecrópidas, onde se desenvolvera pouco a pouco o culto a Atena, e que acabou por adotar o nome de sua divindade principal, adquiriu a supremacia sobre os outros onze Estados. E então apareceu Teseu, herdeiro dos Cecrópidas. Todas as tradições concordam em afirmar que ele reuniu os doze grupos numa cidade. Ele conseguiu, com efeito, que se adotasse em toda Ática, o culto de Atena Polias... Não tardou para que a unidade ateniense fosse fundada; religiosamente, cada cantão conservou seu antigo culto, mas todos adotaram um culto comum; politicamente cada um conservou seus chefes, seus juízes, seu direito de reunião, mas acima desses governos locais havia o governo central da cidade*”<sup>525</sup>.

O que importa aqui destacar, no exemplo de Atenas, é que a cidade grega tem origem na união de grupos, numa espécie de federação. Deve-se imaginar a dificuldade encontrada por esses povos primitivos, e de origem rural, para fundar uma inédita forma de sociedade regular, com um princípio de unidade, em meio a tantas diversidades.

Sob este aspecto chamo atenção para o já referido *sopro inspirador* da harmonia cosmogônica, base do pensamento religioso por eles cultivado, que seguramente os fazia tentar reproduzir, entre os homens, famílias, tribos, comunidades, enfim na própria *polis*, o equilíbrio e a harmonia das potências divinas que Hesíodo houvera de registrar.

Aqui faço outro importante destaque acerca da harmonia dos deuses do Olimpo. É que essa convivência e esse equilíbrio, ainda que tenso, mas harmônico, entre as soberanas potências divinas, conforme o canto de Hesíodo, só foram possíveis, fundamentalmente, porque as divindades

---

<sup>525</sup> *Ib.*

sabiam que tinham a mesma natureza, que provinham do mesmo tronco; que, embora diferentes entre si, possuíam a mesma identidade: eram deuses.

Por outro lado, Zeus assume a liderança e o controle absoluto dessa convivência harmônica entre os olímpianos. Não só por seu papel na guerra dos deuses, ou porque toma a si o controle sobre outras forças que recebera de potências que ele libertara – como o trovão de Brontes, o relâmpago de Estéropes ou o raio de Arges -, mas também por, sábia e significativamente, ter colocado sua soberania destacada a serviço do equilíbrio da justiça.

Princípios como estes, que nos relatos hesiódicos tão bem se destacam, seguramente muito presentes estiveram no modelo mental dos povos da Hélade. Após o vasto período de isolamento, quando, como visto, o mundo micênico já se confundira com lendas, os helenos, ao começarem a retomar relações entre si e com outros povos, passam a perceber-se um povo com raiz semelhante e origem comum. Isso foi fundamental para a consolidação dessa identidade do grego como um povo. E a consciência de que já tinham uma história comum e princípios próprios foi-lhes outorgada pela *Palavra do Poeta*, destacadamente com os poemas homéricos e hesiódicos.

Detenho-me nos tempestuosos momentos vividos na Hélade entre os séculos VII e VI a.C., que, por sua vez viriam a ser a fase de consolidação da *polis*. É quando o mundo cantado pelos aedos já não parecia fácil de ser vivido; quando, ao invés da justiça, *Dike*, e do respeito, *Áidós*, percebia-se influente presença do descomedimento, *hybris*, e da discórdia, *Eris*; quando em Atenas viviam-se momentos tensos de agitação e rebelião; e, sobretudo quando, após a fracassada tentativa de Cílón de tomar a Acrópolis, em 630 a.C., com o objetivo de implantar uma tirania na cidade, foi a própria classe governante de Atenas que despertou para a necessidade de reformas.

## O emergir dos Homens de Estado

As primeiras transformações políticas ocorridas em Atenas deram-se a partir da nomeação de Drácon como legislador especial, em 621 a.C., imediatamente nove anos depois da malograda investida de Cílón. A missão de Drácon fora clara: proceder a uma reforma nas leis da cidade.

Naquele ambiente de insatisfação e sentimento de injustiça social, em que basicamente metade da população era constituída de escravos (muitos convertidos a essa categoria por impossibilidade de pagar dívidas), a população livre era em sua maioria pobre. Nessa atmosfera Drácon foi escolhido para promulgar as leis que iniciaram o caminho que levaria à redução dos conflitos sociais.

Conforme relata Aristóteles, antes de Drácon *“los magistrados se elegían entre las familias ricas y de la nobleza, y al principio tenían carácter vitalicio, y más tarde su mandato duraba un período de diez años”*<sup>526</sup>. Drácon fez aprovar leis que concediam direitos políticos aos hoplistas (os que não tinham um cavalo), e estes também participariam do processo de escolha dos nove arcontes, dos tesoureiros e dos estrategos, cargos para os quais os candidatos seriam definidos mediante critérios sociais e econômicos<sup>527</sup>.

Também instituiu o Conselho Aerópago, cujo objetivo seria vigiar o cumprimento das leis, composto por quatrocentos cidadãos escolhidos por sorteio. Este processo dava a todos a oportunidade de participar, independente de sua posição econômica.

Sobre as reformas de Drácon poucos detalhes se conhecem. Do seu legado, o que mais ficou marcado foi a severidade das leis penais por ele reformuladas. Entretanto, pode-se falar daquele ambiente que precedeu a

---

<sup>526</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 3,1.

<sup>527</sup> *Ib.*, 4,2.

sua condução à função de legislador. Eram tempos em que o sentimento de injustiça e desarmonia vivido na *polis* alcançava tamanha amplitude, que chegou ao ponto de estimular a tentativa de uma tirania, com Cílón. É isso que gera a indicação de Drácon para proceder uma reforma nas leis. E é também nesse cenário da história do povo grego que emergirão em Atenas os Homens de Estado.

Em sua obra *A Constituição de Atenas*, Aristóteles deixa um relato em que aborda as difíceis etapas na busca de um ordenamento mais equilibrado da convivência entre os cidadãos, naquela *polis* que levou esse princípio ao ponto mais alto entre as cidades-Estado gregas. Na mesma obra evidencia-se também o destaque dos aqui denominados Homens de Estado, e de seu fundamental papel nesse percurso ateniense.

Aí sobressai, inicialmente, a figura de Sólon, cujo arcontado se deu entre os anos 592 a.C. e 591 a.C., num momento de insatisfações e revoltas na *polis* ateniense. *“Siendo ésta la organización de la sociedad, con la mayoría sometida a la esclavitud de unos pocos, el pueblo en masa se soliviantó contra la nobleza. Como la revuelta adquiriera carácter de gran violencia, con uno y otro bando enfrentados durante muchos años, decidieron elegir Solón como arconte en calidad de árbitro entre ambas partes y le encargaron que redactara una Constitución...”*<sup>528</sup>.

Sólon promoveu profundas e radicais mudanças na legislação da *polis* ateniense, conduzidas por alguns princípios de convivência entre os homens, em cujos pilares ainda hoje buscam sombra e acolhimento muitas ordens sociais e políticas da contemporaneidade. Entre suas medidas imediatas, com grande repercussão para aquela sociedade, destaca-se a proibição de que pessoas pudessem ser escravizadas por dívidas não pagas.

---

<sup>528</sup> *Ib.*, 5,1.

A partir de Sólon, não mais a aristocracia e o ânimo dos ricos iriam, sozinhos, ordenar as relações na sociedade: “*Mudanças sociais e políticas tiveram seu papel, especialmente o crescimento da democracia em Atenas. Foi processo gradual, que começou com Sólon (que foi o primeiro a introduzir o princípio de nomear funcionários públicos por uma combinação de eleição e sorte) e continuou por ação de Clístenes depois da tirania de Peisistrato*”<sup>529</sup>.

Sólon reordenou a forma de composição do poder na *polis*, e a todas as classes assegurou direitos políticos proporcionais à sua categoria. Suas reformas levaram-no a enfrentar grupos e forças sociais antagônicas da *polis*. Nesse movimento de busca da ordem e do equilíbrio entre as diversas forças sociais que compunham o universo da cidade, ele terá na palavra o instrumento de confronto, combate e harmonização entre os diversos segmentos sociais atenienses. Aristóteles faz o registro: “*En esta elegía, Solón combate y discute con ambos bandos en beneficio tanto del uno como del otro...*”<sup>530</sup>.

Importante aqui registrar que a crise social vivida naquela Atenas já comportava várias dimensões. Desencadeavam-se especulações de natureza econômica, política, religiosa e de valores. Isso porque, em tal modelo social, esses aspectos estavam intrinsecamente ligados, repercutindo conjuntamente nas preocupações populares, e assim, naturalmente, influíram nas reflexões que motivaram as mudanças a serem conduzidas pelos Homens de Estado.

De tal sorte que, por aquele tempo, já não mais a propriedade das terras era o sinal único de poder e privilégios. Com o advento da moeda e o aparecimento das novas modalidades de comércio, os valores, honras e privilégios reputados historicamente apenas entre os membros da

---

<sup>529</sup> GUTHRIE (1995) 23.

<sup>530</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 5,2.



aristocracia da terra-tenentes já eram vividos e compartilhados também por uma emergente categoria de indivíduos: os que possuíam dinheiro.

Mostrar-se poderoso, gozar de prestígio, ser rico, enfim, já não se traduzia como sinônimo de possuir terras, mas de ter poder de compra. E mais. Diferentemente das terras, sujeitas a cercas, muros e outras fronteiras físicas, a riqueza em dinheiro não tinha uma referência de medida objetiva nem limites precisamente visíveis. Por isso, quem do dinheiro e da riqueza fazia a sua busca, não tinha limite em sua perseguição.

Como bem observa Vernant, a riqueza passa a ser objeto de si própria; e era essa a atmosfera vivida pelos novos ricos de Atenas. “A riqueza substitui todos os valores aristocráticos: casamentos, honras, privilégios, reputação, poder, tudo pode obter. Doravante, é o dinheiro que conta... ora, contrariamente a todos os outros ‘poderes’, a riqueza não comporta nenhum limite: nada há nela que possa marcar seu termo, limitá-la, realizá-la totalmente. A essência da riqueza é o descomedimento; ela é a própria figura que a *hybris* toma no mundo”<sup>531</sup>.

Nesse ambiente de descomedimento, cada grupo, cada segmento entendia de uma forma os caminhos, as mudanças, as leis que deveriam ser mudadas e as novas regras a serem implantadas na busca da convivência ou de um sentido comum para a coletividade. Foi em tal momento de desarmonia, quando os poucos ricos ansiavam tudo controlar e a massa de pobres pretendia de tudo participar, que emergiu a palavra de Sólon.

Motivado pela *sophrosyne*, a virtude do meio de que fala Hesíodo,<sup>532</sup> sua palavra revelar-se-á na procura de um ordenamento na *polis*

---

<sup>531</sup> VERNANT (2010) 88.

<sup>532</sup> “¡Nécios!, desconocen cuánto más es mitad que todo, ni cuán grande provecho hay en malva y asfódelo” HESÍODO, *Trabajos y Días*, 40. “Este proverbio é justamente um dos mais famosos e recorrentes da antiguidade... e encerra um preceito moral que defende o uso do meio justo e honrado para se prosperar, por valer muito mais que bens maiores porém mal adquiridos. O preceito que afirma que é preciso guardar a ‘medida’ aproximada do ‘Nada em Excesso’ inscrito no templo de Delfos. Aparece assim, nesse breve relato,

que tem como alvo a convivência em equilíbrio das forças diversas e antagônicas que a compõem.

Mas como levar isso à prática? Como garantir que seu discurso voltado a fazer da *polis* um cosmos harmônico através de mudanças nas leis contemple os vários interesses e imponha limites às forças adversas que descomedidamente perseguem cada uma seu butim naquela fratricida luta entre mortais? Uma solução seria Sólon instalar uma soberania sobre os demais arcontes e firmar-se como tirano. Possibilidade que, segundo cronistas da época, era-lhe perfeitamente possível.

Não é esse, todavia, o rumo por ele escolhido. Quem, então, vigiaria o cumprimento das leis? Quem garantiria sua execução? Quem, qual Zeus soberano sobre seus iguais no Olimpo, zelaria pelo cumprimento da *palavra* e asseguraria o equilíbrio da justiça entre os participantes daquele cosmos humano, a *polis*?

Para isso o Homem de Estado apresenta sua palavra sob uma forma nova: uma lei escrita à qual se daria ampla publicidade<sup>533</sup>, de que todos teriam conhecimento, que estaria acima de todos e que a todos tratasse com igualdade – tal qual sucede com as leis da natureza. Uma *Dike*, que perseguiria a justa medida e a que todos estivessem igualmente submetidos. Em que, tal qual no Olimpo, onde Zeus procedeu à divisão de honras, cada conjunto de componentes da *polis* teria seu espaço de atuação e sua *porção de poder*, proporcional à sua virtude.

Para vigiar e garantir o cumprimento das leis Sólon elegeu o próprio povo. Assim é que, como relata Aristóteles,<sup>534</sup> as leis foram escritas e

---

a defesa de uma máxima que expressa uma das tendências fundamentais da ética grega ao longo de sua rica história”. LAFER (2006) 56.

<sup>533</sup> “La fuerza normativa de la ley, la autoridad de sus prescripciones dependían simbólicamente de la visibilidad de los textos legales, que se publicaban, sobre imponentes inscripciones de piedra, en edificios civiles y religiosos de la polis”. CABALLERO (2008) 03.

<sup>534</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 7,1.

expostas para que todos jurassem respeitá-las. Em seguida Sólon as distribuiu nas distintas classes sociais, dando conhecimento delas a todos os cidadãos. Também criou a possibilidade legal de qualquer cidadão poder denunciar sua inobservância.

A fim de proporcionar ainda mais segurança ao povo, que agora dispunha de instrumentos para exigir diretamente o cumprimento das leis, criou tribunais de apelação (cujos membros eram escolhidos por sorteio entre todos os cidadãos da *polis*), destinados àqueles que, não sentindo a justiça contemplada nas denúncias que fizessem, a eles pudessem recorrer.

Foram efetuadas por Sólon outras importantes inovações no modelo social e jurídico da *polis* ateniense. Ele procedeu a uma classificação social na qual acomodou os cidadãos segundo suas possibilidades econômicas, e a cada uma das categorias garantiu um butim do poder. Assim é que dividiu a sociedade em quatro classes sociais.

Havia os *thetes*, os assalariados, que foram contemplados com o direito de participar das assembleias e serem membros dos tribunais. Em seguida, conforme o relato de Aristóteles,<sup>535</sup> em ordem crescente de nível econômico veio os *yunteros*, os *caballeros* e os *pentacosimedimnos*. As classes de maior poder econômico teriam, além dos demais direitos, a exclusividade na indicação, cada uma, de dez candidatos a arconte, dentre os quais nove seriam sorteados.

Também instituiu Sólon a norma segundo a qual ao Conselho dos Quatrocentos cada um dos quatro grupos sociais indicaria cem membros. E agora este conselho, ademais da vigilância no cumprimento das leis, também se ocuparia de acompanhar os atos da administração pública.

Embora a redistribuição da organização da sociedade nas formas de participação nas decisões públicas e no poder, efetuada por Sólon, tenha

---

<sup>535</sup> *Ib.*, 7, 3.

levado em conta a capacidade econômica de cada cidadão, suas reformas não deixaram de se constituir em um grande avanço político no rumo do equilíbrio e da justiça social.

Princípios como estes - de busca de harmonia e justiça social - são identificados em suas motivações, na medida em que, diante daquele estado de desequilíbrio social, dos acirrados confrontos e graves conflitos que assolavam aquela Atenas, deixando-a socialmente enferma, o *phármakon* apontado pelo Homem de Estado foi a palavra de justiça, materializada em uma mesma lei para todos os cidadãos.

Antes era a vontade de uma minoria oligarca que ordenava os destinos dos cidadãos na *polis*; agora era a palavra escrita. Uma mesma lei igual para todos, que fixava uma *Dike*, uma ordem que procurava o equilíbrio em lugar de uma antiga forma de poder que se impunha pela força. “Com Sólon, *Dike* e *Sophrosyne*, tendo descido do céu à Terra, instalam-se na ágora. Quer dizer que elas doravante vão ter que ‘prestar contas’. Os gregos continuarão certamente a invocá-las; mas não deixarão também de submetê-las à discussão”<sup>536</sup>.

Essa tentativa de atingir um equilíbrio harmônico entre distintas forças que tinham existência na *polis*; essa perseguição ao conciliar em um mesmo cosmos, por meio de uma justa medida em função de suas virtudes, potências de naturezas variadas, como eram as classes sociais na cidade-Estado ateniense, foram princípios que guiaram as reformas do Homem de Estado e que estão presentes nas próprias palavras de Sólon. “Porque es verdad que al pueblo le di privilegios bastantes, sin nada quitarle de su dignidad ni añadirle; y en cuanto a la gente influyente y que era notada por rica, cuidé también de éstos, a fin de evitarles maltratos; y alzando un escudo a mi alrededor, aguanté a los dos bandos, y no le dejé ganar sin

---

<sup>536</sup> VERNANT (2010) 92.

*justicia a ninguno... Como mejor obedece el pueblo a sus jefes, es cuando no anda muy suelto, sin que se sienta apretado; pues de la hartura nace el abuso, tan pronto dispone de muchas riquezas el hombre incapaz de ajustárselas*”<sup>537</sup>.

Toda ação de Sólon, entretanto, não impediu que ele optasse por sair de Atenas depois de implantar sua reforma na Constituição, para evitar, como nos diz Aristóteles, a pressão que lhe faziam as classes sociais por favorecimento na interpretação das leis. Dez anos mais tarde, após o ressurgir do enfrentamento e das lutas entre as classes, Atenas viveria um longo período em que seu governo seria dominado pela tirania, a começar por Pisístrato.

### **Elementos do Homem de Estado**

As tiranias, ao que observa Petrie, eclodem em vários cantos da Hélade, em boa parte dos casos caracterizando-se historicamente por uma transição da aristocracia para a democracia. “*El ‘tirano’ era un nuevo aspecto del monarca; generalmente se trata de un noble que, apoyándose en las masas, derriba a la aristocracia dominante y empuña por sí las riendas del gobierno. El tirano no era necesariamente cruel ni opresor: muchos fueron en verdad benéficos y grandes patronos de las artes y las letras*”<sup>538</sup>.

Este, a julgar pelos relatos de Aristóteles, parece ter sido o caso de Pisístrato, que, com um ou dois períodos de desterro, governou Atenas entre 561 a.C. e 528 a.C. “*Pisístrato gobernó, como ya he dicho, de forma moderada, de manera más tolerante que tiránica. En general era*

---

<sup>537</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 12, 1, 2.

<sup>538</sup> PETRIE (1987) 20.

*humanitario, de buen talante y comprensivo con los delincuentes, y en especial era generoso con los pobres, a los que daba préstamos para que pudieran trabajar, de suerte que pudieran subsistir cultivando la tierra*<sup>539</sup>.

Pisístrato, que aparece em algumas listas dos lendários Sete Sábios da Grécia, tem a ele atribuída a recompilação dos poemas homéricos. Dizia-se descender da realeza homérica<sup>540</sup> e sonhava fazer de seu governo a gloriosa época de Cronos. Assim diz Aristóteles: “*Durante su gobierno, en nada perjudicó al pueblo, sino que siempre vigiló por mantener la paz y la tranquilidad. Y por ello solía decirse elogiosamente que la ‘tiranía de Pisístrato’ era la dorada época de Crono*”<sup>541</sup>.

Tais características de moderação e complacência da tirania de Pisístrato, sobretudo para com os mais pobres (que eram maioria), não deixavam de ter, sobretudo, um caráter estratégico, o que, aliás, garantiu-lhe um longo governo e assegurou sua sucessão por outro tirano, seu filho Hípias. Este aspecto de terna atenção com os pobres, a ponto de emprestar-lhes dinheiro para que cultivassem a terra, como a pouco já descrito nas palavras de Aristóteles, é, no texto do mesmo autor, identificado como uma maneira de garantir seu projeto de poder. “*Y se comportaba así por dos razones: para que los pobres pasasen el tiempo no en la ciudad sino diseminados por el campo, y para que, ocupados, en una actividad honesta y en sus asuntos propios, no sintiesen la tentación ni tuviesen tiempo de preocuparse de los asuntos de Estado*”<sup>542</sup>.

Embora contando com o apoio de aristocratas e desfrutando de eventual reconhecimento popular de seu governo (inclusive com atitudes apontadas por muitos como destacadamente dignas), isso não anulava o rechaço à tirania de Pisístrato por parte dos que politicamente identificavam

---

<sup>539</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 16, 2.

<sup>540</sup> CARTLEDGE (2004) 58.

<sup>541</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 16,7.

<sup>542</sup> *Ib.*, 16, 3.

seu governo como não constitucional, não legitimado pelas regras decididas na ágora.

Era justamente o caráter arbitrário da tirania, que excluía a manifestação livre da palavra como forma de participação do cidadão nos destinos da cidade, o motor que levava a muitos, como o próprio Sólon, a fazer oposição ao governo de Pisístrato.

Relata Diógenes Laércio que Pisístrato, após enumerar várias virtudes de seu governo para Sólon, solicita que este, por se encontrar fora de Atenas, retorne a sua pátria. Diz Pisístrato, entre outras coisas, defendendo seu governo tirânico: “...no deixo a ninguém cometer desmesuras; inclusive eu, o tirano, não recebo nenhum excesso de dignidades e honras como por exemplo eram os presentes reconhecidos a os reis de antes. Cada ateniense entrega o diezmo de sua fazenda, não para mim mas para um fundo de gastos para as festas públicas e demais gastos gerais e por si a guerra nos alcança”<sup>543</sup>.

Seguidamente Diógenes relata que Pisístrato dirige sua palavra a Sólon dizendo inclusive que não o tem como inimigo, e sugere seu retorno a Atenas: “A ti eu não te reprocho que denunciasses meu plano, pois tu denunciaste mais por boa intenção para a cidade que por ódio contra mim. E além disso por ignorância do governo que eu ia estabelecer. Se tu hubesses sabido, pronto tu o terias suportado e não tu terias exilado. Regressa agora para a pátria confiando em mim sem juramentos, que nada desagradável sofrerás Solón de Pisístrato”.

Prossegue o Tirano de Atenas a tentar persuadir Sólon: “Sabe, pois, que também tu não has sofrido nenhum de meus inimigos. E se tu és um dos meus amigos, estarás entre os primeiros, pois não vejo em ti nada

---

<sup>543</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, 1, 53.

*engañoso ni desleal. Si quieres vivir de otra manera en Atenas, te será permitido. Pero por causa nuestra no quedes privado de tu patria*”<sup>544</sup>.

Sólon, por sua vez, em resposta a Pisístrato, fará prevalecer acima de tudo seu compromisso com o que ele antes predicara - a livre manifestação da palavra: “*Creo que nada malo sufrirá de ti. Efectivamente antes de la tiranía era amigo tuyo, y ahora no te soy más contrario que cualquiera de los demás atenienses a quien no le guste la tiranía. Si les es mejor ser gobernados por uno solo o vivir en la democracia, que lo determine cada uno por lo que conoce*”<sup>545</sup>.

Aqui passo a analisar um componente caracterizador que vai, ainda que timidamente, integrar a palavra do chamado Homem de Estado. E uso Sólon como exemplo. Vê-se, em seus argumentos, que Sólon se mostra comprometido com as *regras* de um sistema constitucional – cuja implantação ele mesmo coordenara – que trazia como uma de suas principais características a definição dos critérios de participação dos cidadãos nas decisões da cidade-Estado. Com isto pretendo destacar os aspectos do que chamo de seu *compromisso*.

Trata-se, primeiro, do *compromisso* com um *modelo* de convivência social. Modelo cuja soberania se encontrava na *palavra literal*, guardada na forma de *leis escritas*: a constituição. E que, mesmo tendo sofrido influência do sentido de justiça (*Dike*) e de temperança (*Sophrosyne*), além de outros identificados nos princípios com que Zeus mantinha o equilíbrio harmônico das potências divinas, já apresentava a interferência de outro tipo de *componente reflexivo*.

Em outras palavras, o *phármakon* que Sólon prescrevera para aquela sociedade cujos conflitos civis ameaçavam levá-la à desintegração tinha como fim o equilíbrio e harmonia entre as distintas partes que a

---

<sup>544</sup> *Ib.*, 1, 54.

<sup>545</sup> *Ib.*, 1, 66.



compunham. Mas no modelo de equilíbrio e convivência apresentado por Sólon cada uma das classes desfrutava de aspectos particulares, que refletiam em seu nível de função e participação no funcionamento do todo, isto é, do corpo social; do cosmos humano.

Neste sentido, é clara a sua inspiração na ordenação e sentimento de justiça, tal qual a religião oficial revelara ser o princípio maior na convivência entre as divindades do Olimpo. Lá, as diversas divindades conviviam, embora cada uma preservando suas potências, apesar de que uma limitasse a outra, e todas estivessem sob a vigilância justiceira de Zeus. Há no mínimo uma fina sintonia entre o modelo implantado por Zeus em sua regência do mundo das divindades e os critérios que Sólon entendera irrenunciáveis na busca de uma harmonia entre as diferentes forças que compunham o cosmos humano na *polis* ateniense.

Outros fatores, outros *ingredientes* de características – digamos – mais terrenas ou práticas e menos celestes ou divinas também interferiram nas definições de Sólon, em sua posição de *mediador* (condição também a ele atribuída) quando da apresentação de seu modelo legal de convivência como *phármakon* para os conflitos e desequilíbrios sociais vividos naquela Atenas.

Tratava-se de contemplar em sua palavra *phármakon* – na qualidade de legislador responsável por (pré) escrever a proposta de convivência pacífica entre os homens - um *princípio ativo*, que muito afetaria sua fórmula final. Este *princípio ativo*, este *componente* que Sólon considerara em seu modelo manifestava-se como um tipo de reflexão que começara a tomar volume naquele mesmo período em que atuara como legislador da Constituição ateniense, na passagem do século VII a.C. para o século VI a.C. se manifestava no modelo de reflexão do legislador.

Era um estilo de pensamento caracterizado por uma reflexão mais prática, isto é, mais voltada para o mundo natural, real e que se mostrava

mais afastado das leituras míticas sobre a existência, embora não necessariamente dos princípios que esta, como linguagem, tentava revelar. Era uma fórmula de pensamento que procurava respostas objetivas, respostas mais concretas, mais voltadas à natureza física do mundo.

Os que primeiro assim procederam, os que primeiro utilizaram este princípio reflexivo foram os chamados pensadores da *physis*. Uma das mais marcantes características daquela nova forma de pensamento fora a utilização de uma postura reflexiva, que tinha como base principal um modelo alicerçado no que se denominaria *logos*.

Esses primeiros pensadores da *physis*, que foram, aliás, contemporâneos de Sólon,<sup>546</sup> desenvolveram uma postura reflexiva sobre a existência – seus princípios e elementos básicos, suas leis fundamentais, sua *arkhé* – iniciada por uma mirada com um tipo de pensamento que naquele momento de tempo se avolumava: a reflexão racional.

Esta forma de reflexão caracterizava-se inicialmente pela tentativa de um olhar exclusivamente na *physis* como caminho para se encontrar a resposta sobre o princípio de tudo, a substância primeira, a *arkhé* universal. Esses pensadores da *physis* mais tarde seriam conhecidos como os primeiros filósofos.

Foram eles, portanto, os primeiros que tentaram enxergar o mundo e entender a origem da existência usando predominantemente as lentes da racionalidade, do *logos*.

A influência maior da reflexão trazida por esses primeiros pensadores da *physis*, na perspectiva do presente trabalho, será logo mais

---

<sup>546</sup> Sobre a influência dos pensadores da *physis* na política da época: “As especulações dos filósofos pré-socráticos tiveram também uma dimensão política, quer isso esteja ou não patente no que resta de suas obras. Foi durante o sexto século a.C. que, na história grega, Sólon ‘modernizou’ Atenas e estabeleceu a democracia.” SOLOMON-HIGGINS (2001) 54.

explorada, no que aqui caracterizarei como *A Palavra do Sábio*. Denominação, aliás, pela qual muitos deles foram à época conhecidos.

Por ora, quero destacar, dentro do que persegue a presente investigação, alguns aspectos desse emergente modelo de pensamento que viriam a contribuir com a palavra/ação de Sólon como Homem de Estado. Neste, entendo claro, ainda se percebiam aspectos da *Palavra do Poeta*, estando mais presente a influência de Hesíodo, com sua palavra dirigida à busca do equilíbrio e da harmonia, cujos relatos compunham a base da religião oficial.

Mas, paralelamente, a *Palavra do Homem de Estado* Sólon também já contemplava características da *Palavra do Sábio*. Isso se percebe no olhar mais real de Sólon sobre o mundo que o rodeava e que o fez manifestar ações práticas, concretas e, por que não dizer, racionais.

Neste sentido, nota-se que o chamado pensador da *physis* que a história registra como o primeiro a assumir uma atitude reflexiva a partir de uma postura racional diante das inquietudes da existência foi Tales de Mileto (624 a.C. -546 a.C.),<sup>547</sup> o que o coloca exatamente como contemporâneo de Sólon. Diógenes Laércio chega a registrar a ocorrência de contato entre ambos, embora Tales fosse jônico<sup>548</sup>.

Ainda que não se possa asseverar a existência desse contato, parece muito claro que as escolhas de Sólon, além dos princípios que asseguravam o equilíbrio e a harmonia das divindades no cosmos regido pelo Olimpo, tiveram também a influenciar sua ação prática um forte componente lógico e racional, que por aquela época emergia na Hélade.

Não é difícil chegar a essa conclusão se observarmos que, se por um lado a manifestação da racionalidade em Tales ficou para a história do

---

<sup>547</sup> “Costuma-se dizer que o primeiro filósofo grego foi Tales, que viveu na Ásia Menor (hoje, Turquia) no século VII a.C. (624-546).” Cf. *Ib.*, 53.

<sup>548</sup> **DIÓGENES LAERCIO**, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, I, 44.

pensamento como o início da reflexão filosófica, por outro é igualmente *racional* deduzir que o pensamento de Tales não surgiu do nada. Foi, seguramente, a culminação ou a conclusão de toda uma evolutiva cadeia reflexiva de várias vertentes – inclusive religiosa, moral e política – que se processava naquela Hélade em ebulição.

Vernant observa, acerca de aspectos desse momento de questionamentos e reflexões diversas, vivido na Hélade daquele período, sobretudo dessas posturas na busca de novas perspectivas e caminhos para o cosmos ateniense, a partir de novas referências: “*O acordo das diversas partes da cidade tornou-se possível graças à ação dos mediadores... O desenvolvimento do pensamento moral e da reflexão política prosseguirá nessa linha: às relações de força tentar-se-á substituir relações tipo ‘racional’, estabelecendo em todos os domínios uma regulamentação baseada na medida e visando proporcionar, ‘igualar’ os diversos tipos de intercâmbio que formam o tecido da vida social*”<sup>549</sup>.

Muito além da questão cronológica, isto é, independentemente do fato de terem Sólon e Tales vivido na mesma época e no mesmo mundo (a Hélade), embora não na mesma cidade; como também a despeito de serem ambos *contemporâneos* daquela mesma atmosfera de mudanças, posturas e referências reflexivas, outras evidências podem ser ainda elencadas sobre a *Palavra do Homem de Estado*, de uma natural presença de aspectos da racionalidade. Racionalidade, aliás, que será a característica básica que vai identificar o modelo de pensamento na *Palavra do Sábio*.

Uma delas é o inicial envolvimento e identificação das duas personagens – o Homem de Estado e o Sábio – com uma atividade que em breve teria na “excelência da palavra” seu maior instrumento de ação: as questões políticas. No caso de Sólon, esse envolvimento perpetuou-se por

---

<sup>549</sup> VERNANT (2010) 99.

sua vida; no de Tales, foi suspenso quando um governo tirânico se instalou em Mileto, fazendo-o abandonar a cidade e a política e dedicar-se a questões da *physis*<sup>550</sup>.

Segundo relata Diógenes Laércio, Tales “*se dedicó a asuntos políticos, y después a la investigación de la naturaleza*”<sup>551</sup>. Digamos que este perfil também se percebe em outros desses primeiros e destacados pensadores da *physis* como, por exemplo, Pitágoras, que chega a ter que sair de Crotona, onde tinha sua escola, por questões políticas<sup>552</sup>.

Também a provável troca de reflexões havida entre Sólon e Tales, a respeito de questões de Estado, é outra evidência observada na possível comunicação por correspondência entre ambos, das quais Diógenes Laércio apresenta um registro. Esta, pelo conteúdo, já mostra certo grau de conhecimento e relação entre ambos. “*Si sales de Atenas, me parece que podrías vivir muy a gusto en Mileto junto a vuestros colonos. Allí no tendrás ninguna molestia aunque te disguste que también los milesios estemos sometidos a un tirano, ya que odias a todos los dictadores; te agradecería sin embargo vivir con nosotros los compañeros. Te invitó también Biante a ir a Priene; si te pareciera más acogedora la ciudad de Priene para vivir allí, entonces nosotros acudiremos a tu casa*”<sup>553</sup>.

O aspecto que entendo dos mais evidentes da influência da emergente racionalidade na *Palavra do Homem de Estado* – sobretudo no sentido da racionalidade já sendo aplicada à política, inclusive em moldes que ainda continuamos a assistir em pleno século XXI – parece-me evidenciado na argumentação de Sólon a Pisístrato, quando aquele justifica

---

<sup>550</sup> Sobre a situação política da Mileto contemporânea de Tales ver NICOLA (2005) 13.

<sup>551</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los Filósofos Ilustres*, I, 23.

<sup>552</sup> “*Mas essa não foi uma experiência bem-sucedida, pois a orientação claramente aristocrática do poder pitagórico provocou uma violenta rebelião popular que culminou com a destruição da sua escola. Tudo indica que Pitágoras conseguiu salvar-se, morrendo pouco tempo depois em Metaponto.*” NICOLA (2005) 21.

<sup>553</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los Filósofos Ilustres*, I, 44.

sua declinação do convite feito pelo tirano para que retornasse a Atenas. Diz-lhe Sólon conforme testemunho de Diógenes: “*Reconozco que tú eres el mejor de todos los tiranos. Pero veo que no estaría bien que yo regresara a Atenas, para que nadie me reproche que después de ofrecer a los atenienses la igualdad política y no aceptar la tiranía cuando me era posible, ahora de regreso estoy de acuerdo con lo que tú haces*”<sup>554</sup>.

Esta pequena passagem de uma possível correspondência de Sólon a Pisístrato é muitíssimo rica de significados, podendo ser interpretada com o fito de proporcionar esclarecimentos de diversas naturezas, sejam elas políticas, históricas, pessoais... Mas o que importa destacar é seu aspecto filosófico, no sentido de uma curiosa particularidade na forma de seu argumento e do tipo de conteúdo político racional nele contido.

A resposta de Sólon a Pisístrato poderia ser considerada uma justificativa que, a princípio, se classificaria, à luz de conceitos ainda não vigentes em sua época, pautada, cabe dizer, por um *espírito ético*. Entretanto, o que parece mais plausível é que Sólon decerto estaria exposto à contaminação de valores já conhecidos em seu tempo. Sob essa perspectiva, sua atitude estaria mais sujeita à influência de elementos inerentes aos valores da *honra* homérica.

Tratar-se-ia no caso, portanto, de um aspecto da honra homérica, como assinala Jaeger, que traz outra e nova imagem de homem perfeito, “*para o qual ao lado da ação estava a nobreza do espírito, e só na união de ambas se encontrava o verdadeiro objetivo*”<sup>555</sup>.

De outra parte, pode-se concluir que, da mesma maneira que por meio da *Ilíada* se buscava uma *consciência educadora da nobreza primitiva*, também por meio de sua constituição Sólon tencionava legar a Atenas os valores da igualdade jurídica. E isto se materializava ao colocar-

---

<sup>554</sup> *Ib.*, 1, 67.

<sup>555</sup> JAEGER (2003) 30.

se a *palavra escrita*, a lei, como fonte principal de uma nova *arkhé*. Era, portanto, outro modelo de sociedade, alicerçada em outros princípios, em que a lei escrita, a constituição, estaria acima da vontade de qualquer cidadão, individualmente, sobretudo no caso de um tirano.

Assim, a decisão tomada por Sólon de não retornar a Atenas já se apresentava como influenciada por aquele estilo de reflexão que se afastava das referências míticas e divinas nas leituras do cotidiano, e se aproximava de uma motivação influenciada pela palavra racional. Ou seja, parece claro não se tratar especificamente de uma atitude que almejava o mito heroico, mas uma opção que já se apresentava como *lógica* – pelo menos em sintonia com a ideia de convivência sob um regime constitucionalmente editado, que o próprio Sólon defendera e proclamara.

Entendo que a atitude/justificativa de Sólon teve como alicerce motivacional um princípio cujo conceito ele evidentemente desconhecia, ao menos à luz das categorias atuais da filosofia política. Mas que pode ser definido – novamente a partir de categorias que não lhe foram contemporâneas –, como fruto da união do *pensamento lógico racional* (que tomava vulto em sua época) com o que, pouco mais adiante, será conhecido como *mundo das ideias*.

O compromisso de Sólon, portanto, não era com a honra heroica, mas com uma abstração, um modelo, isto é, uma *ideia*. No caso, a ideia de sociedade com um tipo específico de lógica de funcionamento, que ele mesmo criara. Sua atitude/justificativa tinha uma motivação *ideo-lógica*.

Sei que esta *dedução* dá margem a ricas análises e questionamentos, mas o que me importa neste instante destacar é um interessante aspecto da atitude/justificativa de Sólon que vem caracterizar a *Palavra do Homem de Estado* e que ainda se encontra presente naqueles que, na atualidade, se apresentam como Homens de Estado nas modernas sociedades democráticas.

Trata-se do compromisso com a abstração de um modelo social, o compromisso com uma *ideia* de sociedade fundada em uma lógica de funcionamento criada a partir da pura reflexão racional. Nesta, aquilo que no modelo micênico era transmitido pelo soberano (as leis de funcionamento da comunidade, os princípios, as regras primeiras e básicas de existência, que corresponderia à *arkhé*) e que na educação homérica era transmitida pelo poeta, agora, com a interferência dos Homens de Estado, será definida pelos membros da própria comunidade, diretamente ou por meio de seus representantes. Depois, é materializada em um conjunto de leis escritas a que todos devem obediência: a constituição.

Como, porém, tem seus princípios e valores definidos em palavras e conceitos, seus sentidos são muitas vezes confusos, dando margem a interpretações diversas, isto é, a uma extensa exegese. Por outro lado, a pretensa *arkhé*, contida nas leis, pode ser revista e substituída pelos próprios Homens de Estado, quando julgam já não atender aos *interesses* da sociedade.

Mas aqui já se estaria no mundo da política. E o que quero neste momento registrar, reitero, é que, com a *Palavra do Homem de Estado*, destacadanebte a partir de Sólon, as referências que haverão de interferir nos princípios que regularão a convivência entre os homens na *polis* grega, ainda que busquem a harmonia, ainda que desejem o equilíbrio entre os segmentos que comporão o cosmos humano na *polis*, terão sua definição e a eficácia práticas respaldadas nas leis definidas pelo homem que a todos submete. Assim, mais distantes dos céus, das referências das potências naturais, da inspiração divina, as normas que conduzirão a vida dos cidadãos irão se tornar cada vez mais próximas dos abstratos pensamentos produzidos por aquele novo modelo mental humano.

Será neste caminho que a palavra, como se pode verificar no percurso por ela trilhado descrito no presente trabalho, há de se tornar cada



vez mais autônoma e capaz de ser portadora ou reveladora das mais variadas formas de *phármakon* para as crises sociais, na voz de quem dela puder e souber fazer uso.

### **Homens de Estado em Atenas**

O governo tirânico de Pisístrato, conforme ele mesmo relatara a Sólon<sup>556</sup> e segundo o testemunho de Aristóteles,<sup>557</sup> foi caracterizado por um período de paz, de moderação e de crescimento nas artes. Pisístrato atraiu e acolheu artistas e poetas de toda a Hélade para Atenas. Também promoveu inúmeras festividades populares, tendo sido reconhecido, e recebido um grande apoio das classes mais baixas. Sua tirania estendeu-se até sua morte, em 528 a.C., já em idade avançada, e coube a seu filho mais velho, Hípias, suceder-lhe de forma natural.

De início, Hípias dá prosseguimento ao governo do pai, procurando manter o mesmo estilo, guiando-se pelos princípios que caracterizaram o equilibrado governo de Pisístrato. Mas após o assassinato do irmão mais novo, por questões alheias à política de Estado, sua tirania se transforma num governo de opressões, perseguições e exílio de seus opositores. Daí em diante as insatisfações vão crescendo em Atenas, inclusive com uma sucessão de conflitos dentro da própria aristocracia, o que culmina coma a expulsão de Hípias, em 510 a.C.

À queda de Hípias segue-se um período de disputas entre os que a ele se opuseram e derrubaram seu governo. Aristóteles dá seu testemunho desse momento: *“Una vez desaparecida la tiranía, se produjeron diversos enfrentamientos entre Iságoras, hijo de Lisandro, que había sido amigo de*

---

<sup>556</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los Filósofos Ilustres*, 1,53.

<sup>557</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 16, 2.

los tiranos, y Clístenes, que pertenecía a la familia de los Alcameónidas”<sup>558</sup>. Nessa disputa haverão de se destacar as figuras de Iságoras e de Clístenes.

Depois de uma longa luta entre grupos aristocráticos que compunham a cidade e nela se opunham, o aristocrata Iságoras é escolhido arconte principal para o ano de 508 a.C. É nesse momento que Clístenes, exilado durante a tirania de Hípias, fazendo uso da sua *palavra*, dirige-se à grande quantidade de cidadãos atenienses que compõem o *demos*, isto é os cidadãos não aristocráticos (maioria da população) e transforma a situação.

Essa passagem está bem ilustrada na descrição de Cartledge: “Clístenes jugó sus triunfos. Hizo un llamamiento al ‘demos’ de Atenas, es decir, a la masa no aristocrática de ciudadanos atenienses ordinarios, y sospechamos que, en especial, a los que estaban en mejor posición económica (algo parecido a lo que hizo Solón, pero ahora estos ciudadanos eran más numerosos, tanto en cifras absolutas como relativas, y tenían más experiencia política...). Les ofreció un nuevo paquete de reformas que habrían de tener como resultado otorgarles el ‘Kratos’, es decir, un voto decisivo en el gobierno de Atenas. ‘Demos’ más ‘kratos’ = ‘demokratia’.”<sup>559</sup>.

A partir de então, Clístenes conquista o apoio da maioria e assume a liderança do partido democrata, implantando uma série de reformas e procedendo a uma inédita organização administrativa em Atenas, conforme descreve Aristóteles<sup>560</sup>. A Constituição, por exemplo, que ainda era a promulgada por Sólon, e que durara quase um século, é revista e sofre uma profunda transformação.

---

<sup>558</sup> *Ib.*, 20, 1.

<sup>559</sup> “Aunque esta palabra en realidad no se utilizó hasta varias décadas después de las reformas de Clístenes del año 508, lo que en realidad introdujeron, por primera vez en la historia del mundo, fue democracia, o protodemocracia.” CARTLEDGE (2004) 64.

<sup>560</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 21, 1.

As reformas de Clístenes aportaram outra realidade, um novo modelo de convivência, uma nova composição de forças na busca do equilíbrio entre os grupos que compunham o cosmos humano de Atenas. Conforme registro de Aristóteles,<sup>561</sup> a *polis* ateniense tornou-se mais democrática e mais favorável às classes populares do que o fora sob a constituição de Sólon.

Mas o amplo e profundo conjunto de medidas implantado por Clístenes não teve como motivação simplesmente o impulso, ou seu desejo, de assumir a liderança do partido democrata. Como observa Cartledge – e aqui passo a analisar aspectos do papel de Clístenes em Atenas na categoria de Homem de Estado –, essa mudança no modelo da *polis* ateniense “*fue el resultado de una prolongada y estricta reflexión política que tuvo en cuenta debidamente la experiencia política de Atenas durante todo el siglo anterior y en particular su experiencia con la tiranía*”. E complementa o autor: “*La clave de estas reformas fue la reestructuración del mapa político. La ciudadanía ateniense, es decir, el disfrute de los privilegios que otorgaba esta ciudadanía*”<sup>562</sup>.

Destacarei agora, na análise de aspectos das reformas procedidas por Clístenes, não apenas a influência do período ateniense imediatamente anterior a este, como examinado no parágrafo precedente; mas também a consonância com temas refletidos e perspectivas contempladas no período de tempo de que Clístenes era contemporâneo, e assim melhor observar características de suas palavras como Homem de Estado.

Detenho-me inicialmente num aspecto específico. As palavras de Sólon, materializadas em sua constituição, em torno de um século antes de Clístenes, já contemplavam, conforme visto, princípios do modelo racional de reflexão. Ou seja, ainda que inspirado na convivência equilibradamente

---

<sup>561</sup> *Ib.*, 22, 1.

<sup>562</sup> **CARTLEDGE** (2004) 64.

vigiada das divindades do Olimpo, cujo sentido de harmonia entre potências distintas buscava transpor para a *polis* ateniense, Sólon acresceu ao seu modelo social, influenciado pela religião oficial, aspectos práticos do pensamento racional que em sua época se avolumavam, com há pouco já analisado.

Na perspectiva desta investigação, uma das importantes diferenças da *palavra phármakon* apresentada pelo Homem de Estado, e que significava algo novo diante do que era antes prescrito pela *Palavra do Poeta*, é o fato de que, por exemplo, com Sólon, a soberania do que poderia ser identificado como a *arkhé* já não estava em um ser divino; fosse este um rei como nos tempos do *ánax*, ou mesmo um semideus ou herói, como no modelo homérico. A soberania da *arkhé* estava agora na palavra escrita, na lei, ou, seja, no *phármakon* prescrito pelo Homem de Estado, cuja posologia deveria ser por todos seguida, sem exceção: a constituição.

Com o advento do Homem de Estado, portanto, a *palavra verdade*, que transmitia a *arkhé*, libertara-se dos grilhões de um *ser soberano*. Começara então a *criar pernas* e andar sozinha, construindo modelos de *arkhé* por meio da voz do cidadão que dela soubesse fazer uso e, claro, pudesse fazê-lo segundo os critérios constitucionalmente definidos.

Assim, conforme largamente difundido pela religião oficial, cuja fonte principal já se tornara o canto escrito de Hesíodo, só uma convivência equilibrada a partir de uma divisão das honras de acordo com sua *Teogonia* foi capaz de pôr fim às guerras entre os deuses.

Nesta perspectiva, da mesma forma como se obtivera a ordem do cosmos divino, deveria se proceder também com o cosmos humano. Só que, enquanto entre as divindades do Olimpo havia Zeus como o promotor da justiça – e a que todos deviam respeito – na *polis* grega era à lei escrita que todos deveriam obedecer; isto é, era ela, a palavra escrita na forma de lei, a detentora da soberania.

A *Palavra do Homem de Estado*, já contaminada pela racionalidade, começava então a contemplar outras influências e assim, em vários aspectos, excluía as referências exclusivamente divinas de muitas nuances práticas do modelo de existência da *polis*. Na *polis* ateniense buscava-se identificar a soberania na própria palavra do cidadão. Um simples e curioso exemplo dessa nova realidade pode ser identificado, ainda, no já comentado convite feito por Pisístrato para que Sólon retornasse a Atenas.

Na oportunidade, quando Pisístrato procura assegurar que Sólon, embora opositor e crítico da tirania, não será perseguido caso decida voltar, o tirano não invoca os deuses em juramento, como era comum por aquele período. Ao contrário, procura demonstrar que Sólon poderia viver de acordo com as leis da *polis* como qualquer outro cidadão, assim como vivem até mesmo os inimigos do próprio tirano<sup>563</sup>.

Verifica-se naquela passagem, que a garantia que Pisístrato procura dar a Sólon de que não sofrerá perseguição caso decida retornar, baseia-se no compromisso de obediência do tirano às leis vigentes na *polis* – aliás, escritas pelo próprio Sólon – cuja soberania, curiosamente, o tirano demonstra respeitar.

Pois bem. Se por um lado, em suas reformas, Sólon inspirara-se no equilíbrio das potências divinas, isto é, na harmonia olímpica descrita pelo poeta Hesíodo, a cujo modelo o Homem de Estado adicionou princípios da racionalidade, como já demonstrado, no caso das reformas de Clístenes o conjunto de influências da racionalidade processa-se com outra composição.

---

<sup>563</sup> Vale observar que, afora sua interferência pessoal na definição de quem ocuparia os altos cargos, a tirania de Pisístrato seguia o conjunto de leis aprovada pelo próprio Sólon. Assim observa Petrie sobre Pisístrato: “*Su tiranía resultó próspera e brillante. Mantuvo en lo general la Constitución de Solón, cuidándose sólo de nombrar por sí mismo los altos cargos*”. PETRIE (1987) 25. Neste mesmo sentido contempla Aristóteles também o tirano Pisístrato: “*Lo que más se elogiaba de él era su carácter popular y humanitario. Y le gustaba gestionarlo todo de acuerdo con las leyes, sin concederse a sí mismo ningún exceso*”. ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 16,8.

A toda experiência política vivida em Atenas desde Sólon – cuja Constituição quase centenária ainda vigorava, e de que Clístenes evidentemente tinha claro conhecimento e domínio – somavam-se outros aspectos, outras realidades, outras necessidades e, sobretudo, somava-se a evolução e afirmação do modelo racional de pensamento, que já se alastrara a partir da Jônia (onde começara, com Tales e seus seguidores) para outros vários cantos da Hélade.

Se já era outra a realidade e, conseqüentemente, outras também eram as necessidades dos cidadãos e da *polis* ateniense, não se pode deixar de considerar que as reflexões acerca da vida e dos modelos de existência também já haviam adquirido novas amplitudes e tomado distintas dimensões na Hélade.

Tudo isso seguramente interferiu nas reflexões de Clístenes e nas suas palavras como Homem de Estado, levando-o a implantar novas e profundas mudanças na constituição ateniense. Estas, por sua vez, já vieram imbuídas de um caráter bem mais racional que as de Sólon.

Embora de Clístenes não se possa dizer – como dito de Sólon – que as amplas reformas por ele promovidas denotassem alguma inspiração divina, não há evidências que apontem para isso; pode-se, entretanto, afirmar que elas foram baseadas em princípios tão abstratos quanto poderia ser o mundo dos deuses para um descrente. É que os critérios básicos das reformas empreendidas por Clístenes iniciaram-se por uma curiosa e abstrata racionalidade matemática.

De fato, a partir de critérios aritméticos com relação às populações, e geométricos no que diz respeito ao território, Clístenes estabeleceu um novo modelo de organização política da comunidade. Fazendo uso dessas ferramentas, conforme descreve Aristóteles,<sup>564</sup> ele promoveu

---

<sup>564</sup> *Ib.*, 21, 1-6.

transformações das seguintes naturezas: do ponto de vista da população, extinguiu a antiga organização da sociedade baseada nas quatro tribos definidas na época de Sólon, criando um sistema de dez tribos. Cada uma delas com seus *demos* e estes com suas assembleias e suas estruturas administrativas próprias, que por sua vez constituíam as bases da *polis*.

Já na perspectiva geográfica, Clístenes classificou o território em três regiões: costeira, urbana e interior. E a partir dessa divisão alocou as dez tribos artificialmente, de modo que a cada uma delas correspondessem partes proporcionais dos três tipos de território. Dessa maneira, todas as dez tribos possuíam três partes: uma costeira, uma urbana e uma do interior. Eram as chamadas *trítias*.

Com isso, as partes de que era composto o todo, o cosmos da cidade, eram agora formadas não mais por vínculos de consanguinidade ou parentesco, como ocorrera com o *gene*; tampouco por identidades religiosas como as *frátrias*. Agora, as tribos e os *demos* eram estabelecidos de acordo com critérios geográficos, e cada uma das tribos por três das partes em que estava dividido o território.

Desse modo, as dez tribos continham territórios e habitantes do litoral, das áreas urbanas e do interior. Com isso, Clístenes fez com que as pessoas tivessem dificuldades de se identificar pelos antigos critérios sociais de parentesco, e passassem a se ver simplesmente como cidadãos atenienses.

Entre outras mudanças políticas na organização da *polis* efetuadas por Clístenes, destaca-se também o aumento dos membros do antigo Conselho dos Quatrocentos. Clístenes ampliou o número de participantes desse conselho para quinhentos e determinou que cada uma das dez tribos indicaria cinquenta.

O critério de definição que cada tribo deveria ter na escolha de seus cinquenta representantes no Conselho dos Quinhentos seria um sorteio em listas de candidatos elaboradas pelos *demos*.

Clístenes também estabeleceu um sistema em que, uma vez ao ano, a assembleia poderia votar o desterro de Atenas, por dez anos, de qualquer cidadão considerado perigoso para o Estado. Com isso, criou um modelo administrativo que visava conduzir a comunidade a um tipo de *unificação do corpo social* que permitisse a completa igualdade entre os grupos semelhantes assim criados, bem como à possibilidade de atendimento à *arkhé*, ou às regras de convivência vigentes à época.

Acerca da trajetória percorrida pela palavra *phármakon* na formação do povo grego, como aqui tenho procurado demonstrar, gostaria de ressaltar, nesta parte do presente trabalho de investigação, que é nessa fase da trajetória ateniense, que ela – a palavra – passa a ter sua soberania revelada por meio da regra escrita.

É nesse estágio que, fazendo uso da palavra escrita, Clístenes apresenta uma nova ordenação prática do cosmos humano na *polis* ateniense. Para isso, o Homem de Estado prescreve outro *phármakon* legal com o fim de dar equilíbrio e harmonia ao corpo social da cidade-Estado.

Diante disso, o que quero agora enfatizar são alguns aspectos das referências que influíram em suas escolhas de Homem de Estado; ou, dizendo de outra forma, componentes ou princípios que interferiram na fórmula por Clístenes manipulada, definida e aplicada.

E é nesta perspectiva que, observando outros caminhos pelos quais a palavra se conduzia naquele mesmo instante de tempo – também na Hélade – apresenta-se-me bastante claro que, da mesma forma que as decisões de Sólon parecem ter tido forte influência do estágio em que se encontrava o pensamento racional em sua época (sobretudo das reflexões de Tales, como visto), também as escolhas de Clístenes seguramente foram amplamente contaminadas pelos caminhos ou estágio em que a palavra racional se encontrava, naquele momento do mundo grego.



Partindo-se dessa observação, não deixa de causar, a princípio, no mínimo uma curiosidade, a constatação do fato de que Clístenes e Pitágoras viveram prática e rigorosamente quase que o mesmo momento de tempo, embora em sítios distintos da Hélade. Conforme os registros mais utilizados, Clístenes viveu de 570 a 505 a.C., enquanto Pitágoras, entre 571 e 497 a.C. Dessa forma, ainda que não se tenham como precisas essas datas, a variação considerada é insignificante para o fato ora observado.

O que quero, entretanto, afora esse aspecto, digamos cronológico, é que, logo de início, é explícita a identidade do caráter dos princípios racionalmente numéricos presentes tanto nas palavras do Homem de Estado Clístenes como nas palavras do Sábio Pitágoras – este que preferia ser chamado de *amigo do saber*.

De Pitágoras, aliás, é difícil, se é que é possível, distinguir seu pensamento do pensamento de sua escola e discípulos. Por isso, genericamente, muitas vezes se fala em pitagorismo ou pensamento pitagórico quando se abordam as características de suas reflexões.

Segundo os princípios da racionalidade pitagórica em sua interpretação da existência, diferentemente de outros pensadores da *physis*, Pitágoras não apresentava como componente básico na origem do mundo nenhum corpo ou tipo de matéria. Para o pitagorismo somente por meio dos números e das proporções o mundo poderia ser entendido.

Com sua teoria das proporções, o pitagorismo pretendia analisar outras dimensões da existência cósmica, como os princípios da música e a harmonia dos astros. E foi com base nessa harmonia física, material, precisa e numérica, observada tanto na música como no cosmos celeste – suporte de todo pensamento pitagórico – que racional e matematicamente Clístenes também elaborou sua fórmula para o cosmos humano na *polis* ateniense.

Sobre o modelo de Clístenes: “*O mundo das relações sociais forma então um sistema coerente, regulado por relações e correspondências*”

*numéricas que permitem aos cidadãos manter-se 'idênticos', entrar uns com os outros nas relações de igualdade, de simetria, de reciprocidade, compor todos em conjunto um 'cosmos' unido*"<sup>565</sup>.

Com o *phármakon* constitucional elaborado por Clístenes, portanto, o mundo social deveria manifestar-se como um *cosmos* equilibrado onde os espaços de poder na *polis* eram rotativamente ocupados pelos cidadãos de acordo com uma ordem matematicamente definida, tal qual se observava na *harmonia das esferas*, percebida no cosmos celeste, de que falava Pitágoras.

Enfim, as reformas de Clístenes, estando ou não no mesmo acorde harmônico do pensamento pitagórico, provocaram profundas transformações na sociedade ateniense, consolidando destacados aspectos do que a história registra como o modelo das cidades-Estado gregas. O Homem de Estado, por meio de suas palavras convertidas em lei, procurou fazer desaparecer as diferenças sociais por motivos de laços sanguíneos e, partindo da abstração matemática, elaborou uma nova fórmula de organização do cosmos humano em Atenas.

Com Clístenes, os cidadãos fruía dos mesmos direitos de participar igualmente da vida pública, sem distribuições proporcionais de direitos lastreadas em critérios meritórios, como no modelo anterior. Essas características das reformas implantadas por Clístenes fizeram até que Aristóteles viesse a afirmar que seu modelo constitucional fora muito mais democrático que o de Sólon<sup>566</sup>.

Após as reformas de Clístenes, sobretudo na primeira metade do século V a.C., Atenas passou por diversos enfrentamentos bélicos, destacadamente nas chamadas Guerras Médicas, quando liderou o confronto contra os persas, vencendo-os nas batalhas de Maratona em 490 a.C., Salamina, em 480 a.C., e Plateias, em 479 a.C. Dessas campanhas, Atenas

---

<sup>565</sup> VERNANT (2010) 107.

<sup>566</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 22, 1.

findaria capitaneando as demais cidades-Estado gregas. Com isso, a *polis* ateniense sairia fortalecida política, econômica e militarmente, afirmando-se à frente de um verdadeiro império grego.

Não é o caso de aqui esmiuçar aspectos dessas batalhas, tão preciosamente ricas em detalhes e perspectivas a serem analisados e que tanto inspiraram – e ainda inspiram – estudos e pesquisas das mais diversas naturezas. Importa, sim, destacar, à luz da mirada do presente trabalho de investigação, o percurso da palavra como *phármakon* na formação do mundo grego, que, no transcurso dessas guerras, Atenas trilharia a passos largos rumo ao seu momento maior, ou, dizendo de outra forma, ao momento maior da *palavra* no mundo grego.

Enfatizando o papel do Homem de Estado nos destinos da cidade, várias personalidades poderiam ser enumeradas nessa trajetória de fortalecimento de Atenas durante as décadas da primeira metade do século V a.C. Homens como Temístocles, comandante da famosa vitória de Salamina, a quem corresponderia o mérito de fazer de Atenas uma potência marítima e de quem Aristóteles destacou valores como a capacidade política e a honestidade;<sup>567</sup> homens como Efialtes, que em 462 a.C. produziu significativas reformas na organização do poder em Atenas, ao limitar a competência do Conselho do Aerópago e ampliar o poder de órgãos como a assembleia e os tribunais.

Outros mais poderiam ser enumerados como nomes que desempenharam importantes papéis no fortalecimento da *polis* ateniense. Mas dentro da perspectiva dos caminhos trilhados pela palavra, sobretudo no que se refere ao que ela foi capaz de provocar no corpo social ao ser veiculada na voz do Homem de Estado ateniense, merece destaque a palavra de Péricles.

---

<sup>567</sup> *Ib.*, 23, 3.

Sob seu governo, a democracia ateniense atingiria o apogeu. “*Una vez que Pericles se hizo con la dirección del partido democrata*”, conforme dá testemunho Aristóteles, “*la Constitución se fue haciendo más favorable al pueblo*”<sup>568</sup>. Entre as medidas de Péricles que mais identifica esse caráter do exercício pleno da democracia em seu governo estavam a criação do processo de escolha por sorteio dos cargos públicos e o pagamento de um soldo aos membros dos tribunais.

Essa última medida, ressalte-se, foi muito criticada por membros da aristocracia. O valor do soldo, embora pequeno, era suficiente que um cidadão pobre pudesse prover-se durante o período em que fosse membro das cortes populares. Com aquela atitude, Péricles fez com que essa importante função deixasse de ser monopólio dos ricos. Disse ele, no famoso Discurso Fúnebre registrado por Tucídides, que “*la pobreza no tiene como efecto que un hombre, siendo capaz de rendir servicio al Estado, se vea impedido de hacerlo por la oscuridad de su condición*”<sup>569</sup>.

Péricles também ampliou a cidadania ateniense a várias categorias de pessoas que estavam impedidas de exercê-la. Com essa medida, o Homem de Estado estendeu a todos os cidadãos a possibilidade de participar da democracia ateniense, dando sua contribuição pessoal à vida pública e ao governo da cidade. Essa grande ampliação do número de cidadãos aptos a tomar parte nas estruturas de poder trouxe uma inédita experiência para Atenas e para o mundo. Em suas palavras: “*Tenemos un régimen político que no se propone como modelo las leyes de los vecinos, sino que más bien es él modelo para otros. Y su nombre, como las cosas dependen no de una minoría, sino de la mayoría, es democracia. A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en los conflictos privados, mientras que para los honores, si se hace distinción en algún*

---

<sup>568</sup> *Ib.*, 27, 1.

<sup>569</sup> **TUCÍDIDES**, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 37.

*campo, no es la pertenencia a una categoría, sino el mérito lo que hace acceder a ellos...*”<sup>570</sup>.

Tamanha foi a importância adquirida pela *polis* ateniense durante o governo de Péricles, tanto no aspecto político e econômico quanto nas dimensões culturais e sociais, que o período de quase quarenta anos, de 467 a.C. a 428 a.C., em que Péricles foi eleito repetidas vezes para os mais altos cargos, ficou também conhecido, entre outras denominações, como o Século de Péricles ou a Idade de Ouro de Atenas.

Será, portanto, na Atenas de Péricles que a palavra há de atingir seu momento maior. Pronunciada por qualquer homem livre, teria os caminhos por meio dela manifestados decididos pela maioria dos cidadãos e por todos seria indistintamente obedecida. Na Atenas de Péricles, em conclusão, a palavra se consolida como *phármakon* para o corpo social.

É este valor e força da palavra que Péricles afirma, como nos transmite Tucídides: “*Nosotros somos los únicos que al que no participa en la cosa pública no lo tenemos por incapaz, sino por parásito. Las decisiones sobre los problemas políticos las tomamos nosotros mismos, porque es nuestro convencimiento que la palabra no daña a la acción, sino que, al contrario, lo que daña es proceder a una acción necesaria sin una discusión esclarecedora*”<sup>571</sup>.

Na Atenas de Péricles, toda ação humana será precedida pela palavra. Muito além de um marco geográfico, com Péricles a *polis* emerge como o espaço da palavra. Era na *polis* que o grego via o caminho para o homem alcançar o equilíbrio, buscando a melhor forma de convivência por meio da reflexão e do diálogo, entre as pessoas, os pensamentos e as ideias.

Outras tantas medidas, polêmicas e históricas, foram ainda adotadas por Péricles, como a lei que proibia a legitimação de filho de ateniense se

---

<sup>570</sup> *Ib.*

<sup>571</sup> *Ib.*, II, 40.

um dos pais fosse estrangeiro. Ou ainda a construção do famoso Partenon, na Acrópole, que até hoje segue como monumento arquitetônico símbolo da era dourada de Atenas.

Nesse período, não só no exercício da democracia, ou mesmo na persuasão para a própria construção do Partenon – e de outros fabulosos monumentos que exigiram de Péricles árdua argumentação para que a assembleia autorizasse a utilização de tamanho volume de recursos – a palavra revelaria sua fabulosa capacidade, riqueza e versatilidade.

Outras curiosas figuras também desfilariam pela rica e atraente Atenas. Personagens que, com inéditas e/ou inusitadas formas de utilização da palavra, haveriam de dar à própria palavra outra dimensão; uma multiplicidade de sentidos, expressões e conceitos que findaria abrindo, às possibilidades inauguradas pela *Palavra do Sábio* – cujos princípios serão vistos adiante –, o insondável mundo do que seria conhecido como filosofia.

Conforme aqui visto, nesse longo percurso da palavra na formação do povo grego, no longínquo mundo micênico, a palavra que transmitia a *arkhé* era prisioneira do Soberano. Com o fim da realeza micênica, o conteúdo de sua palavra como *phármakon* para uma vida em harmonia com os deuses fora, no período arcaico, reproduzido através dos poetas por inspiração das musas. Já com os Homens de Estado, na estruturação da *polis*, a palavra começa a criar pernas e manifestar-se (ou construir um novo tipo de *arkhé*) por meio de quem dela pudesse na ágora fazer uso.

Na Atenas de Péricles, com uma nova atmosfera que aquele ambiente único houvera de produzir, a palavra criaria asas e passaria a voar por mundos e dimensões outras.

Estas, em muitos casos, viriam a ser tão originais e abstratas quanto a imaginada vida dos deuses. Nas asas que a imaginação dos que dela pudessem fazer uso fosse capaz de produzir, a palavra estava agora livre da *arkhé* do Soberano, da inspiração do Poeta ou da intenção do Homem de

Estado. Sem a necessidade de uma referência celeste, e mais afeta às questões da terra, a palavra voava na boca dos homens criando realidades, produzindo sonhos e definindo outras espécies ou naturezas de *arkhé* que a criatividade humana pudesse revelar.

Seu plano de voo, entretanto, tinha limites. Não horizontais, verticais. Nesse novo momento vivido na Hélade, quando a palavra se liberta da tradição, ela também se aprisiona em uma caixa de vidro: as fronteiras ou paredes da racionalidade. Tendo seu voo limitado pelo que a capacidade humana pode explicar com os recursos da argumentação retórica do pensamento racional, a palavra passa a voar por espaços, embora mais extensos na área, mais baixos na altura. O *logos* humano não atinge sequer os primeiros degraus do Olimpo.

Na Atenas de Péricles a palavra adquire essa autonomia. De exercício do soberano, passa a exercitar soberania, na voz de quem dela souber fazer uso. A soberana palavra, pronunciada na ágora da *polis* grega, ou fora dela, haveria de revelar-se a única e genuína fonte de qualquer natureza de *arkhé*. Toda proposta, todo caminho, toda solução, todo *phármakon* que pudesse interferir nos destinos da sociedade ou do cidadão grego, na Atenas de Péricles, teria que ser pela palavra revelado, demonstrado, decidido.

## 7. A Palavra do Sábio

### Os Sábios

O tumultuado, rico e transformador momento de mudanças ocorrido na Hélade nos idos dos séculos VII a.C. e VI a.C., entre outras consequências, resultaria na consolidação da *polis* como modelo de estrutura social. Naqueles instantes, toda uma inovadora realidade econômica, cultural, política e religiosa manifesta-se no mundo grego, cujo apogeu se daria no século V a.C.

Trata-se, portanto, de uma nova fase, bem distinta do legado deixado pelos já lendários reinos micênicos. Um tempo de turbulências sociais e descobertas de novas fontes de verdades e referências, que ia deixando para trás toda uma cultura social baseada no modelo do protótipo de herói homérico.

O período homérico, por alguns chamados de Idade Heroica, embora continuasse a ser cantado pelos poetas inspirados nos cânticos registrados pelo aedo – e que tão importantes foram para a consolidação da unidade cultural do povo grego – para outras mentes mais contemporâneas à época já fazia parte de um distante passado.

Naquela diversidade de cidades-Estado, cada uma organizada com peculiaridades particulares, uma coisa as identificava como matriz básica da *polis* grega: o sentimento de independência, refletido na autonomia que todas proclamavam nas relações com as outras.

Muitas delas, em um estágio menos adiantado no trajeto do que viria a ser a *polis* democrática, ainda mantinham a figura do rei como chefe de Estado. Em vários casos, este também era líder religioso, juiz, orientador. Mas seu poder, como já visto, em nada se comparava ao dos reis micênicos. Na verdade, apenas desfrutava de absoluta autonomia de decisão no que



dizia respeito a algumas leis da tradição. A soberania do reino e da palavra que o orientava era, compartilhada com um conselho de chefes, o *Boulé*, bem assim com uma assembleia de homens livres, na *ágora*.

Atravessava a Hélade um período de grandes descobertas e transformações. “A *intensidade da liberdade e do estímulo dados aos indivíduos pelas cidades-Estados no mundo helênico na época de sua expansão além-mar (século VIII a VI a. C.) é indicada pelas realizações de pessoas que ganharam fama nos vários campos de atividade. Na literatura, houve poetas como Minermo de Cólofon, Arquíloco de Paros, Alceu e Safo de Lesbos... No setor do pensamento, houve físicos que especularam sobre a natureza do universo material... Houve também nomes famosos na tecnologia, como por exemplo Amínias de Corinto, o primeiro heleno a imaginar navios movidos pelos remos tríplexes...*”<sup>572</sup>. Vivia-se, como dito, um período de intensas mudanças.

Em centros como Atenas, grande era a efervescência de propostas e pensamentos sobre os rumos da cidade, principalmente com o avolumar-se de informações, conhecimentos e saberes que se intercambiavam, fomentados pelas idas e vindas à *polis* de estrangeiros ou mesmo de atenienses que visitavam outros sítios, sobretudo a negócios. O crescimento de Atenas atraía pessoas não só dos mais distantes rincões da Hélade, mas também mercadores, comerciantes, aí incluídos visitantes não gregos oriundos de mundos, experiências e formações das mais variadas<sup>573</sup>. Nesse

---

<sup>572</sup> TOYNBEE (1969) 57.

<sup>573</sup> A esse respeito chega a afirmar Glaeser: “No século VI a.C., Atenas não era o centro intelectual do mundo. Os pensadores gregos mais interessantes viviam nos extremos da Grécia, na Ásia Menor... Mileto, um porto dos produtores de lã localizado no oeste da Turquia, gerou o primeiro filósofo, Tales, e o pai do planejamento urbano europeu, Hipódamo, cujas plantas em forma de grade forneceram um modelo para os romanos e para inúmeras cidades desde então. Atenas cresceu comercializando vinho, azeite de oliva, especiarias e papiro... Da mesma forma que a rica e efervescente Nova Iorque do pós-guerra atraiu escritores e pintores da Europa marcada pelas violentas batalhas, a Atenas

processo, cabe recordar, a criação da moeda trouxe profunda contribuição para a alteração de padrões culturais de longa tradição naquele mundo.

Com a utilização da moeda nessas regiões, começa a mudar, como aqui já analisado, o próprio conceito de riqueza, antes baseado na extensão de terras que alguém possuía. O surgimento do dinheiro, facilmente armazenável e transportável, fez com que o velho sistema de troca de bens por bens, o escambo, entrasse em rápido desuso. Uma das tantas consequências disso foi o aumento da capacidade de influência na *polis* por parte de comerciantes que souberam bem explorar e aproveitar as oportunidades que esse novo momento proporcionava.

Com o acúmulo de grandes quantias em dinheiro, transformaram-se em pessoas ricas e passaram a exercer influência nas cidades. Muitos desses novos ricos, entretanto, não eram proprietários de terras. Posto que possuíssem outros bens e amontoassem riquezas, não reuniam as condições exigidas pelos modelos vigentes para interferir oficialmente nas questões de Estado. E isto seguramente iria repercutir nas pressões populares que provocariam mudanças nas instituições políticas da cidade. “A *política, entre os gregos antigos, era uma nova maneira de pensar, sentir e, acima de tudo, se relacionar com os outros... os gregos obedeciam espontaneamente à lei de sua polis e tinham orgulho disso. Sua própria identidade estava inseparavelmente ligada à cidade*”<sup>574</sup>.

De outra parte, uma boa quantidade de pequenos proprietários, de condições modestas, viu-se forçada, naqueles tempos turbulentos, a contrair dívidas com comerciantes ou grandes proprietários. Mais tarde, por não poderem saldá-las, esses menos aquinhoados convertiam-se em escravos de seus antigos credores, muitos dos quais comerciantes. Tal realidade

---

*do século V a.C. atraiu as melhores mentes da Ásia Menor marcada pela guerra.”*

GLAESER (2011) 19.

<sup>574</sup> MINOGUE (1998) 19.

somente viria a ser alterada no século VI a.C., sob o arcontado de Sólon, conforme já visto.

São só exemplos de modificações socioculturais experimentadas pelos povos gregos naqueles tempos cuja realidade prática cada vez mais exigia novas alternativas, e, com isso, estimulava a reflexão sobre os caminhos a serem trilhados.

Diversificados, bem se vê, foram os fatos e as transformações ocorridas nesse período de grandes mudanças nas unidades populacionais da Hélade. Alguns resultaram em descontentamento e insatisfação da parte de vários segmentos da população. De uma aristocracia de abastados comerciantes que já circulavam por Atenas, assim como de pequenos manufactureiros, que tinham em comum com os novos ricos o fato de não se sentirem representados nos fóruns onde se tomavam as grandes decisões sobre os destinos da *polis*.

Em outras palavras, grande parte dos cidadãos não se sentia reconhecida ou contemplada em sua qualidade de ateniense, no modelo social e político da *polis*. Dentro do que mais de perto interessa à presente investigação, naquele ambiente em ebulição muito se questionava qual seria de fato, naquele cenário, a fonte ou o real detentor da palavra verdade.

Foi nesse ambiente que, no século VI a.C., surgiu na *polis* ateniense o sentido de democracia que até hoje influencia o mundo contemporâneo. *“Entre os gregos encontramos a maioria das condições da liberdade: uma vida vivida entre iguais, submetida apenas à lei, cada um governando e sendo por sua vez governado. Os gregos foram o primeiro povo na história a criar sociedades com essa forma; com certeza foram os primeiros a criar uma literatura que investigou essa experiência”*<sup>575</sup>.

Como aqui já visto, foi nesses moldes que surgiram os chamados

---

<sup>575</sup> *Ib.*, 20.

Homens de Estado. Pessoas como Sólon, Clístenes e Péricles, que legaram ao mundo os princípios de uma fórmula de convivência em que as decisões sobre os rumos da coletividade não deveriam ser privilégio de um pequeno grupo de pessoas, mas basear-se na troca de entendimentos e posições manifestadas por qualquer cidadão.

Naquele ambiente de efervescência social e política, de pressão nas instituições do Estado, de novas concepções sobre o homem e a sociedade, que haveria de culminar com a democracia; naquele momento de ausência da onipotência de um rei, quando o modelo do guerreiro homérico já não correspondia a uma realidade vivida; em suma, naquele mundo onde as referências dos mitos cantadas pelos aedos já não atendiam às necessidades, expectativas ou ansiedades dos cidadãos, a *Palavra do Poeta* – na sua condição de fonte de uma *arkhé* – já começava a suportar a concorrência da palavra de uma plêiade de outras figuras.

Místicos, curandeiros, aventureiros, aristocratas, sacerdotes, – uma extensa lista de herdeiros de “sabedorias” surgirá nessa fase de desordem de referências em que está mergulhada a Hélade. Todos se apresentando como conhecedores de fórmulas secretas, purificadores, detentores de uma *arkhé*; todos propondo apontar caminhos para o equilíbrio ante a insatisfação geral e a desarmonia instalada. Mas não só esses tipos circularam por Atenas. Naquele singular e rico momento de mudanças e buscas, outras personagens, outros tipos de cidadãos, fazendo uso da palavra, legariam à memória daquele povo lições e exemplos de sabedoria.

Alguns se tornaram personagens lendárias na história da Hélade, vindo mais adiante participar de um seletivo grupo de helenos intitulado os *Sete Sábios da Grécia*. Sobre a tradição dos Sete Sábios, entretanto, não há uma conclusão acerca de quem de fato tenham sido, que personagens gregas compunham esse grupo, uma vez que não poucas listas de nomes foram

sugeridas ao longo do tempo<sup>576</sup>.

Ao todo, vinte e dois nomes aparecem nas várias listas de sete. Em todas elas seus participantes são personagens reconhecidamente importantes na formação da civilização grega, tendo existido e atuado no conflituoso momento de crise que viveu a Hélade nos séculos VII a.C. e VI a.C.

Da mesma forma como são muitas as relações de nomes, variados também são os perfis, ou tipo de participação, na história da *polis*, que tiveram aqueles que foram alçados a esse grupo. Não existe, pois, um critério único ou claro que os assemelhe ou os faça reconhecidos sábios. A lista não foi sempre a mesma, e em nenhuma delas havia uma homogeneidade ou verossimilhança entre os que as compunham.

Nesse extenso rol de personagens, originários dos mais variados cantos da Hélade, estavam presentes desde homens que mais tarde seriam conhecidos pelo qualificativo de pensadores da *physis* – ou os primeiros filósofos –, como Tales de Mileto ou Pitágoras; como também poetas, arcontes e legisladores, a exemplo de Sólon.

Também das listas participaram tiranos, como Periandro de Corinto, e magos, como Epimênides de Creta. Figuraram ainda em algumas dessas relações pessoas que, embora tenham exercido influência naquele rico momento do mundo grego, não tiveram preservadas suficientes informações sobre suas vidas e ações capazes de conduzir a um maior conhecimento de suas participações nos destinos da Hélade, a exemplo de Quilon de Esparta ou Cleóbulo.

Não tenciono aqui apresentar nenhum critério para definir os Sete Sábios. Nenhum sentido haveria em fazê-lo, até porque as listas conhecidas não observam sequer um critério cronológico. Dificulta também ou mesmo

---

<sup>576</sup> Sobre o tema dos Sete Sábios, encontramos lúcido comentário em **CORNFORD**, que faz distintas análises sobre as quatro fontes clássicas da filosofia: os mitos, a poesia, as Sentenças dos Sete Sábios e a tradição religiosa dos mistérios. **CORNFORD** (1988).

impossibilita a tentativa de vislumbrar um critério único, o fato de que o próprio sentido da palavra sábio – *sophos* – encerrava, por aqueles tempos, uma significação bastante vasta.

De fato, os que eram identificados como detentores de uma sabedoria – *sophia* – ainda na Grécia arcaica, tanto podiam ser aqueles que dominavam o conhecimento voltado às necessidades mais naturais, como o cultivo da terra, as épocas de plantação, de colheita, o trato com a pecuária; quanto os que detinham um tipo de saber ligado à produção das artes e técnicas, isto é, para além das atividades naturais de subsistência, a *éntechnos sophia*<sup>577</sup>.

Também em listas dos Sete Sábios aparecem pessoas – como o já citado Epimênides – que eram reconhecidas como pertencentes a uma espécie de magos, adivinhos, purificadores. Diógenes Laércio relata: “*Por entonces la Pitia ordenó a los atenienses, que estaban atacados por la peste, purificar la ciudad. Ellos enviaron una nave capitaneada por Nicias el hijo de Nicérato a Creta, para llamar a Epiménes. Y él acudió y purificó la ciudad...*”<sup>578</sup>. Por sua vez, também Plutarco o identifica como detentor de uma *sophia*, “*entusiasta e iniciática*”<sup>579</sup>.

Vê-se assim que a denominação de sábio, à luz dos critérios utilizados nas diversas listas dos famosos Sete Sábios da Grécia, não permite ao investigador contemporâneo eleger uma definição precisa de um aspecto que os caracterizariam. Certamente por isso Vernant observa: “*Sobre esse dado tradicional dos Sete Sábios, seria vão apoiar uma conclusão histórica*”<sup>580</sup>.

Em sua obra *A vida dos filósofos ilustres*, o próprio Diógenes

---

<sup>577</sup> Sobre essa questão dos sentidos do vocábulo *sophia*, e os sentidos de sabedoria, ver abordagem de **MONDOLFO**, R., em *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955 [1979] 557-558, comentado por **GARCÍA GUAL** (2007) 21.

<sup>578</sup> **DIÓGENES LAERCIO**, *Vida de los Filósofos Ilustres*, I, 109.

<sup>579</sup> **PLUTARCO**, *Solón*, XII, 7-12.

<sup>580</sup> **VERNANT** (2010) 74.

Laércio apresenta a sua lista dos Sete Sábios; mas ele mesmo reconhece que a expressão sábio – *sophos* – acudia a diversas naturezas de saberes na Grécia antiga. “*Los sabios también eran llamados sofistas. Y no sólo ellos, sino también los poetas eran sofistas, tal como llama Cratino, por ejemplo, en Los Arquílocos, a los émulos de Homero y Hesíodo, elogiándolos así*”<sup>581</sup>.

O que é possível afirmar com razoável segurança a respeito daqueles que perfilam as listas dos *Sete Sábios* é que foram personagens que, em um período de grandes transformações nos finais da Grécia Arcaica – com a consolidação da *polis*, a decadência das oligarquias e a emergência de novas concepções sobre o homem e sobre a sociedade – surgiram naquele mundo em ebulição trazendo novas concepções sobre a vida, sobre a justiça e sobre a ordem divina e humana.

Acerca do ambiente que gerou essas personagens e a natureza geral dessas distintas figuras que no seio grego aparecem, é bem esclarecedor o comentário de García Gual: “*Es, sin duda, un momento de transición y crisis de valores, de convulsiones económicas y sociales profundas, de las que surge un nuevo orden y la creencia en la razón como medio para entender ese Kósmos. Ahí se perfilan las figuras de los Siete Sabios con un raro prestigio, vago y duradero... Los Siete Sabios surgen en un contexto preciso y agitado. De algún modo figuras contrastan con las de los héroes de antaño, rememorados por los cantos épicos y afincados en los mitos tradicionales. Non son grandes guerreros, sino constructores de un orden social, gente de paz y de diálogo, de ciudad y de justicia*”<sup>582</sup>.

Fica claro, com essas observações, que a tradicional lista – ou as tradicionais – dos *Sete Sábios da Grécia* contempla uma diversidade de personagens de tão variados saberes e naturezas que resulta improdutivo ao investigador contemporâneo tomá-la como referência.

---

<sup>581</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, I, 12.

<sup>582</sup> GARCÍA GUAL (2007) 14.

Essa dificuldade, essa questão da definição de sábio, que perfil, comportamento ou atitudes os caracterizavam, já era indagada à época. Diógenes Laércio, de quem há pouco apresentei uma citação, a ressaltar exatamente a variedade de figuras a quem esse título era atribuído, relata ainda um episódio em que Pitágoras – que também aparece em listas dos Sete Sábios – apontava a impropriedade de tal designação.

Escreve Diógenes Laércio: “*El primero que denominó a la filosofía y se llamó a sí mismo filósofo fue Pitágoras, dialogando en Sición con León el tirano de los sicionios o de los fliasios, según dice Heraclides del Ponto en su Sobre la falta de respiración. Afirmó, pues que nadie era sabio a no ser la divinidad... Filósofo es el que ama la sabiduría*”<sup>583</sup>. Na sequência, o autor apresenta a sua própria lista dos Sete Sabios<sup>584</sup>.

Pitágoras, que viveu no século VI a.C. e que, conforme o testemunho de Diógenes Laércio – como já dito – foi o primeiro a empregar a expressão *filósofo*, encontra-se entre aqueles pensadores que, nesse turbulentamente rico momento vivido na história grega que aqui analisamos, lançaram um outro tipo de reflexão acerca da existência e começaram uma perseguição ao conhecimento da totalidade do real por meio de uma postura mais racionalizadora.

Foram, portanto, os que naquele instante de tempo se ocuparam de uma reflexão que buscava estabelecer novas interpretações sobre a origem da vida e sobre a *arkhé* do mundo a partir de uma contemplação da existência com as lentes da racionalidade, que dariam nascimento à filosofia na Hélade.

Estes que, em um momento posterior, ficariam conhecidos como os pensadores da *physis*, ou, também, os *filósofos pré-socráticos*. Aqui vale

---

<sup>583</sup> **DIÓGENES LAERCIO**, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, I, 12.

<sup>584</sup> A lista apresentada por Diógenes Laércio era formada por Tales, Sólon, Periandro, Cleóbulo, Quilon, Biante e Pítaco. Mas logo em seguida à apresentação de sua lista, o próprio Diógenes faz comentários sobre a flexibilidade desta. *Ib.*, I,13.



observar, citando o que destaca Jaeger,<sup>585</sup> que o sentido da palavra *physis* por aquela época tinha a ver com o processo de surgir, de se desenvolver. “Nesse sentido, a *physis* encontra em si mesma a sua gênese; ela é a *arkhé*, princípio de tudo aquilo que vem a ser. O pôr-se no manifesto encontra na *physis* a força que leva a ser manifesto. Por isso pode Heidegger dizer que ‘a *physis* é o próprio ser, graças ao qual o ente se torna e permanece observável’”<sup>586</sup>.

Tales de Mileto e Anaximandro são representantes iniciais dessa, digamos natureza de pensadores, de filósofos cujos nomes fazem parte de listas dos Sete Sábios. Tudo isso, toda essa diversidade, reitera a dificuldade de homogeneizar o critério da lista, ou das listas.

Por estas razões é que, no presente trabalho, ao referir-me à *palavra do Sábio*, não contemplarei nenhuma natureza de vinculação aos lendários Sete Sábios da Grécia. Referir-me-ei apenas aos que, presentes ou não em qualquer lista, desenvolveram por aqueles tempos uma ousada atitude mental, uma original forma de pensar e enxergar a existência: um novo modelo de reflexão.

Foram estes que apresentaram uma nova forma de contemplar o mundo, uma nova resposta, uma nova palavra às antigas indagações sobre a existência, diferente da tradição difundida pelos poetas sobre a origem do mundo e as forças que o governam. Os pensadores da *physis* buscaram substituir as referências com as quais o mundo era interpretado até então por uma explicação, amparada na racionalidade, para a origem do universo, dos acontecimentos cósmicos e da relação do homem com a existência.

Essa nova forma de pensar o mundo foi inaugurada por Tales. “*Rompendo com a tradição mitológica que explicava toda a natureza em*

---

<sup>585</sup> Mais esclarecimentos sobre o sentido da palavra *physis* para os pré-socráticos encontram-se, entre outros, em **JAEGER** (1997) 26.

<sup>586</sup> **BORNHEIM** (2011) 12.

*termos de deuses, deusas e outros espíritos, Tales adotou o que poderíamos chamar de uma perspectiva naturalística... uma explicação dos fenômenos naturais em termos de outros fenômenos naturais manifestos. Suas especulações encaixavam-se muito bem com a explosão pragmática de inovação e tecnologia refletindo o fascínio da sociedade por techne, o novo modo de encarar a natureza”*<sup>587</sup>.

Destacados exemplos desses primeiros pensadores foram, portanto Tales de Mileto e Pitágoras de Samos. Estes, de certa forma testemunharam, tal qual com os *Homens de Estado*, o mesmo agitado e profícuo momento na história da Grécia – inclusive convivendo com uma população predominantemente oral, isto é, que desconhecia os sinais gráficos do alfabeto já desenvolvido<sup>588</sup> -, e também acumularam diversificados conhecimentos e experiências, o que os alçou à condição de personagens de destaque na história da Civilização Ocidental, como os primeiros a utilizarem os princípios de uma nova forma de reflexão e de contemplação da existência que viria a ser conhecida como filosofia. A perspectiva que as reflexões desses sábios aportaram ao trajeto percorrido pela *palavra* na civilização grega, a partir de seus peculiares modelos de pensamento, é o que exploro à continuação.

### **A sabedoria da *physis***

Sob a perspectiva encaminhada no presente trabalho, já podemos afirmar que a *Palavra do Sábio* surge, de início, como uma explicação racional para as mesmas indagações antes respondidas pelo mito: qual a

---

<sup>587</sup> SOLOMON – HIGGINS (2001) 54.

<sup>588</sup> Sobre o importante tema que envolve a oralidade, a escritura e os filósofos na Grécia, ver RAMOS (1992). Acerca da escritura e da memória na perspectiva platônica, ver LLEDÓ (1992).

origem do universo? Como se dá a ordenação do mundo? Qual a origem de tudo o que há? Qual o princípio fundamental, a substância primeira?

Essa mudança de foco na busca das respostas sobre a origem, componentes e o equilíbrio dos cosmos; essa mudança de compreensão; essa mudança de modelo mental que afastava a narrativa mítica e passava a contemplar a *physis* como fonte de investigação; enfim, essa busca de um princípio único – de uma *arkhé* natural – fundamentada no discurso por meio da palavra racional, é a origem do que aqui se denominava *palavra do Sábio* e que será conhecida também como o início da palavra filosófica.

Nesse momento, os princípios das indagações continuam sendo os mesmos. Mas a filosofia há de surgir na trilha que busca encontrar uma resposta laica e racional para as perguntas antes respondidas por meio da simbologia mítica. “*O que importa salientar é que se instaura na Grécia um tipo de comportamento humano mais acentuadamente racional. É este maior respeito à dimensão especificamente racional do homem, sem o qual é impossível pensar o surto da Filosofia...*”<sup>589</sup>.

Entretanto, as explicações apresentadas pelos pensadores da *physis*, os primeiros filósofos, estavam longe de ser homogêneas ou consensuais. Assim, as razões que os primeiros filósofos e pensadores da *physis* apontavam como as fontes da *arkhé* do mundo – organizadas sob a forma de uma explicação racional, e muitas vezes amparadas numa linguagem matemática –, embora originais e, a princípio, com sinais de verossimilhança, não encontravam ressonância ou aceitação por parte da maioria das populações, isto é, do povo em si. Estes continuavam – e permaneceram por ainda muito tempo – a cultuar os mitos e entender o mundo cosmogonicamente.

Sobre este aspecto observa Penedos: “*Convém assinalar que a*

---

<sup>589</sup> BORNHEIM (2011) 8.

*Filosofia surgida na Jônia, nos séculos VII e VI, não irá de forma alguma constituir um corpo de saber que aniquilasse por completo aquele que tinha vigorado... não obstante as transformações econômicas, sociais e políticas, estas não são acompanhadas linearmente por uma transformação da mentalidade que abarque um número significativo de indivíduos”*<sup>590</sup>.

Também interessante é assinalar, acerca dos pré-socráticos, que as explicações por eles apresentadas eram heterogêneas, e até mesmo conflitantemente inconciliáveis. Até porque, e este é um ponto que vale destacar, o chamado mundo grego da época compreendia uma vasta extensão que ia do lado oriental da Grécia, desde a costa da atual Turquia e, claro, as ilhas do Mar Egeu, até o sul da península itálica e suas ilhas, como a atual Sicília.

Nesse imenso território, preenchido pelas cadeias de montanhas rochosas de difícil transposição que caracterizam o relevo da Grécia continental e uma enorme quantidade de ilhas em seu território insular, as fronteiras que davam acessibilidade às comunidades, às cidades vizinhas que formavam o mundo grego, eram as mesmas que permitiam e favoreciam o contato com outros povos, com outros mundos: as fronteiras do mar.

Neste sentido, pode-se dizer que Grécia é uma terra, uma cultura e uma forma de vida voltada para o mar. Sem o mar, não é possível entender a história e a literatura dos gregos. As cidades gregas assentam-se nas bordas do Mediterrâneo Oriental, conforme a bela expressão utilizada desde a antiguidade grega, “como rãs nas bordas de um grande lago”. A atmosfera comum dos gregos é como uma rede, que dá unidade a todas aquelas pequenas cidades, que são ao mesmo tempo Estados, ou seja, um pequeno mundo próprio, cujo centro é o mar.

Com essas particularíssimas características geográficas não é difícil

---

<sup>590</sup> PENEDOS (1984) 24.

imaginar a dimensão com que influências distintas, com as nuances próprias de cada povo, contribuíam para a heterogeneidade das visões sobre a *physis* registradas pelos pré-socráticos. Nesse sentido, ricos e variados foram os aspectos particulares das miradas sobre a existência de cada pensador, de acordo com suas experiências e influências em seus momentos e lugares<sup>591</sup>.

Em todos eles assistimos na procura da substância ou princípio universal que identificasse a gênese de tudo o que há – isto é, na busca da *arkhé* –, a uma inovação na forma da mirada, que agora se apresentava, materializava-se com olhares investigativos e reflexões sobre o mundo ao redor, a *physis*, a partir de princípios racionais. Daí esses pensadores serem também chamados de físicos e ainda de naturalistas.

Essa forma nova de buscar explicações para a gênese do mundo operou uma transformação fundamental na perspectiva da história do pensamento grego, e também humano.

Do ponto de vista histórico e geográfico, foi no alvorecer do século VI a.C., na periferia oriental do mundo grego, na próspera cidade de Mileto, região da Jônia e costa da atual Turquia, que brotaram os primeiros ramos do que viria a ser conhecido como o pensamento pré-socrático.

Foi lá que se tornou pública a renúncia das concepções do mundo e da existência oriundas das mentalidades mítico-poéticas. Foi lá que se deu início a uma perseguição do conhecimento da totalidade do real por meio de uma palavra racionalizadora, tomando-se a natureza, a *physis*, como principal referência.

A partir de então, o mundo – o mesmo mundo que sempre aí estivera e sobre o qual tantas formas, modelos e soluções foram ao longo dos séculos apresentados pela palavra como *phármakon* para os desequilíbrios e

---

<sup>591</sup> Um documentado e valioso estudo dos textos dos filósofos pré-socráticos, com uma análise rigorosa acerca do contexto social, político e religioso em que nasceu o pensamento racional é fornecido por **BARNES** (1992).

desarmonias neles vistos e/ou vividos pelos homens – passava a ser percebido de forma diferente. Pode-se dizer: através de outras lentes, de outras cores, as cores do *logos*. Cores distintas entre si é verdade, mas todas sujeitas a uma mesma graduação, uma mesma luminosidade: as luzes da razão manifestada pela palavra racional.

Assim, foi por meio do *phármakon* racional que os sábios da *physis* identificaram a Natureza como única fonte da *arkhé*. E é Tales quem primeiro racionalmente revela esse caminho; quem inicia uma reflexão sobre a natureza, sobre a *physis* como santuário da *arkhé*, a partir de uma postura contemplativa predominantemente racional: “*Tales é tradicionalmente o primeiro a ter revelado a investigação da natureza aos gregos; teve muitos predecessores, conforme pensa Teofrasto, mas ultrapassou-os de longe, a ponto de obscurecer a todos os que existiram antes dele*”<sup>592</sup>.

No mesmo sentido: “*Tales... foi o primeiro a introduzir esta ciência na Grécia: ele mesmo descobriu muitas coisas e indicou os princípios de muitas outras para os seus sucessores, nalguns casos colocando-os de uma forma mais geral, noutros de um modo mais empírico*”<sup>593</sup>.

Enfim, foi Mileto que primeiro testemunhou a extraordinária mudança de atitude mental que alterou o modo como o homem tradicionalmente enxergava a si próprio a partir do universo. Foi em Mileto que o homem iniciou a trajetória de buscar enxergar o universo a partir de si, mudando os parâmetros de reflexão desde sempre utilizados sobre si e sobre o mundo, e inaugurou o que ficaria conhecido como pensamento filosófico. Em Mileto foi moldada a base de um modelo mental que resultaria na construção do que denominamos Civilização Ocidental.

Não seria o caso de aqui analisar as variadas, belas e originais

---

<sup>592</sup> SIMPLÍCIO, *Física*, 23, 29.

<sup>593</sup> PROCLO, *Com. sobre prim. Livro de Euclides*, 65, 3 (DK 11 A 11).

perspectivas sobre a origem do mundo, manifestadas por aqueles primeiros sábios por meio da palavra racional. À luz do que guia o presente trabalho – o percurso da palavra *phármakon* na identidade grega – importa, sim, destacar a emergência da palavra racional como elemento ou característica comum à diversidade teórico-especulativa surgida na voz daqueles que foram conhecidos como os pensadores da *physis*, ou os primeiros filósofos.

Entretanto, por oportuno e útil à linha de reflexão que desenvolvo nesta pesquisa, terei de me deter um pouco nas especulações de Tales de Mileto. Não por ser ele o mais importante ou destacado dos pensadores pré-socráticos. Critério, aliás, que me parece difícil – na verdade impossível – de aplicar aos filósofos pré-socráticos. Detenho-me em Tales, inicialmente, porque foi sua atitude mental que o levou a estar presente em todas as listas, como o primeiro daqueles que foram denominados *sábios*, bem como – e sobretudo – pela riqueza de sentidos que simbolizou o conteúdo da palavra de Tales naquele rico momento de novas interpretações sobre a existência, como aqui restará demonstrado.

Segundo Platão, Tales de Mileto foi “*el primero en ser llamado sabio, cuando Damasio era arconte de Atenas*”<sup>594</sup>. No mesmo sentido referencia o *Suda*: “*Tales foi o primeiro a receber o nome de sábio*”<sup>595</sup>. Tales ainda ficaria conhecido como primeiro filósofo, e, como já dito, o protótipo do cientista no conceito moderno.

Além da motivação que apresentei para deter-me um pouco em Tales, há ainda outra, mais especificamente simbólica, que gostaria de aqui destacar. Refiro-me à possibilidade da presença de um conteúdo do pensamento da tradição poética na reflexão racional de Tales. O que também, como anteriormente já apresentado, pareceu-me ocorrer com o Homem de Estado Sólon, seu contemporâneo.

---

<sup>594</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los Filósofos Ilustres*, I, 22.

<sup>595</sup> SUDA, *Léxico de Tales* (DK 11 A 2).

Assim, Sólon, na condição de responsável pelas primeiras grandes reformas da constituição ateniense, apresentou um modelo social, uma *fórmula* de convivência revelada por meio da palavra literal, ou seja, as leis escritas. Na intenção de salvar o corpo social da *polis* ateniense da desintegração a que os conflitos civis ameaçavam conduzir a cidade, Sólon, como há pouco visto, prescreveu uma nova alternativa, um *phármakon* legal: um conjunto de normas escritas. Na “manipulação” da sua solução, nas leis, o arconte utilizou “ingredientes” (os preceitos das leis) que contemplassem tanto aspectos da tradição cultural da cidade, representada, sobretudo, pelas antigas aristocracias, quanto características da nova realidade social e econômica daquele novo momento vivido na *polis* no mundo grego.

É neste sentido que o brilhantismo de figuras como Sólon se destaca, sobretudo no que se refere à magnífica capacidade que o caracteriza como verdadeiro Homem de Estado, manifestada em sua palavra/ação. Em seu *phármakon* prático constitucional, Sólon inspirou-se na busca de um equilíbrio na convivência entre as forças sociais que compunham o cosmos da cidade: “*Solón era un partidario del equilibrio y de colocar el poder en el medio, evitando los abusos y ansias excesivas de los extremos. En sus leyes intentó contentar a unos y otros*”<sup>596</sup>.

Tal qual cantado pela *palavra do Poeta*, inspirado na religião oficial, Sólon tomou como base o princípio da harmonia divina. Aquela que, sob o olhar vigilante e justiceiro de Zeus, permitia o equilíbrio entre as potências cósmicas. Para tanto, na *polis* ateniense, sob o controle não de Zeus, mas da constituição, apresentou sua fórmula, sua palavra escrita. Era sua constituição, seu *phármakon* legal para equilibrar a luta entre as forças sociais que compunham o cosmos humano na cidade-Estado ateniense.

---

<sup>596</sup> GARCÍA GUAL (2007) 71.



Mas a grandeza de Sólon, a meus olhos, vai além.

Como também já visto, na execução prática desse princípio – na materialização de sua palavra *phármakon*, isto é, na forma de composição real do poder em Atenas –, outros ingredientes além da inspiração na decantada harmonia divina foram contemplados pelo legislador.

Assim foi que o Homem de Estado apresentou uma constituição escrita, por ele mesmo elaborada, cujo conteúdo englobava preceitos puramente inspirados na realidade do ambiente geral de Atenas na época, como aqui já discorrido. Nessa perspectiva, Sólon promoveu profundas alterações práticas na vida política ateniense, com suas conseqüentes repercussões nas transformações sociais e na vida dos cidadãos.

Naquele momento de mudança que a Hélade atravessava, quando se alteravam características do que representava o papel de personagens como Sólon na perspectiva histórica do povo grego, Penedos observa que aqueles “*não são sacerdotes, mas também não são filósofos... aparecem no momento em que a pólis se debate... É assim que alguns deles são chamados a intervir na vida política, constituindo a geração mais recente dos legisladores dos quais se destaca Sólon de Atenas*”<sup>597</sup>.

Exemplo disso se encontra no fim do monopólio político da aristocracia, na fundação da assembleia popular – *Eclésia* – ou a criação do Conselho dos Quatrocentos, entre outras mais medidas inovadoras inéditas. É quando se identifica o ingrediente da reflexão racional – que, à época, emergira com Tales – na fórmula elaborada pelo mediador Sólon.

Da mesma forma que o legislador e primeiro destacado Homem de Estado, Sólon, ao prescrever seu *phármakon* legal para evitar a autofagia das forças sociais atenienses, tenha sofrido ainda influência do modelo de mundo de referência mítica, materializado no sentido da harmonia, também

---

<sup>597</sup> PENEDOS (1984) 22.

na visão de Tales (seu contemporâneo pensador que inaugurou o que aqui se denomina *palavra do Sábio*), entendo, estava presente a influência de certos sentimentos da tradição religiosa que circulavam entre aqueles povos.

Também acerca dessa personagem da transição entre dois modelos que vai caracterizar o pensador da *physis*, ainda observa Penedos: “*O filósofo é um herdeiro direto dos Xamanes e dos Sacerdotes; como eles, é detentor de um tipo de saber, mas enquanto os grupos de Xamanes e Sacerdotes eram associações relativamente fechadas, o filósofo não guarda a sua sabedoria para ele ou para um pequeno grupo de iniciados; pelo contrário, essa sabedoria é oferecida a quem a desejar partilhar*”<sup>598</sup>.

Assim, em Tales, ainda que sua palavra se apresentasse amparada por um conteúdo argumentativo racional que procurava romper com a linguagem da religião oficial sobre o tema da origem do mundo, vê-se na *Palavra do Sábio*, como de resto ocorre nas caminhadas que se constituem nas mais sólidas transições, um passo firme para o futuro e um pé tocando, ainda levemente, o passado. É esse o caminhar sereno. As razões dessa observação é o que abordo a continuação<sup>599</sup>.

### **A ênfase racional**

Os pensadores da *physis*, também conhecidos como pensadores da natureza ou naturalistas, seriam ainda, posteriormente, identificados como pré-socráticos, como já dito. Mas, reduzidas a esse rótulo, encontram-se ricas, originais e diversificadas reflexões, leituras e interpretações do

---

<sup>598</sup> *Ib.*, 23.

<sup>599</sup> Jaeger, em *La teología de los primeros filósofos griegos*, faz análise filológica dos textos dos pré-socráticos, nos quais se vislumbra a presença do divino, mediante a racionalização da linguagem simbólica dos mitos. **JAEGER** (1997). Ver também **CAPPELLETTI** (1986).

mundo, sobre as quais ainda hoje se debruçam os investigadores. Afinal, os alicerces de nosso modelo mental, como a gênese do que conhecemos por ciência, encontram-se por ali, entre o pensamento mítico e o socrático.

De uma maneira geral pode-se dizer que as tantas interpretações que encontraram os pensadores da *physis* tinham como motivação a busca da compreensão de temas que o saber da tradição apresentava por meio da linguagem simbólica dos mitos.

Assim, ambos partiam do mesmo princípio - o universo; ambos buscavam explicar a ordem do cosmos. “*El filósofo primitivo griego es, a la vez, una mezcla de ‘técnico’ en la resolución de problemas materiales, de ‘legislador’ que ofrece nuevas teorizaciones para regular la convivencia democrática desde una convivencia aristocrática, y de ‘pensador sobre la realidad física’> que trata de ofrecer visiones más o menos globales del universo (cosmos) y de la naturaleza (physis)*”<sup>600</sup>.

A grande diferença do modelo de contemplação da tradição estava no foco, na mirada e na forma de apresentar as interpretações sobre a origem do mundo e tudo o mais que o compõe. É que nas buscas e reflexões dos pensadores da *physis*, pela primeira vez fez-se presente a palavra lógico-racional, na tentativa de elucidar o que até então era explicado pela linguagem simbólica dos mitos.

Os pré-socráticos não atribuíram a existência dos cosmos e da vida na Terra à vontade dos deuses e suas forças sobre-humanas. Eles despersonificaram as forças da natureza e procuraram suas motivações nos fenômenos do mundo natural (*physis*). Não era uma teogonia (uma origem dos deuses) o que eles procuravam elucidar, mas uma cosmologia (a lógica do cosmos).

A fim de melhor situar a dimensão do que representou essa mudança

---

<sup>600</sup> BERMUDO (1983) 4.

de foco, conforme sugere Bornheim, é importante atentar para uma característica fundamental da religiosidade grega: *“O homem grego não compreende os seus deuses como pertencentes a um mundo sobrenatural; deparamos com uma religião que desconhece o dogma ou qualquer tipo de verdade que não encontre os seus fundamentos na própria ordem natural. Os deuses gregos apresentam-se com uma evidência que os prende à ordem natural das coisas. Não existe o exclusivismo do Deus hebraico ou muçulmano, que só reconhece o homem quando este se converte. Longe de se limitarem a uma igreja ou aos privilégios de um povo escolhido, os deuses gregos são reconhecidos em sua presença puramente natural na ordem do mundo”*<sup>601</sup>.

A presença dos deuses era tão natural quanto a presença dos resultados de sua manifestação divina, reconhecida em tudo que não brotava das vontades exclusivamente humanas. O autor acrescenta que é esta convivência natural o dom divino que torna ímpar a religiosidade grega. *“Os deuses existiam assim como existem as plantas, as pedras, o amor, os homens, o riso, o choro, a justiça”*<sup>602</sup>.

Pois bem, a grande ousadia dos pré-socráticos, destacadamente os da primeira geração, foi dirigir seus olhares, suas curiosidades, suas investigações para esse mundo natural buscando identificar um princípio, uma hipótese lógica de onde o equilíbrio cósmico e a própria vida se originaram. Essa busca objetivava encontrar uma razão apartada do pensamento divino para a *arkhé* do mundo.

Seguindo por esse novo caminho, eles se afastaram da linguagem dos mitos antropomorficamente simbolizados, abrindo uma nova perspectiva de compreensão da origem do mundo, bem diferente da tradição cantada pelos poetas, que relatavam essa história por meio de uma

---

<sup>601</sup> BORNHEIM (2011) 10.

<sup>602</sup> *Ib.*

cosmogonia.

Os pré-socráticos ficaram assim conhecidos não por terem necessariamente vivido antes de Sócrates, embora a maioria o tenha, mas porque o pensamento por eles produzido, malgrado não se amparasse na simbologia mítica, também não contemplava as premissas, o olhar, as categorias sobre a vida do homem, levantadas pelo filósofo de Atenas. O alvo deles era a *physis*.

O conceito que há por trás dessa expressão, entretanto, vai muito além de um sentido material físico ou voltado ao que, em nossa linguagem contemporânea, entendemos por natureza; isto é, como algo que, com as tecnologias desenvolvidas pelo homem, pode ser por ele manipulado, alterado, dominado<sup>603</sup>. Para Jaeger, como já citado, a palavra *physis* tem o sentido de surgimento, de algo de onde tudo emana, ou seja, de fonte de *arkhé*: “Abarca também a fonte originária das coisas, aquilo a partir do qual se desenvolvem e pelo qual se renova constantemente o seu desenvolvimento; com outras palavras, a realidade subjacente às coisas de nossa experiência”<sup>604</sup>.

O sentido da *physis* é fundamental para se compreender a real e assombrosamente rica dimensão do que representou o pensamento pré-socrático. Seu sentido é ao mesmo tempo originário e dinâmico. Nessa perspectiva, Burnet afirma que “na língua filosófica grega, *physis* designa sempre o que é primário, fundamental e persistente, em oposição ao que é secundário, derivado e transitório”<sup>605</sup>.

E foi ao mundo da *physis* que a reflexão de prevalência racional inicialmente se dedicou, procurando entendê-lo, decifrá-lo e traduzi-lo, mas

---

<sup>603</sup> Em Gadamer encontramos uma análise hermenêutica dos inícios da filosofia grega, com especial atenção para os aforismos de Heráclito, numa tentativa de estabelecer com precisão o conceito pré-socrático de *physis*. **GADAMER** (2001).

<sup>604</sup> **JAEGER** (1997) 26.

<sup>605</sup> **BURNET**, *L'Aurore de La Philosophie Grecque*, 75. *Op. cit.* **BORNHEIM** (2011), 10.

sem fazer uso de linguagens simbólicas, da linguagem dos mitos. O que é considerado o primeiro – e um dos mais destacados – entre os pensadores da *physis*, como aqui já visto, foi Tales, nascido na cidade-Estado de Mileto, à época um rico entreposto comercial para vários povos.

Acerca de Tales, sabe-se que era um homem que muito viajara; que conhecera vários mundos, várias culturas com seus modelos de percepção da vida. Isso, decerto, muito influenciou o pensador de Mileto na busca de uma nova forma de explicar a origem das coisas, do cosmos, sem fazer uso dos relatos míticos, mas partindo de uma elaboração em que prevalecia a reflexão racional.

O ambiente de Mileto, onde surgiram os primeiros pensadores da *physis*, sem dúvida favoreceu a reflexão dos milésios. “*Mileto era uma rica potência marítima que possuía muitas colônias na costa da Trácia, ao norte, e na região do mar Negro, além de laços comerciais com regiões do sul da Itália, do Oriente e do Egito. Era um lugar refinado, que proporcionava a algumas pessoas o ócio que mais tarde Aristóteles proclamou ser um pré-requisito para a filosofia*”<sup>606</sup>.

Sabe-se que dos pré-socráticos não sobreviveram grandes registros escritos; muito do que se conhece a respeito desses homens são de fontes secundárias, como, por exemplo, os textos de Diógenes Laércio. Ocorre, porém, que apesar de os poucos escritos por eles eventualmente produzidos tenham sido perdidos ou destruídos, muitos desses primeiros pensadores falavam em público, e foi assim que muito do que disseram foi posteriormente registrado.

Um dos feitos iniciais que deu *fortuna intelectual* a Tales, e o fez ser respeitado em seu modo de pensar diferente da tradição, foi o fato de, conforme se relata, ele ter previsto um eclipse solar no ano de 585 a.C. Esse

---

<sup>606</sup> GOTTlieb (2007) 16.

fato ocorrera em plena batalha entre povos a leste dos milésios, de modo que os combatentes ficaram tão impressionados que depuseram as armas e selaram uma paz. *“En el sexto año, en un choque en que la batalla se libraba de día, éste se convirtió súbitamente en noche. Tales de Mileto había anunciado a los jonios tal cambio para tal día, señalándoles el término: este año en el que se produjo el cambio”*<sup>607</sup>.

Também acerca da observação astronômica relata Diógenes: *“Parece, según algunos, que fue el primero en estudiar las estrellas y en predecir los eclipses del sol y los solsticios, como dice Eudemo en su historia de la astronomía. Por esto le admiram también Jenófanes y Heródoto y testificam a su favor Heráclito y Demócrito”*<sup>608</sup>. Diógenes Laércio ainda registra que, em viagem ao Egito, Tales teria encontrado uma forma de medir a altura das pirâmides: *“Jerónimo afirma también que Tales midió las pirámides por su sombra, habiéndola observado cuando es del mismo tamaño que nuestro cuerpo”*<sup>609</sup>.

Foi Aristóteles em sua *Metafísica* que denominou de *physikoi* esses pensadores que, começando pelos milésios Tales, Anaximandro e Anaxímenes, deram início a uma nova forma de contemplação da existência, com ênfase na reflexão racional, de onde buscavam uma explicação para a ordem natural do mundo. *“Em seus escritos, duzentos anos depois, Aristóteles discutiu bastante as ideias desses três indivíduos de Mileto. Dividindo os primeiros pensadores gregos em dois grupos – os theologi, para quem o mundo era controlado por impulsivos seres sobrenaturais, e os physici (naturalistas), que tentavam, ao contrário, explicar um mundo aparentemente desordenado a partir de princípios mais simples e impessoais – Aristóteles afirmou que os milésios foram os*

---

<sup>607</sup> HERÓDOTO, *Historia*, I 74.

<sup>608</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, I, 23.

<sup>609</sup> *Ib.*, I, 27.

*primeiros physici*”<sup>610</sup>.

Mas a ousadia que caracterizou a palavra acerca da *arkhé* apresentada por esses primeiros pré-socráticos, isto é, a palavra que busca uma explicação para a origem de tudo, e que se revela amparada numa postura reflexiva em que prevalece a linguagem racional, é na verdade, assim entendendo, um passo a mais, embora bastante largo, na trilha de todo um caminhar que vem de longe, e que mais distante ainda haveria de chegar.

Trata-se de um momento importante e rico de um lento processo em que, pelas circunstâncias históricas que ao longo da presente investigação tenho procurado demonstrar, a palavra que busca revelar a verdade, que busca a *arkhé*; a palavra como *phármakon* nas questões dos homens, vai paulatinamente alterando a proporção dos componentes dos conteúdos mentais humanos no que se refere ao modelo reflexivo, à linguagem e à forma de expressar o pensamento. As representações mais simbólicas (o *theologi*) vão sendo substituídas por conteúdos mais teóricos (os *physici*).

Assim, por exemplo, na tradição cantada pelos poetas, que servia de referência para a educação dos gregos (e que está bem expressa no modelo Homérico), os deuses são compreendidos como parte integrante da mesma natureza em que se encontram os homens, mas pertencem a uma categoria diferente destes – são imortais. Ou seja, tais quais suas representações ou manifestações na terra, como os mares, as montanhas, o amor, a ira, e tudo o mais que os homens percebessem sempre ter existido e sobre o que não tinham controle, os deuses eram vistos como algo natural, presentes em tudo, mas superiores aos homens.

Nos cânticos homéricos, “*os acontecimentos nunca são apresentados numa simples sequência narrativa, mas o poeta sempre se preocupa em apresentar as causas e os motivos das ações e dos feitos; e,*

---

<sup>610</sup> GOTTlieb (2007) 16.



*nelas há um esforço para apresentar a realidade no seu todo (deuses e homens, terra, céu e mar, guerra e paz, bem e mal, justiça e injustiça)”*<sup>611</sup>.

O poeta, portanto, era um homem que, “autorizado” pelos deuses, por meio da inspiração que evocava Mnemósine - divindade da memória que a este concedia o recordar por meio de suas filhas as musas – cantava o exemplo dos deuses e os feitos dos heróis.

Já no canto de Hesíodo, o poeta apresenta a sua genealogia dos deuses. Isto é, dentre as variações cantadas por diferentes tradições, a que o aedo entende a mais coerente, verossímil e útil, como referência para a vida dos homens. Diferentemente da simples repetição inspirada do canto homérico, Hesíodo já demonstra uma reflexão e uma seleção sobre o tema que define cantar. Como já visto, não é o símbolo do herói aristocrático como protótipo de conduta presente na narrativa homérica que a palavra de Hesíodo vai revelar como *phármakon* para uma vida equilibrada entre os homens; mas sim o princípio do equilíbrio, da justiça.

Em Hesíodo, os deuses são os responsáveis pela existência do mundo, que inicialmente ocorre de forma caótica e desordenada. E, posteriormente, obedecendo a um movimento planejado e executado por algumas das próprias potências divinas que se opunham aos caos, trava-se uma luta que resultará na organização de um modelo de convivência mais equilibrado e harmônico entre os deuses. É o exemplo desta harmonia entre potências diversas e distintas (e até opostas, como ocorre na relação entre os deuses) que a palavra de Hesíodo transmitirá como *phármakon* para uma existência equilibrada entre os homens.

Percebe-se que os deuses permanecem existindo e identificados nas potências naturais. No homem, porém, já é reconhecida a possibilidade de ele mesmo interferir no próprio destino, sobretudo e principalmente como

---

<sup>611</sup> CHAUI (2002) 35.

grupo, como coletividade.

Nessa trilha em que as palavras de conteúdos simbólicos (*theologi*) vão sendo substituídas pelas de conteúdos teóricos (*physici*), Tales faz emergir suas palavras tão revolucionárias como desconcertantes, a exemplo da ideia de que a alma é o princípio de todas as coisas,<sup>612</sup> ou a oracular sentença, que lhe é atribuída, “*o mundo está cheio de deuses*”<sup>613</sup>.

Pela primeira vez no percurso do pensamento grego a origem de tudo o que há, a *arkhé* do mundo, é entendida com apoio em uma reflexão inteligível e identificada em um princípio físico sujeito a uma avaliação crítica em que se excluía os simbolismos da linguagem mítica.

Qual seria, então, sob esta perspectiva, a causa, a substância, o princípio essencial de tudo? Tales foi o primeiro a apresentar uma palavra racional para explicar o mundo a partir da *physis*. Esta substância que estaria presente em todas as formas de manifestação da *physis* era, para ele, a água. Era a água que estava presente em tudo que tinha vida; era a água o elemento-princípio que permitia a vida em tudo que existia.

Um dos raciocínios que Tales utilizou para chegar a essa conclusão foi sua observação de que onde há ocorrência de vida há também umidade, e onde existe esta, conseqüentemente, há água. Assim, se em todos os seres vivos, animais ou vegetais, necessariamente está presente a umidade, isso pressupõe a água. Por conseguinte, a ausência da água geraria a morte; impossibilitaria a vida. Na *secura* total não há vida. A água seria, portanto, o elemento catalisador, propiciador, harmonizador da existência da vida.

Não chegou aos nossos dias nenhum texto ou fragmento escrito por Tales; mas muitos foram os que se reportaram a seu pensamento. Em *Metafísica*, Aristóteles escreve: “*De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza*

---

<sup>612</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 3, 983 b.

<sup>613</sup> ARISTÓTELES, *Del Alma*, I 5, 411 a.

*material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son...*<sup>614</sup>.

Vê-se claramente, na passagem da *Metafísica*, a afirmação da tentativa de identificar o princípio fundante que permitia a existência da vida. Tales iniciou esse caminho, mas a procura do elemento primeiro de tudo gerou outros pensamentos e, com eles, demais hipóteses de serem outros os elementos que constituíam o princípio do que há.

Posteriormente, refletindo sobre esse momento do pensamento filosófico, quando se buscava na *physis* o princípio de tudo, Aristóteles observa: “*Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen lo mismo, sino que Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que es el agua... tomando esa idea posiblemente de que veía que el alimento de todos los seres es húmedo y que a partir de ello se genera lo caliente mismo y de ello vive (pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas) – tomando, pues, tal idea de esto, y también de que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda, y que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas*”<sup>615</sup>.

Para Tales então, a água estava em tudo; ela era o princípio comum. Tudo o mais dela emanava. Era a unidade primordial da natureza. Na água estava a *arkhé*. Era, assim, o princípio que permitia a ordenação do que existia. A água assegurava a harmonia da vida.

Tales procurou demonstrar tudo isso utilizando-se de palavras em um raciocínio, uma argumentação puramente racional. Não tentou usar

---

<sup>614</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 3, 983 b.

<sup>615</sup> *Ib.*

recursos simbólicos ou apelar a entidades metafísicas, divindades ou mitos.

Assim que, ao tentar demonstrar seu pensamento, sua interpretação do mundo e da vida, apresentando uma explicação lógica causal do que até então era revelado por meio da linguagem mitológica, e portanto simbólica, Tales deu início a uma nova forma de falar do mundo que a todos rodeava. Essa postura, que para muitos hoje pode parecer simples, constituiu-se numa verdadeira alteração de rumo na história do pensamento humano. Esse tipo de visão do mundo, inaugurado por Tales, abre um nova e original perspectiva de reflexão do homem, que viria a ser, mais tarde, conhecida como filosofia.

Na verdade, ela era a raiz da emergência de um novo modelo mental na história da percepção e comunicação humanas, que provocaria uma assombrosa revolução nas referências de *arkhé* e modos de expressá-la.

É importante aqui destacar alguns aspectos. Por exemplo, pode-se dizer que, embora as argumentações de Tales tivessem seu indiscutível aparato racional, a revolução que caracterizou a expressão do pensador jônico não se constituiu numa ruptura radical, bem demarcada, com relação à fonte da *arkhé* do mundo nos entendimentos que lhe antecederam.

Assim, não foi, digamos, “radicalmente” inovador o *elemento* que Tales identificou como princípio de tudo. Da mesma forma, não foi também de uma originalidade, digamos assim, única, a linguagem com que ele manifestou seu pensamento.

Estes dois componentes básicos que caracterizam – e juntos se compõem – os elementos primordiais do inusitado pensamento de Tales, quais sejam, modelo de reflexão pelo qual se expressou para chegar à origem, ao princípio, à *arkhé* de tudo o que há, e o próprio elemento utilizado como originário e harmonizador da vida – a água – não eram de todo novos ou estranhos por aqueles tempos.

É que a ideia da água como fonte de todas as coisas, até mesmo dos

deuses, destacadamente representada por Oceano, já estava presente em manifestações do pensamento pré-filosófico. Esta perspectiva já pode ser encontrada em várias passagens de textos antigos. Embora, é claro, suas justificativas e formulações tenham um apelo ou componente mais popular que propriamente intelectual. Assim, como observa G.S. Kirk, “*El vasto río de Océano fluía, según la concepción popular, en torno al borde del disco terrestre. Este concepto tuvo una considerable importancia en el pensamiento precientífico griego...*”<sup>616</sup>.

Essa concepção estava também amparada na ideia popular que se tinha àquela época de que a Terra flutuava sobre a água, e que esta cercava toda a Terra, funcionando como uma espécie de cinturão que a protegia. A água, portanto, circundava a Terra por completo, sendo na gênese, ao mesmo tempo, responsável e protetora da vida que na Terra brotava.

A água funciona, conforme essas formulações, como um escudo protetor da vida na Terra. Na *Ilíada*, Homero cita: “*Y en él figuraba la gran fuerza / de Océano, a lo largo del borde / extremo del escudo / de sólida hechura*”<sup>617</sup>.

Também a própria *Ilíada* já citara a água, na referência a Oceano, como origem de tudo, até mesmo, como já dito, dos deuses. “*Pues me dispongo a ir a los confines / de la muy feraz tierra para ver / a Océano, origen de los dioses / y a la madre Tetis, que a mí / me recibieron de manos de Rea*”<sup>618</sup>. E em outra passagem, quando fala Hera, vemos também: “*A otro de los dioses, que por siempre / existen, yo podría adormecerlo, / incluso a las corrientes de Océano / que es de hecho el origen de todo*”<sup>619</sup>

Essas eram algumas ideias, de cunho mitológico, que punham o elemento água como princípio de tudo. Concepções popularmente

---

<sup>616</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD (2008) 31.

<sup>617</sup> HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 607.

<sup>618</sup> *Ib.*, XIV, 200.

<sup>619</sup> *Ib.*, XIV, 245.

afirmadas na medida em que eram comuns também em outras grandes e históricas civilizações do Oriente Próximo que se desenvolveram na dependência da água, como o Egito e a Mesopotâmia, que guardavam formulações populares semelhantes.

Alusões à água como elemento fundamental à vida têm origem pré-grega, mas na Grécia se revestem de uma roupagem original, sobretudo quando Tales procura apresentar uma justificativa natural ao que antes era atribuído aos deuses. Em Heródoto tem-se: *“En su narración [los griegos] hablan del Océano, dicen que fluye desde el oriente solar y que rodea la tierra entera, pero en realidad no lo demuestran”*<sup>620</sup>.

De sua vez, Aristóteles: *“Hay quienes creen que los hombres muy antiguos y los primeros teólogos, muy anteriores a nuestra generación, concibieron la naturaleza de la misma manera [que Tales]. Pues hicieron de Océano y Tetis, progenitores de lo que nace, y del juramento de los dioses el agua – denominada por los poetas mismos Estigia –, ya que lo más antiguo, lo más venerado es el juramento”*<sup>621</sup>.

A radicalidade de Tales, que o transforma num marco, identificado como iniciador de um movimento reflexivo que rapidamente toma vulto e rompe com um modelo milenar que se lhe antecederá, assenta-se sobretudo na nova composição dos recursos reflexivos – racionais e simbólicos (mitológicos) –, agora com mais ênfase nos primeiros.

Dessa forma, tanto seus seguidores quanto outros mais foram se mostrando cada vez mais radicais ante as reflexões de referência mítica, e, portanto, consolidando o movimento de olhar sobre a existência com a lente da racionalidade. *“Fueron Tales y Anaximandro los primeros filósofos europeos, porque iniciaron la reflexión sobre el misterio del tiempo y de la vida humana, sin abstracciones, sino atentos a lo que necesitaban los*

---

<sup>620</sup> HERÓDOTO, *Historia*, IV, 8.

<sup>621</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 3, 983 b 27.

*hombres con los que convivían y cuyas preocupaciones compartían... Anaximandro se dice que construyó la primera esfera del mundo entonces conocido. Los dos eran hombres teóricos, contemplativos, astrónomos, contemplaron el cielo, pero los dos fueron también científicos y técnicos, utilizaron el instrumento más exclusivo del hombre, las manos, para levantar una imagen visible e inteligible de la tierra que permitiera a los navegantes llegar a puerto, vender sus mercancías y regresar felices a casa. La filosofía les proporcionó, además del gozo de contemplar la belleza y perfección del cielo, la grata alegría de hacer la vida de sus conciudadanos mucho más cómoda y productiva”<sup>622</sup>.*

E aqui faço uma observação paralela que julgo importante destacar. É que, de uma maneira geral, tal qual nos dias de hoje não era uma atividade comum naqueles tempos pessoas se ocuparem da origem do mundo.

Aos que se dedicavam à reflexão, fossem sábios, oráculos ou poetas, ou mesmo o rei de justiça, ou pensadores como o próprio Tales, interessava-lhes mais de perto o que interferia diretamente na experiência da vida. Isto é, o que estava próximo, que era mais comum em suas existências e mais presente em suas vidas. O que parecia mais diretamente ligado à busca de facilitar a existência nos moldes daquela civilização.

Mesmo no chamado período arcaico da Grécia, quando os ensinamentos e a educação tinham como a mais legítima fonte de sua pedagogia a *palavra do Poeta* transmitida de maneira oral, a questão da origem do mundo não era um tema comum, habitual na poesia grega. Não era assunto recorrente, simplesmente porque não tinha nenhuma importância para o dia a dia, tampouco representava uma preocupação por parte das pessoas ou curiosidade do público que os escutava.

Nos relatos dos aedos, as referências à origem do mundo ocorriam

---

<sup>622</sup> GARCÍA CASTILLO (2006b) 07.

de forma casual e surgiam, em regra, mais para ilustrar ou melhor situar o aparecimento das divindades antropomórficas. “*Era incidental para su modo de pensar el intento (hecho sobre todo por Hesíodo en la Teogonía) de sistematizar las múltiples divinidades de la leyenda, haciéndolas derivar de un antepasado común o par de antepasados al principio del mundo. Sólo unos pocos debieron dedicarse a la activa investigación de la ascendencia del mundo, tanto se era principalmente mítica como en Hesíodo o fundamentalmente racional como en los pensadores milesios. Les interesaban más la estructura general del mundo presente y los hechos de la experiencia común*”<sup>623</sup>.

As pessoas mostravam-se mais interessadas no que também era considerado divino, mas que interferia diretamente na vida diária do mundo dos homens, como os ciclos da natureza, cujo conhecimento era fundamental para a agricultura, a pecuária, a caça, a pesca e outras necessidades mais imediatas. Também se interessavam por temas nos quais entendiam que os deuses intervinham, e que diziam respeito à presença do divino dentro do homem, dando origem a atitudes e sentimentos humanos.

Assim, os registros mais antigos que sobreviveram a esse período, e que abordam a temática da origem do mundo, segundo a linguagem simbólica do mito, encontram-se em Homero e Hesíodo.

Embora amplas e ricas as obras de Homero e Hesíodo, elas não contemplam muitas passagens referentes à origem do mundo, ainda que contenham o suficiente para justificar um certo ordenamento da vida a partir do nada, o caos, como está claro nos primeiros trechos da *Teogonia*.

Essas primeiras divindades são sobretudo representações de forças da natureza que surgirão a partir do nada e originarão o cosmos. A respeito desses entendimentos sobre o mundo e sua origem, que de maneira geral

---

<sup>623</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD (2008) 27.



predominam nas várias sociedades tradicionais, observa Eliade: “*Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el ‘mundo’ (con mayor precisión: ‘nuestro mundo’), el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de ‘otro mundo’, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de ‘extranjeros’... El ‘mundo’ (es decir, ‘nuestro mundo’) es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y en el que, por consiguiente, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles*”<sup>624</sup>.

Diante dos princípios dessa percepção geral que predomina nas sociedades primitivas tradicionais, pode-se afirmar no que se refere à herança grega, que as primeiras divindades existentes entre o caos e o cosmos, seriam, por assim dizer, menos dotadas de personalidade, valores ou, digamos, “cultura”, como acontecerá com outros deuses que lhes seguirão, e mais simbolizadoras de elementos naturais. Elas estão, cronologicamente falando, no início da narrativa mítica, pois correspondem ao surgimento do mundo natural, isto é, de um começo de ordenamento a partir da desordem, do caos.

As primeiras narrativas míticas da tradição grega reportam-se, portanto, ao que se imagina de mais antigo, primordial e minimamente necessário para que a vida possa surgir, como, por exemplo, a terra, o céu, o mar. Ainda que com poucas referências, em Hesíodo essas divindades primordiais aparecem de forma mais sequenciada no início da *Teogonia*.

Já em Homero, em cujos relatos podemos ver com maior intensidade referências aos deuses que mais interferem no dia a dia dos homens, isto é, que representam as potências mais afetas aos valores e acontecimentos do

---

<sup>624</sup> ELIADE (2009) 27.

“nosso Mundo”, e não à sua origem, são mais dispersas as referências a essas divindades primordiais, que representam as primeiras forças naturais do universo.

Dentro do que de perto aqui interessa destacar está o fato de que, no que se pode extrair dos relatos desses que primeiro transpuseram para a escrita as referências míticas sobre o surgimento do mundo na perspectiva relatada pelas palavras dos aedos, a presença da água, ou do que na linguagem mítica ela representava como fator fundamental para o surgimento da vida, já estava simbolicamente contemplada.

Pode-se dizer que há ainda em Tales, embora este tenha se utilizado de outras palavras e pensamentos que não os vinculados a divindades ou deuses, muito do que há no mito. Ao menos no que se refere ao conteúdo, não à linguagem. É que os enredos sobre os deuses representados nas estrelas também serviam de referência e sinais para a navegação, sobretudo a noturna. Em um mundo sem bússolas ou os atuais instrumentos de GPS, os pontos fixos mais visivelmente percebidos a distância eram fundamentais à orientação dos viajantes.

Durante muito tempo, desde remoto passado, as estrelas, por estarem sempre lá, serviram a esse propósito. A criação dos faróis em terra, como pontos altos de luz a orientar os navegantes, foi nelas inspirada. E era nesse sentido que, em sua mirada para o céu com um objetivo mais prático, o pensador de Mileto procurava expressar tanto o que percebia, quanto parte do que já se conhecia, porém em uma linguagem mais prática, direta e rápida, que as características da rica Mileto exigia.

O objetivo inicial de Tales não era repassar os valores de uma tradição pedagógica, como fora a função dos poetas. O pensador de Mileto tinha outras ocupações. *“Tales fue un matemático y un astrónomo eminente y que contemplaba el cielo, no por un afán meramente inútil o por puro entretenimiento, sino porque sus conciudadanos de Mileto necesitaban un*

*mapa de las estrellas para orientarse en la navegación nocturna y llegar así a los pueblos limítrofes para vender sus mercancías. Y lo consiguieron gracias a la aparentemente inútil observación de Tales”<sup>625</sup>.*

Percebe-se então, pelo menos do ponto de vista prático, a presença de aspectos do mito na manifestação da racionalidade por meio do sábio. Ao menos se olharmos o mito de forma mais racional. E quando falo em mito, não me estou referindo às histórias fantásticas de divindades. Refiro-me ao mito como linguagem que tenta explicar simbolicamente uma realidade empiricamente percebida.

Sob outro aspecto, entendo que sinais da reflexão racional, diante do que viria a ser com a emergência do pensamento filosófico, já estavam, ainda que timidamente, presentes desde Homero e Hesíodo. Estes sinais da racionalidade revelam-se parcialmente no monumental esforço despendido por esse dois poetas – que foi a busca por ambos operada – de transfiguração para aqueles desenhos que procuravam transmitir sons (os ainda limitados recursos da escrita alfabética) das mensagens do inefável mundo dos deuses.

O que representou a palavra do sábio Tales não se reduziu, contudo, apenas a um discurso sobre a existência, manifestado a partir de premissas amparadas em raciocínios lógicos, em que apresentava a origem das coisas, do mundo e da vida, com base na natureza física, material, e sem lançar mão da palavra cosmogônica do poeta, que predominantemente lhe antecederia.

Sua palavra, ainda que não recorra às crenças, à religião nem aos mitos, mas a um juízo intelectual, apresenta-se de uma forma harmoniosa, como a do político; vaticinadora, como a de um sacerdote; encantadora, como a de um poeta, e equilibradamente clara como a de um sábio, do qual ele é o primeiro em todas as listas.

---

<sup>625</sup> GARCÍA CASTILLO (2006b) 05.

Ao indicar a água como o princípio de tudo e afirmar que “todas as coisas estão cheia de deuses”, Tales, ao mesmo tempo em que aponta uma ordem física, e não efêmera, a engendrar a vida, da qual o homem é parte, mantém o vínculo do homem com a natureza. Essa presença dos deuses em tudo o que existe, como afirma, tem um sentido que o põe verdadeiramente como um *protofilósofo*, alguém em cuja palavra podemos identificar aspectos, características e reflexões do que de fato representou o passo do mito ao *logos*.

O sentido com que Tales expressa a palavra *deus* já difere daquele que, historicamente, predominava até então. “*Os deuses de Tales não vivem em uma região longínqua, separada, pois tudo, todo o mundo que rodeia o homem e que se oferece ao seu pensamento, está cheio de deuses e dos efeitos de seu poder*”<sup>626</sup>.

A presença dos deuses em tudo o que há, no dito de Tales, dá a seu pensamento essa versatilidade, esse contato com o simbólico e com o teórico, afastando o sentido caótico da natureza e apresentando-a com uma certa espiritualidade. “*Tudo está cheio de misteriosas forças vivas; a distinção entre a natureza animada e a inanimada não tem fundamento algum; tudo tem uma alma*”<sup>627</sup>.

Esse entendimento de que a *physis* contempla, habita ou está preenchida por essa força misteriosa, espiritual, esse deus que a mantém e que lhe permite o equilíbrio, é um princípio presente nas várias formulações de pensadores da *physis*. Heráclito, no fragmento 123, afirma que “*é próprio da natureza ocultar-se*”. E, apenas a título de exemplo, entre tantos mais que poderiam ser aqui enumerados, escreve ainda o pensador de Éfeso: “*Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome. Mas toma formas variadas, assim como fogo, quando misturado com essências,*

---

<sup>626</sup> BORNHEIM (2011) 12.

<sup>627</sup> JAEGER (1997) 27.

toma o nome segundo o perfume de cada uma delas”<sup>628</sup>.

À *physis* pertence tudo o que existe. Seu conceito, no entendimento que era adotado pelos gregos, vai muito além do que podemos hoje entender por *natureza*. E, assim, abarca tanto o perceptível pelos sentidos humanos, como a água, quanto o, digamos, *espiritual*, como os deuses. Destaca Bornheim: “Esta ideia de que o deus pertence em algum sentido à *physis* é característica de todo o pensamento pré-socrático... à *physis* pertence, portanto, um princípio inteligente, que é reconhecido através de suas manifestações e ao qual se emprestam os mais variados nomes: Espírito, Pensamento, Inteligência, Logos...”<sup>629</sup>.

Vê-se que na palavra que emerge de Tales o princípio, a origem, a ordem, a *arkhé* do mundo, ainda que não seja atribuída à vontade dos deuses, ou descrita segundo a manifestação das forças divinas, como na linguagem mítica, tem-se a *physis* como a unidade a partir da qual é possível (e essa foi sua grande contribuição, que o põe como primeiro filósofo e também iniciador do que viria a ser conhecido como ciência) – teorizar acerca dos fenômenos naturais, ou do que era percebido, sentido ou imaginado pelos homens, sem a necessidade de recorrer a crenças, símbolos ou religiões.

E foi a riqueza de características inovadoras no modelo reflexivo que emerge de Tales que o tornou reconhecido como o primeiro filósofo: “La filosofía griega parece iniciarse con una ocurrencia extravagante, con la tesis de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas. ¿Es realmente necesario mantener la calma y la seriedad ante semejante afirmación? Sí, y por tres razones: la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo anuncia sin imagen o fabulación alguna; y, finalmente la tercera razón, porque en ella se incluye,

---

<sup>628</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 67.

<sup>629</sup> BORNHEIM (2011) 13.

*aunque sólo en estado de crisálida, el pensamiento 'Todo es uno'*”<sup>630</sup>.

Sobre as três apresentadas razões que destacam a importância das injunções de Tales naquele momento de transformações no pensamento grego, o autor acrescenta: “*La primera de las razones enunciadas deja aún a Tales en compañía de la religión y la superstición, mientras que la segunda, sin embargo, lo excluye ya de tal compañía y lo muestra como un investigador de la naturaleza; pero, a causa de la tercera razón, puede considerarse a Tales el primer filósofo griego*”<sup>631</sup>.

De forma geral, pode-se dizer que a grande contribuição de Tales, que gerou uma radical mudança no significado e sentido da palavra pronunciada pelo homem, encontra-se no fato de ele ter inaugurado um caminho – que outros, mais à frente, radicalizariam – para a ênfase e valorização que o jônico dera ao componente teórico racional em suas elaborações, em detrimento do elemento simbólico, mítico<sup>632</sup>. E, paralelamente, naquilo que se pode aqui chamar de uma desdivinização da natureza.

Estes aspectos compõem sim, e aí de forma radical, uma nova linguagem. São as características desse novo modelo reflexivo, dessa nova forma de ver e dizer, com suas novas expressões que garimpam sentidos novos, os conceitos. Estes, serão aprofundados, reordenados, transformados e recriados pelos pensadores que seguem a trilha aberta por Tales. E isso resultará na grande transformação que vai ocorrer no modelo mental do homem (que uns entusiastas chamarão de *milagre grego*) e que darão origem a novas concepções de mundo, inéditos pensamentos e formas de organização da existência, cuja expressão máxima será aquilo que

---

<sup>630</sup> NIETZSCHE (1999) 44.

<sup>631</sup> *Ib.*, 45.

<sup>632</sup> Acerca do que representou o modelo de reflexão por Tales simbolizado, que separa o observador do tema observado, e assim também sobre a proto-história do pensamento teórico, é bem lúcida e rica a publicação de BLUMENBERG (2009).

genericamente compõe o que é hoje conhecido como Civilização Ocidental.

Neste conceito de Civilização Ocidental está contida toda uma diversidade de formas de convivência, com suas diferenças de ordem religiosa, cultural e política que têm em comum os princípios de pensamento gerados pelo reagrupamento de valores entre o divino e o natural, iniciado com a reflexão de Tales.

No caminho da palavra pronunciada pelo homem como *phármakon*, como fonte de *arkhé*, o tema que abordo a seguir refere-se ao instante na Grécia antiga que inaugurou o mais representativo passo na trilha da palavra que se independentiza, tanto de uma referência mítico-simbólica, como fora com o aedo, quanto da física, que Tales inicialmente representou.

### **A palavra filosófica**

A palavra de Tales simboliza o desmatar do caminho para a palavra filosófica. Mas a filosofia, o pensamento filosófico, a racionalidade filosófica ou a palavra filosófica, como acontecimento marcadamente decisivo na história de nossa civilização, embora se possa identificar seu lugar e momento de nascimento, não aconteceu isoladamente. Ao contrário. Como visto ao longo deste trabalho, seu surgimento dá-se em meio a uma efervescência de acontecimentos e transformações nas mais variadas ordens – econômica, social, cultural, política e religiosa – pelas quais atravessou a Hélade naquela passagem do século VII a.C. para o século VI a.C.

É nessa atmosfera que a palavra filosófica há de emergir por meio daqueles que, de início, seriam identificados como sábios, e, logo a seguir, como os primeiros filósofos. Foram estes os que primeiro estabeleceram outra concepção, não baseada nos deuses, sobre a totalidade do real, substituindo a forma simbólica e tradicional de perceber e de explicar o

mundo por uma interpretação de bases predominantemente racionais<sup>633</sup>.

O florescimento da palavra filosófica dá-se, então, quando a explicação racional passa a substituir o mito na busca de interpretar a realidade em sua complexidade. Sobre um sentido dessa nova forma de expressão, que utilizava a palavra para procurar identificar a verdade, entende Reale que *“a filosofia quer ser explicação puramente racional da totalidade que é seu objeto. O que vale em filosofia é o argumento da razão, a motivação lógica: é, numa palavra, o logos. Não basta à filosofia constatar, verificar dados de fato, coletar experiências: a filosofia deve ir além do fato e das experiências para encontrar as suas razões, a causa, o princípio”*<sup>634</sup>.

Nessa perspectiva, é possível dizer que os passos iniciais da palavra filosófica surgem no ventre desse momento marcado por um fervilhar de ideias, pela descoberta de sentidos e pela produção de novas atitudes e conceitos nos mais variados aspectos da relação do homem com o mundo. Tudo, nos albores desse novo modelo, era objeto de surpreendentes noções e especulações.

Sobre o surgimento da reflexão filosófica, aliás, existiu um antigo debate – para muitos, ainda sobrevivente – a respeito das motivações de sua origem naquele específico tempo e lugar. Por não ser este assunto objeto da presente investigação, não seria o caso aqui de analisar o tema; porém, por oportuno, apenas registro alguns aspectos dessa questão que se pode somar à condução das reflexões que ora proponho acerca das dimensões que viria a assumir a palavra que emerge do Sábio grego, e que neste item analiso.

De início, é importante retomar algumas destacadas singularidades daquele momento histórico que viu nascer a palavra filosófica. Foi um tempo em que a Grécia se encontrava em meio a um grande fluxo de

---

<sup>633</sup> Sobre os pré-socráticos e o início da filosofia, ver **RONCHI** (1996).

<sup>634</sup> **REALE** (1994) 29.



comunicação entre povos, provocado, sobretudo, pelo enorme trânsito de relações comerciais, que em breve transformaria Atenas, por exemplo, no maior centro comercial do Mediterrâneo. Ao lado disso, Atenas também se tornaria detentora da maior e mais poderosa frota de navios daquela região.

Outros fatores que devem ser observados por terem contribuído para gerar aquele novo momento são, seguramente, o desenvolvimento de novas técnicas de produção, a utilização da moeda como meio de troca e, destacadamente, a urbanização do poder – isto é, o emergir das cidades como centros de força política, sobretudo com o surgimento de ricos e poderosos comerciantes que passaram a disputar o poder com as antigas aristocracias agrárias.

É também na dinâmica desse momento, que antigos valores, herdados da tradição de uma Grécia rural, vão sendo rivalizados e questionados por novas formas de percepção e entendimento que se encontram, avolumam-se e reproduzem-se com a vigorosa troca de informações, conhecimentos e saberes distintos, que inflam esse novo grande mercado: a cidade que crescia.

A prosperidade econômica dos centros urbanos e, conseqüentemente, o aumento do conforto, da qualidade de vida e do poder dos que neles viviam, também foram fatores que muitíssimo contribuíram para o impulso da vida intelectual em meio a tanta diversidade.

“Diversidade”, aliás, é uma palavra cujo sentido não pode estar ausente de qualquer reflexão sobre aspectos que caracterizaram os povos que habitaram a Hélade por aqueles tempos. Ao lado disso, a intensa relação comercial entre esses povos contribuiria para o emergir da liderança não só econômica, mas também política, de Atenas, sobretudo como haveria de ocorrer após a vitória contra os persas, quando Atenas vai despontar na cabeça de um grande império.

Não é por outra razão que Aristóteles vai destacar o ócio favorecido

pela riqueza, pela existência de escravos e pela não necessidade de ocupar-se de tarefas fisicamente estafantes, como condição para uma vida contemplativa. Era um novo mundo, um novo instante, uma nova realidade que nascia, e “*a mudança de situação favoreceu, de modos variados e opostos, o desenvolvimento e difusão dos interesses intelectuais*”<sup>635</sup>.

A *filosofia* nasce, então, em meio a tudo isso<sup>636</sup>. Um dos primeiros a escrever sobre seu surgimento foi Diógenes Laércio. Considerado o primeiro “historiador” da filosofia, Diógenes registra em sua obra *A vida dos filósofos* seu entendimento sobre o nascimento da filosofia – a meu ver com uma descomedida dose de etnocentrismo, ao dizer que os gregos deram origem não só à filosofia, mas também ao gênero humano<sup>637</sup>.

Mas as opiniões acerca da origem da filosofia como já disse, não são unânimes. Como registra Marilena Chaui, “*durante a Grécia clássica, historiadores, como Heródoto, e filósofos, como Platão e Aristóteles, reconheceram a dívida intelectual dos gregos para com os ‘bárbaros’ (isto é, o Oriente)... Heródoto, Aristóteles, Eudemo e Estrabão afirmaram que a geometria e a astronomia eram cultivadas pelos caldeus, egípcios e fenícios; Platão acreditava que o mais antigo e elevado saber encontrava-se com o velho sacerdote do Egito*”<sup>638</sup>.

A partir da opinião desses filósofos e historiadores, a polêmica foi atravessando o tempo, com maiores ou menores períodos de ânimo, como Goethe, que vai apresentar a ideia de “gênio helênico”, e o entendimento de Heidegger, para quem a *filosofia fala grego*. Mas além dessas originais e clássicas interpretações, outros destacados tipos de perspectivas existiram.

Assim é que, por exemplo, ainda no século XIX de nossa era, já

---

<sup>635</sup> WINDELBAND, 1955, 26, in CHAUI (2002) 18.

<sup>636</sup> Expressiva análise sobre a origem da filosofia na Grécia encontra-se em GIGON (1971). A respeito da filosofia antiga, ver KENNY (2006).

<sup>637</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida de los Filósofos Ilustres*, I, 3.

<sup>638</sup> CHAUI (2002) 20.

surgia um entendimento que continha uma perspectiva bastante original, quando Nietzsche afirmou que a filosofia derivava da tragédia grega. Nietzsche vai procurar demonstrar que a tragédia era uma atividade de cunho religioso, voltada para o culto ao deus Dioniso, e que só mais tarde seria transportada para o teatro.

A tragédia abordaria, então, o que mais caracterizava o espírito do homem grego: o permanente conflito existente nas profundezas do ser humano, entre o espírito e a matéria; a luta entre contrários, o confronto entre os desejos desmedidos e os limites da individuação, que, ao fim, conduziria o homem à crueldade e ao sofrimento.

Seria isso o princípio *dionisíaco* – baseado no deus grego Dioniso, divindade do vinho, das festas e da sexualidade –, que se manifestava na crueldade e barbárie do espírito grego: um povo violento, dominador e escravocrata.

Ante essa realidade, segundo Nietzsche, foi *inventado* o que ele chamou de princípio *apolíneo* – decorrente de Apolo, o deus grego do Sol, divindade da beleza e da ordem. Este princípio, antítese do *dionisíaco*, buscava na poesia, no lirismo e na prudência uma serenidade diante da crueldade do caótico e tumultuoso modo de ser gerado pelo culto a Dioniso. É daí que Nietzsche afirma originar-se a filosofia da busca de um equilíbrio entre essas duas forças, esses dois princípios.

Na interpretação de Nietzsche, entretanto, a filosofia começa e termina com os pré-socráticos. Estes trabalharam equilibradamente o dionisíaco e o apolíneo; mas os *amigos do saber* que lhes seguiram, como Sócrates, Platão e Aristóteles, teriam dado demasiada atenção, ou mesmo preferência, ao apolíneo, desprezando o dionisíaco.

Com isso, a filosofia deixara de existir, fora destruída. Isso porque ela era, em essência, a luta constante entre esses opostos representados pelo apolíneo e o dionisíaco. A filosofia só seria possível como resultado da

harmonia provocada por essa *guerra* de forças contrárias, como o *arco e a lira*,<sup>639</sup> de que falava Heráclito – pré-socrático que, juntamente com Anaximandro, teve alguns de seus fragmentos citados pelo próprio Nietzsche para ilustrar seu pensamento.

Para o autor de *O nascimento da tragédia*, então, a filosofia perde muito de sua força como instrumento de busca da verdade quando, a partir de Sócrates e seus seguidores, a razão é apresentada como único caminho por meio do qual o homem poderia atingir a totalidade do real, única trilha para se alcançar a virtude, a beleza, a justiça.

Na visão nietzschiana, a partir dessa descomedida reverência à razão o homem continua adestrado pelos mais fracos, na inútil e perdida busca de um inatingível ideal apolíneo: *“Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y conoce como ideal al hombre teórico, dotado de las mayores fuerzas cognoscitivas y que trabaja al servicio de la ciencia, cuyo modelo original y padre fundador es Sócrates. Todos nuestros instrumentos educativos apuntan origiariamente a ese ideal: cualquier otra existencia tiene que afanarse con esfuerzo para situarse a su lado, como una existencia permitida, pero no como existencia intencionada”*<sup>640</sup>.

Mas no mesmo século XIX, Hegel já apresentara um entendimento da questão, sob uma perspectiva bem distinta, ao vincular o nascimento da filosofia à política, à luta pela liberdade. Hegel apresenta uma distinção entre o que seria a “filosofia oriental” e a “filosofia ocidental”, ao afirmar que a “filosofia oriental” – em que destaca chineses e hindus – caracteriza-se como um pensamento religioso, enquanto que a “filosofia grega” corresponde exatamente a uma ruptura com a religião.

Na concepção de Hegel, a filosofia propriamente dita surge na Grécia. A partir dessa premissa, ele desenvolve seu entendimento em sua

---

<sup>639</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 51.

<sup>640</sup> NIETZSCHE (2012) 158.

*História da Filosofia*. Segundo ele, a emergência do espírito filosófico está “conexo ao florescimento da liberdade política. E a liberdade política, a liberdade no Estado, tem o seu começo onde o indivíduo se sente como indivíduo, onde o sujeito se conhece como tal na universalidade, ou onde se manifesta a consciência de ter em si um valor infinito”<sup>641</sup>.

Para Hegel, então, o despotismo existente no Oriente não gerava a condição de liberdade necessária a um pensar universal, tal qual aconteceu na Grécia: “A filosofia autêntica começa só no Ocidente. É aí que o espírito em si mergulha, em si afunda-se, põe-se como livre para si; e só aí pode a filosofia existir”<sup>642</sup>.

A perspectiva de Hegel acerca das razões do florescimento da filosofia na Grécia estimulou a ascensão de uma corrente de pensamento entre historiadores da filosofia que, contrários à tese da influência oriental, fez a exaltação do chamado “milagre grego”. Uma visão do surgimento da filosofia que defendia o gênio helênico como algo originalmente independente, que produzira um modelo de pensamento que em nada poderia ser comparado ao que antes existira, bem como não recebera nenhuma influência dos povos que o circundavam, sobretudo orientais, a que os gregos consideravam bárbaros.

Neste sentido, a filosofia emerge como um modelo de reflexão e de compreensão da natureza alicerçado em um total rompimento com o mito e com a religião. Um dos grandes representantes dessa corrente de pensamento foi o inglês John Burnet, para quem “os primeiros pensadores fizeram algo muito maior do que um simples começo. Despojando-se da visão selvagem das coisas, renovaram a juventude delas e, com elas, a juventude do mundo, em um tempo em que o mundo parecia abatido pela

---

<sup>641</sup> HEGEL (2005) 175.

<sup>642</sup> *Ib.*, 180.

*senilidade*”<sup>643</sup>.

Aprofundando suas reflexões, Burnet procura esclarecer que o nascimento da filosofia, que se dá com os pensadores jônicos, representa uma inesperada mudança na atitude mental então predominante na Grécia, ocorrendo uma espécie de revelação, algo divino – daí o reforço à questão do *milagre grego* –, que seria o descobrimento da razão, responsável também pelo nascimento do pensamento científico.

Em uma posição interpretativa acerca da origem da filosofia que se contrapõe ao argumento de Burnet, tem-se o pensamento de M. F. Cornford. Aliás, tornou-se célebre o enfrentamento teórico dos dois sobre esse tema. Para Cornford, não houve esse surgimento repentino da filosofia, essa aparição do nada, esse “milagre grego”. Segundo este pensador, é no mito que se encontra a raiz da filosofia grega. Observa Vernant: “*Dos fechas jalonan este esfuerzo. En 1912, Cornford publica From religion to philosophy, en la que intenta, por primera vez, precisar el vínculo que liga el pensamiento religioso y los inicios del conocimiento racional. Éste no volverá de nuevo sobre este problema sino mucho más tarde, al final de su vida. Y es en 1952 – nueve años después de su muerte – cuando aparecen, agrupados bajo el título de Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought, las páginas en las cuales estatuye el origen mítico de la primera filosofía griega*”<sup>644</sup>.

Para Cornford, os primeiros filósofos gregos, os jônicos, tinham, como seus antecessores, a mesma curiosidade em perguntar a origem do universo, mas a cosmologia que conceberam era bastante diferente da interpretação cosmogônica e teogônica existente nas obras de Hesíodo e Homero. Essa ruptura com o pensamento tradicional, baseado no mito e perpassado de fundamentos religiosos, teria se iniciado com o jônico Tales

---

<sup>643</sup> BURNET, J., 1952, 34 in CHAUI (2002) 31.

<sup>644</sup> VERNANT (2001) 335.

de Mileto, historicamente considerado o primeiro filósofo<sup>645</sup>.

Como já tive oportunidade de comentar, sobre a vida de Tales pouco se sabe, bem como de suas ideias, mas Cornford utiliza o pouco que se conhece a respeito desse pensador – aliado às características do lugar em que viveu e daqueles onde esteve – para reforçar sua interpretação. Em primeiro lugar, a Jônia era, na época em que vivera Tales, uma das mais importantes colônias da Grécia; Mileto, por sua vez, a mais desenvolvida cidade da região.

Situada na margem oriental do Mar Egeu, Mileto era o mais importante centro comercial daquele período histórico, para onde se dirigiam mercadores dos mais distantes pontos do Oriente, bem como navegadores de quase todo o Mediterrâneo. Todos se encontravam na cidade para trocar não apenas mercadorias e especiarias, mas também experiências e ideias.

É nessa cidade cosmopolita que surgem os primeiros filósofos, conhecidos como pré-socráticos: além do próprio Tales, Anaximandro e Anaxímenes.

Cornford afirma que foi com Tales de Mileto que aquilo que chamamos ciência ocidental apareceu no mundo. E acrescenta que as regras de medida da terra usadas pelos egípcios foram, com os gregos, transformadas em geometria: *“Os gregos transformaram a arte da astrologia na ciência da astronomia. Durante muitos séculos os sacerdotes*

---

<sup>645</sup> Vernant também apresenta suas considerações acerca da tese de Burnet; segundo ele, *“En el transcurso de los últimos cincuenta años, sin embargo, la confianza de Occidente en este monopolio de la razón ha sido puesta en entredicho. La crisis de la física y de la ciencia contemporáneas ha sacudido fuertemente los fundamentos – que se creían definitivos – de la lógica clásica. El contacto con las grandes civilizaciones espiritualmente diferentes a la nuestra, como la India y China, ha hecho estallar el cuadro del humanismo tradicional. Occidente hoy ya no puede considerar su pensamiento como el pensamiento, ni saludar en la aurora de la filosofía griega el nacimiento del sol de la Razón. El pensamiento racional, en el tiempo que siente preocupación por su porvenir y que pone en duda sus principios, se dirige hacia sus orígenes; interroga su pasado para situarse, para comprenderse históricamente”*. *Ib.*, 335.

*da Babilônia haviam registrado os movimentos dos planetas para prever os eventos humanos, que, segundo sua crença, eram comandados pelos corpos celestes. Os gregos tomaram emprestado os resultados dessas observações, e Tales previu um eclipse ocorrido na Ásia Menor em 585 a.C. Mas eles ignoraram todo o contexto da superstição astrológica que, até então, propiciara o motivo prático para a observação dos céus... A razão buscou e descobriu uma verdade que era universal, mas que podia, ou não, ser útil para as exigências da vida”<sup>646</sup>.*

Outra questão que julgo importante observar, acerca da região onde viveram Tales e os primeiros pré-socráticos, é que, talvez pela diversidade de povos que por lá circulavam, naquela colônia não havia uma prática religiosa tão presente. Afinal, todos os povos têm suas influências particulares e desenvolvem concepções distintas sobre a vida.

*Em outras palavras, “as colônias em que se desenvolveu a filosofia pré-socrática não se caracterizavam pela intensa religiosidade da Grécia peninsular – que se extasiava na mesma época com a tragédia. Não é, contudo, a falta de religiosidade que explica o surto da filosofia. Trata-se muito mais de outro tipo de religiosidade, que obrigava o homem das colônias a viver mais por si mesmo e a desenvolver uma certa ousadia intelectual”<sup>647</sup>.*

Esta mudança que se processava, esta nova postura acerca da realidade do universo seria, portanto, uma reinterpretação da natureza por meio de uma perspectiva notadamente racional, e já não se amparando na narrativa mitológica. A filosofia seria uma transformação, uma mudança na forma de interpretar.

Para Cornford, a filosofia seria inicialmente o mito racionalizado. Não se poderia procurar compreendê-la desvinculando-a de aspectos da

---

<sup>646</sup> CORNFORD (2001) 7.

<sup>647</sup> BORNHEIM (2002) 9.



religião grega, até porque o que aqueles primeiros filósofos buscavam elucidar – através dos muitos temas de que de início se ocuparam – estava também presente na religião daqueles povos, bem como em outras culturas, que os abordavam sob perspectivas específicas, particularmente míticas.

A originalidade daquele momento, enfim, encontrava-se no fato de os gregos procurarem uma explicação para esses temas por meio de uma concepção de conteúdo racional. Assim, o que eles apresentavam como novidade era a ênfase numa dimensão lógico-racional, em detrimento da visão religiosa tradicional. É essa postura de manifestação de uma palavra acentuada no *logos*, no lidar com antigas questões, que iria caracterizar o início da atitude filosófica.

Outro significativo argumento levantado por Cornford é que Aristóteles, em sua *Metafísica*, em que consagra Tales como o primeiro filósofo, chamou os pensadores pré-socráticos de *physikoi* – isto é, físicos –, designando-os, assim, como filósofos da natureza.

Essa expressão deu origem a outro intenso debate, pois nela também se amparou Burnet para apresentar os jônicos como pais da ciência, argumento que Cornford põe em questão, mostrando seu entendimento de que a “física” da Jônia nada teria a ver com o conceito com o qual entendemos a palavra nos tempos modernos. Seria algo bem mais abrangente, em relação àquilo que hoje se tem como física, como também extrapola o sentido que temos de natureza.

A postura de enxergar o mundo pelas lentes da *physis* não significa ver o mundo numa perspectiva da natureza como hoje a concebemos, no sentido do meio ambiente ecológico ou natural. Pensar na *physis* na concepção pré-socrática seria refletir sobre a totalidade de tudo o que há. Assim, o meio ambiente estaria incluído nessa forma de reflexão, mas junto com outros inúmeros aspectos da vida. Pensar na *physis* seria, então, por aqueles tempos, pensar na *arkhé*.

**TERCEIRA PARTE**

## 8. A soberania da palavra

### A potência da palavra

No percurso até aqui apresentado no presente trabalho, foi visto o longo e intrépido trajeto percorrido pela palavra que transmitia o *phármakon* para as questões do homem na sociedade grega. Foram abordadas as mais destacadas personagens que revelavam a *arkhé* disseminada pela palavra aos indivíduos e povos.

Também foram visitadas as *figuras* por meio das quais a palavra se manifestava, desde como *phármakon* para a saúde individual, na voz dos *iatromantes* – xamãs e adivinhos –, bem como na função de orientar a própria existência, ao repassar as verdades divinas no remoto momento de tempo em que esta função era exclusividade do *ánax* micênico – senhor da verdade, homem da palavra autoritária, distribuidor das riquezas, que ordena o calendário e a vida religiosa, enfim, o verdadeiro Rei divino, mágico, senhor do tempo e semeador da fertilidade.

Viu-se também como, com o fim do *ánax*, a *missão* de transmitir as verdades divinas contidas nas palavras recaiu sobre a figura do poeta, do aedo grego. Esta fundamental personagem, que na história da cultura grega ocupa um dos mais destacados papéis. Foi o poeta que enormemente contribuiu para a construção da unidade cultural grega, depois do longo e obscuro período que sucedeu ao fim do mundo micênico.

*Inspirado* pelas musas e *autorizado* por Mnemósine, a divindade da memória, o poeta, com sua palavra cantada, percorria as mais distantes regiões da Hélade, levando a verdade divina, *arkhé* soberana, a referência cósmica, enfim, o *phármakon* para que a existência pudesse seguir seu caminho perseguindo o equilíbrio com as potências do universo, com as

quais, na *Palavra do Poeta*, os homens, simples mortais, deviam buscar harmonia.

Na sequência foi visto como, na turbulenta e conflituosa passagem do século VII a.C. para o século VI a.C., a Hélade atravessou momentos de profundas transformações nos mais variados aspectos de sua realidade, o econômico, o social, o político e o religioso, mudanças que influiriam decisivamente numa maior participação do cidadão grego nos destinos da sua comunidade, isto é, da *polis* que se afirmava.

Com a consolidação da *polis* nesse período, e as reformas na estruturação do poder na cidade que as transformações decorrentes daquela nova atmosfera respirada no mundo grego haveria de incitar, a *polis* revelar-se-ia como lugar por excelência de predominância da palavra.

A *polis*, que viria a ser uma das maiores criações do povo grego, surge como um âmbito de predominância da palavra nos espaços de terra entre o mar e as montanhas rochosas da Hélade, em que os povos buscavam organizar suas formas de convivência. Platão, na *República*, utiliza uma bela imagem onde assemelha a cidade-Estado grega a uma nave. “*Siendo, pues, la ciudad griega esa invención vulnerable por su tamaño, por su necesidad de cuidado constante y por su dependencia del mar, no resulta extraño que, entre las principales imágenes para describir su naturaleza, se halle el símil de la nave o el barco que navega amenazado por las tempestades y las impetuosas olas del mar*”<sup>648</sup>. Foi nesses espaços fragmentados que emergiram os ideais gregos de equilíbrio, de harmonia, de justa medida, que ainda hoje continuam estimulando a reflexão humana.

E seria, inicialmente, em meio àquele novo ambiente vivido na Hélade, com as transformações das mais diversas ordens (estruturais, culturais e mentais), que representam a aurora do Ocidente, que a palavra

---

<sup>648</sup> GARCÍA CASTILLO (2012) 301.

*phármakon* teria seu valor, sua dignidade, reconhecidos em si mesmos, isto é, seu poder se independentiza da referência a um deus, a um soberano ou ao poeta, e passa a se manifestar em quem dela souber fazer uso.

Foi mais precisamente com a consolidação do modelo democrático da *polis* grega, e com a emergência da figura do Homem de Estado, conforme exemplarmente demonstrado na experiência ateniense, que, de forma progressiva, o *phármakon* para as realidades vividas, sofridas ou questionadas pelo homem da *polis* seria extraído das palavras, argumentos e razões expressados nas reuniões entre os cidadãos na ágora<sup>649</sup>.

Paralelamente, como aqui visto, o agitado período de confusão e disputas vivido do século VII a.C. para o século VI a.C., do ponto de vista dos valores cívicos, caracterizou-se pelo conflito entre, de um lado, uma minoria de terra-tenentes que queria conservar o controle do poder, e, de outro, uma maioria de não aristocratas, que já abarcava um grande e representativo contingente de pessoas, sobretudo comerciantes, que se destacava com forte poder econômico.

Foi nesse ambiente que, em Atenas, teve lugar o Homem de Estado Sólon, misto de filósofo, poeta e legislador, que, com sua ação conciliatória, prescreveu seu *phármakon* constitucional por meio da palavra escrita, procedendo a uma reestruturação legal na ordem cívica ateniense. *“Precisamente entonces los atenienses más sensatos, al ver que sólo Solón o sobre todo él estaba libre de aquellos errores y que ni compartía con los ricos la injusticia ni se encontraba afectado por las deudas de los pobres, le pidieron que se ocupara de los asuntos públicos y pusiera fin a las diferencias”*<sup>650</sup>.

Na fórmula apresentada por Sólon, o legislador, ao tempo em que buscou contemplar alguns valores da tradição da cidade, também absorveu

---

<sup>649</sup> Sobre a origem do pensamento democrático na Grécia, ver **FARRAR** (1989).

<sup>650</sup> **PLUTARCO**, *Vidas paralelas, Solón*, 14 I.

aspectos práticos da realidade que já ali si vivia. Tudo resultando numa nova ordenação na estrutura de funcionamento das instituições da *polis*.

A exemplo de Sólon, outros Homens de Estado houveram também de influir nos destinos de Atenas, onde, com idas e vindas, a palavra continuou a ampliar os canais pelos quais se haveria de manifestar, até a chegada de seu momento maior, na Atenas de Péricles. Durante esse trajeto, a palavra escrita do Homem de Estado vai caracterizar-se crescentemente pelo estímulo à participação da *palavra em si*, que todo cidadão tinha direito de pronunciar na ágora, como fonte única e legítima de soberania, enfim, da lei a que todos deviam obediência.

Na Atenas de Péricles, período também chamado de Século de Ouro de Atenas, será a palavra que há de preceder à ação humana naquele modelo de convivência. É nesse momento que a *polis* grega se torna, por excelência, o lugar da palavra. A palavra que expõe, a palavra que propõe, a palavra que depõe, a palavra que confronta, a palavra que decide, a palavra que aponta o caminho. Em suma, a palavra como *phármakon* para o cosmos humano.

Já muito além da palavra como representação da manifestação da *arkhé* dos deuses, como o fora com o *ánax*, ou da inspiração divina, com os aedos, e mesmo da palavra que buscava reproduzir na convivência entre os homens o equilíbrio do cosmos, como nos primeiros Homens de Estado, ela, a palavra, já passava a ser identificada, por si só, como poderosa potência naquele novo mundo, como, aliás, logo adiante afirmaria Demócrito: “*A menudo la palabra tiene mayor poder de persuasión que el oro*”<sup>651</sup>.

Agora, será *o poder da própria palavra*, manifestado por qualquer cidadão no debate público, o único responsável pela definição de uma *arkhé* para a *polis*. É nesse instante de tempo, é nessa atmosfera, é nesse momento

---

<sup>651</sup> DEMÓCRITO, DK 68 B 51.

de transformações, que a *palavra verdade*, a palavra *phármakon*, há de se libertar da figura de um ser particular, seja de um vínculo físico ou natural – como a água de Tales, ou os ciclos da natureza –, seja na referência de um saber da tradição, como de um senhor soberano ou sacerdote; seja palavra salmodiada que cicatrizava feridas e curava doenças, ou, ainda, a palavra inspirada pelos deuses, como na linguagem dos mitos cantada pelos aedos.

Será, portanto, naquele ambiente, que a palavra em si e por si, a partir de quem a saiba manejar, há de ser identificada, reconhecida e exaltada pelos que percebem a potência que ela carrega, como um poderoso *phármakon*, sobretudo a quem a escuta com os ouvidos da alma. E com isso, vem o florescer da filosofia.

Justamente esse aspecto do poder da palavra que, tal qual o *phármakon*, pode ter efeitos benéficos ou danosos – como se extrai do dito de Heráclito – começava a chamar a atenção de alguns atenienses nos mais ricos momentos da democracia grega.

Aqueles cujas palavras foram inicialmente apontadas como potenciais e possíveis responsáveis por um eventual desequilíbrio na saúde da *polis* ficariam conhecidos como sofistas. Identificado por críticos com qualificativos como “*un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma*”<sup>652</sup> ou “*un cazador, por salario, de jóvenes adinerados...*”<sup>653</sup> o papel desempenhado pelo sofista na *polis* grega representa um importante e decisivo momento na consolidação da primeira experiência da democracia no mundo.

É que na *polis* democrática, em especial no chamado Século de Péricles, Atenas assistia à emergência de novas figuras a compor o ambiente social. Isso se dava com a participação definitiva do segmento social não aristocrático na atividade política, o que, no dizer de Jaeger, é a causa

---

<sup>652</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 313 c.

<sup>653</sup> PLATÓN, *Sofista*, 231 d.

originária e característica da democracia<sup>654</sup>. E os sofistas, com a transmissão de seus ensinamentos, foram grandes responsáveis pela possibilidade prática da participação de segmentos sociais não aristocráticos nos destinos da *polis* grega<sup>655</sup>.

Acerca dos sofistas é importante ressaltar que crescente tem sido o interesse – e variadas têm sido as novas interpretações – sobre o significado e dimensão do papel dessas personagens no processo democrático da *polis* grega. Considerados por muito tempo, de maneira geral, como meros professores de retórica, de uma arte persuasiva, sem nenhum compromisso com a verdade, e por cujos ensinamentos cobravam vultosas quantias, a participação dos sofistas na história da democracia grega tem sido ultimamente avaliada como de importância fundamental na própria história do pensamento grego.

Considerando-os até mesmo pais de um movimento educacional que buscava ensinar a *areté* política, Jaeger, um dos que apresentaram novas análises sobre o papel dos sofistas no caminho trilhado pelo pensamento grego, chega a afirmar que, “do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Além disso não é possível concebê-los sem ela. O empenho em ensinar a *areté* política é a imediata expressão da mudança fundamental que se opera na essência do Estado”<sup>656</sup>.

Especificamente no que se refere ao tema objeto do presente trabalho, pode-se dizer que o movimento sofista vem culminar um longo percurso durante o qual a soberania da *arkhé* perde definitivamente o vínculo com qualquer personagem específica, passando a ser extraída da

---

<sup>654</sup> Importante análise sobre aspectos da convivência na chamada “Atenas de Péricles” é encontrada em **BOWRA** (1970).

<sup>655</sup> Sobre a política na Grécia clássica, ver precioso trabalho de **RODRÍGUEZ ADRADOS** (1966).

<sup>656</sup> **JAEGER** (2003) 341.



própria palavra; isto é, do que seu poder é capaz de formular.

Com os sofistas, o conhecimento da *potência* da palavra passa a ser um saber acessível; com os sofistas, as possibilidades da própria palavra como força, como *phármakon* para questões dos homens, transformam-se em tema de atenção, reflexão e debate. Com os sofistas, em suma, completa-se o percurso *da palavra do Soberano à soberania da palavra*.

Aspectos do que representou a palavra dos sofistas, no que atende à presente investigação, é o que abordo à continuação.

### **O mercado da palavra**

No fim do item anterior destaquei o fato de que, com os sofistas, completa-se o trajeto de passagem *da Palavra do Soberano para a soberania a palavra*. De fato. Sob a perspectiva demonstrada no presente trabalho, o percurso trilhado pela *palavra soberana* – nas figuras que o manifestavam ao longo da história do povo grego – chega com o advento dos sofistas à conclusão de um ciclo. Na *polis* democrática, a palavra como fonte da verdade deixará de ser privilégio de uma personagem específica ou de uma categoria privilegiada da sociedade.

Com os sofistas, a palavra que procura transmitir a *arkhé*; a palavra que apresenta uma *areté*, por fim a palavra como *phármakon* para as questões dos homens, já não é exclusiva da voz de um soberano ou da divina inspiração dos aedos, tampouco privilégio de aristocratas ou “sábios”. Agora a soberania estará na própria palavra, produzida pela voz de quem dela souber fazer uso.

Seria, portanto, na *polis* democrática grega que haveriam de se destacar, de ser ouvidos – e, sobretudo, de terem contemplados seus interesses – os mais versados na arte da *boa* palavra. Muitos desses, é certo,

já faziam uso de recursos, *fórmulas* e técnicas da palavra racional, para uma fala persuasiva. Eloquente exemplo foi o caso de Péricles, Homem de Estado que sobressaiu entre os que bem souberam fazer uso da palavra, sobretudo em público.

Sobre aspectos da afamada capacidade retórica de Péricles escreve Plutarco: “*No se agitaba ante ninguna emoción en sus discursos, firme la modulación de su voz y todas las demás cualidades que fascinabam maravillosamente a todos*”<sup>657</sup>. Mais à frente, o autor demonstra o quanto a palavra falada se tornara importante naquele modelo social, a ponto de ser objeto de preocupação entre os que dela se valiam, como o Homem de Estado. “*Pericles era tan precavido con el discurso que siempre, al dirigirse a la tribuna, rogaba a los dioses que no le saliera sin querer ni una palabra discordante con el tema propuesto*”<sup>658</sup>.

Naquele ambiente, naquela ordem social, em que a maestria na capacidade de saber convincentemente expressar pensamentos e opiniões poderia ser – no mercado ou na assembleia – por qualquer cidadão exercitada; naquele modelo de convivência cujo momento era de valorização dos recursos orais e habilidades no uso da palavra para, por meio dela, apresentar (ou dela extrair) um tipo de *arkhé*, ainda existirão poetas, curandeiros, aristocratas ou demiurgos.

Mas não seriam apenas esses. Outros tipos haveriam de aparecer naquela dinâmica e movimentada Atenas, utilizando-se, das mais variadas formas, da força e do poder das palavras, que muitos outros passaram a reconhecer. Dessas novas personagens do discurso, da disputa oral, dos debates na ágora, enfim, dos que buscavam pela palavra encontrar o antídoto para curar os eventuais desequilíbrios, problemas e desarmonias na cidade, um grupo haveria de se destacar como especialista no uso da palavra

---

<sup>657</sup> PLUTARCO, *Vidas Paralelas - Pericles*, 5-1.

<sup>658</sup> *Ib.*, 8-6.

como fonte de verdade ou, ao menos, de um raciocínio verdadeiro: os mencionados sofistas.

Eles se tornaram conhecidos como mestres no uso da oratória, nas habilidades retóricas e no poder de persuasão. Com suas fórmulas orais e apuradas técnicas racionais voltadas ao convencimento dos ouvintes por meio da combinação de palavras e raciocínios, os sofistas, *mestres interurbanos* conforme assinala Meinberg,<sup>659</sup> estiveram, alguns deles, muito próximos a destacados Homens de Estado.

E naquela Atenas que pusera a palavra do cidadão acima de qualquer outra fonte de *arkhé*, os sofistas surgem como maestros na arte do manejo da palavra, ensinando seus conhecimentos a quem se dispusesse a pagá-los. “*Los sofistas son profesionales de la enseñanza: como tales, enseñan determinados contenidos, comparten un conjunto de métodos y cobran un salario por este trabajo. En cuanto a los contenidos, la disciplina más común a todos era la retórica, contra la que Platón lanzó reiterados ataques (especialmente en el Gorgias y el Fedro)*”<sup>660</sup>.

Os sofistas, portanto, ensinavam a arte de como, por meio de hábeis jogos retóricos, dar forma de verdade aos mais variados pensamentos, intenções e interesses. Ensinavam como organizar eficazes discursos com o fim de demonstrar a veracidade de um argumento lógico (ou de desconstruí-lo) sempre de maneira convincente. A partir de então, a palavra poderia ser ora reveladora, ora enganadora; ora flecha, ora escudo; ora lança, ora armadura; ora antídoto, ora veneno. Enfim, na voz dos que dela pudessem e soubessem fazer uso, a palavra se tornara o mais eficiente *phármakon* na *polis*.

Os sofistas ocupam um capítulo fundamental na formação da cultura grega. Tornaram-se verdadeiros conhecedores e mestres das infinitas

---

<sup>659</sup> MEINBERG (2003) 4.

<sup>660</sup> GARCÍA GUAL (1997) 90.

possibilidades nos labirintos trilháveis pela palavra. Naquele período em que a linguagem oral passava por profundas transformações, os sofistas entenderam bem – e, aos seus interesses, bem souberam aproveitar – a importância do uso da palavra e da exploração do poder que dela era capaz de emanar.

Essas personagens eram, por sua vez, pessoas que, com outra percepção acerca da riqueza das possibilidades daquele momento, daquela realidade vivida na Hélade, até porque, e talvez sobretudo porque a enxergavam “de fora” (os sofistas eram em sua maioria estrangeiros), e, portanto, não estavam afetiva ou emocionalmente envolvidos com aquele mundo).<sup>661</sup> Foram eles que pronto perceberam a dimensão do então valor quase canônico que a palavra - por si só -, pronunciada por qualquer cidadão na ágora, era capaz de exercer naquela cultura.

Acerca do momento em que surgem os sofistas, não se pode esquecer que se tratava de um período em que os povos naturalmente buscavam conhecer e ampliar a utilização da escrita alfabética, que poucos dominavam, mas que de tanta utilidade se mostrava para quem a conhecia. Assim, o desenvolver do manejo da palavra escrita representa um dado histórico que entendo de suma importância, a influir nas transformações ocorridas naquele período que se vivia na Hélade. E entre as tantas importantes consequências desse fenômeno, aqui entendo pertinente destacar duas delas, dentro do que mais de perto se comunica com o tema aqui abordado.

É que, por um lado, o processo natural de consolidação de um modelo de escritura – que viria a ser língua grega – contribuía naturalmente para a unificação de diferentes termos utilizados para mesmos objetos ou

---

<sup>661</sup> Romilly apresenta um estudo sintético sobre a linguagem dos sofistas no contexto da sociedade democrática ateniense, no momento em que a palavra se converte em instrumento da convivência. **ROMILLY** (1997).

sentidos, observados naqueles vastos territórios, em função das variações dos dialetos historicamente falados nos diversos rincões da Hélade. E nesse sentido, por outro lado, vivia ainda a língua grega um precioso período de construção de termos e expressões traduzíveis na escritura alfabética.

Assim, tanto os cidadãos que se utilizavam da palavra na ágora, quanto os não cidadãos, mas que também, fazendo uso da palavra, defendiam seus interesses nas relações com mercadores e nas negociações de maneira geral, depararam-se com essa realidade cultural: a necessidade de novas formas de comunicação e de expressões que facilitassem tanto as relações de comércio – inclusive para a representação na forma escrita – quanto a defesa de interesses e argumentos nos debates na ágora, onde os cidadãos decidiam os destinos da *polis*.

A esse respeito, Platão relata uma fala de Protágoras acerca dos conhecimentos que o sofista dizia transmitir aos que o procuravam: “*Al acudir a mí, aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir*”<sup>662</sup>.

Nessa perspectiva, também os sofistas – que embora venham a se destacar em um ambiente diferente – tiveram a influência dessa mesma necessidade já vivida nas relações comerciais. Qual seja a de desenvolver novas expressões e recursos argumentativos com o intento de melhor transmitirem convincentemente suas mensagens. Até porque, não podemos nos esquecer, os primeiros registros escritos nos primórdios do mundo grego serviram para atender a necessidades de natureza contábil e comercial, a exemplo da aqui já citada *linear B*, utilizada pelos escribas micênicos, já derivada da *linear A* dos fenícios, que possuía igual destinação.

---

<sup>662</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 318e.

Por fim, pode-se dizer que, entre os protótipos dos sofistas estão aqueles que, embora não cidadãos, nos termos das leis vigentes, eram experientes e viajados, conhecedores das necessidades e questões práticas, do homem e da cidade. Em outras palavras, eram hábeis comerciantes, herdeiros do saber prático no manejo das palavras, que utilizavam nas negociações e na resolução das mais variadas dificuldades comunicativas nas relações de negócios com os mais distintos e distantes povos e interesses.

Com o tempo, muitos dos que se especializaram nessa habilidade, nessa negociação com a palavra, disso também souberam tirar proveito, identificando-a útil no exercício do convencimento, na arte da persuasão, na capacidade de vencer argumentos, não só nos negócios do comércio, mas agora também nas questões de Estado; e disso se tornaram profissionais.

Mas o fato de cobrarem por seus ensinamentos em muito contribuiu, logo de início, para a crítica de vários cidadãos contra a postura dos sofistas, circunstância que, de certa forma, muito os marcou. Acusados, como aqui já visto, de *caçadores, por salários, de jovens endinheirados*,<sup>663</sup> os sofistas não estavam, por assim dizer, necessariamente preocupados com a saúde da *polis*; mas em instruir a quem se interessasse – e se dispusesse a pagar-lhes – pelas habilidades que entendiam fundamentais aos que tivessem interesse no crescimento individual naquele novo modelo social.

A esse respeito destaca Jaeger: “*Já desde o começo a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes... É certo que em nenhum outro lado tiveram todos, mesmo os simples cidadãos, tantas possibilidades de adquirir os fundamentos de uma cultura elementar... Mas os sofistas dirigiam-se antes de mais nada a um escol, e só a ele. Era a eles que acorriam os que*

---

<sup>663</sup> PLATÓN, *Sofista*, 231d.

*desejavam formar-se para a política e tornar-se um dia dirigentes do Estado*”<sup>664</sup>.

Naquele modelo de sociedade, naquele universo da *polis* democrática grega, em que a palavra adquirira autonomia para, por si só, poder exercer a soberania na voz de qualquer cidadão; naquela realidade social em que a palavra na *ágora* tornara-se a única fonte de verdade legal, o único e legítimo *phármakon*, capaz de produzir o antídoto para curar as enfermidades sociais, é que os sofistas haverão de se destacar como professores nas técnicas de manejo das palavras para convencer outrem, ou vencer argumentos que se lhes contrapunham.

No saber utilitarista dos sofistas, a palavra tem um poder ilimitado. E era a capacidade de utilizar esse poder que eles *comercializavam*.

### **A *areté* sofista**

Como observado no final do item anterior, naquele momento de consolidação do percurso democrático na *polis* grega, naquele modelo de sociedade em que a palavra adquiria soberania própria e passava a apresentar-se como fonte de verdade na *ágora*, naquela atmosfera dinâmica, heterogênea e movimentada que era a *polis* ateniense – com grande circulação de pessoas e pensamentos das mais variadas origens – não mais o mito, não mais a *physis*, mas sim o homem e a sociedade que ele mesmo produzira é que passaram a ser, para alguns, centro e objeto da atenção e reflexão.

Num ambiente em que já não mais predomina a referência de uma *arkhé* natural a influenciar uma *areté* social – ou, como diz Jaeger, quando o

---

<sup>664</sup> JAEGER (2003) 339.

*ético cede involuntariamente o passo ao intelectual* –, diversas foram as figuras que, à sua maneira, a partir de suas interpretações, interesses ou opiniões, buscavam apresentar um entendimento da verdade. Era, pois, um momento de tempo na história de Atenas, bem propício à manifestação de possibilidades humanas onde “*la fragilidad de nuestro bien nos conduce a transgredir las normas de la racionalidad y de la coherencia para alcanzar alguna seguridad*”<sup>665</sup>.

Foi naquele modelo de convivência, em que a palavra – particularidade dos homens – apresentou-se como soberana e único *phármakon* ante quaisquer outras formas de persuasão, que os sofistas houveram de se revelar. “*Era a primeira vez que o aspecto intelectual do Homem se situava vigorosamente no centro. Foi daqui que brotou a tarefa educativa que os sofistas buscaram resolver*”<sup>666</sup>.

Os sofistas surgem, pois, como exímios mestres na arte da palavra, e com isso se destacavam, e disso passaram a sobreviver – e em alguns casos, muito bem. Tornaram-se professores das habilidades retóricas persuasivas, tanto para sua utilização na conquista da atenção de públicos quanto para o encantamento e persuasão de multidões.

Alvos dos mais diversos tipos de acusações pelos que se opunham aos seus ensinamentos, desde aproveitadores e falaciosos a “*comerciantes de los conocimientos que el mismo elabora*” e “*atleta em la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión...*”<sup>667</sup>, os sofistas tiveram seus métodos e conteúdos denunciados por muitos dos que discordavam de suas práticas.

Na verdade, os sofistas foram os primeiros a se ocupar de uma reflexão sistemática, com conclusões passíveis de aplicação prática acerca

---

<sup>665</sup> GARCÍA CASTILLO (2004b) 234.

<sup>666</sup> JAEGER (2003) 341.

<sup>667</sup> PLATÓN, *Sofista*, 231 e.



da palavra persuasiva. Com o advento da democracia e da soberania da palavra como *phármakon* para as questões do homem na *polis*, um novo modelo de convivência emerge no mundo grego e vai revelar a necessidade de uma nova *areté*: a *areté* da palavra. “A difusão da democracia criava a demanda que os sofistas pretendiam suprir em sua capacidade de educadores profissionais. O caminho para o sucesso político estava aberto a qualquer, contanto que tivesse a capacidade e o treino para sobrepujar seus competidores”<sup>668</sup>. A arte da boa palavra era como continua o autor, “arte do senhor, pois o homem com o dom da persuasão tinha sob seu poder todos os outros peritos”<sup>669</sup>.

De fato, com o surgimento do Estado democrático e toda sua lógica de funcionamento, tal qual ocorria na *polis* grega, segundo o rico percurso trilhado por aquele povo, conforme demonstrado neste trabalho, os helenos chegaram a um modelo de existência no qual a referência, a excelência, ou a virtude fundamental a orientar e guiar os rumos dos homens naquela sociedade há muito deixara de ser buscada na palavra de um soberano detentor da verdade sobre a existência. Também já não era identificada na voz dos poetas, fosse através de uma *areté* aristocrática, como a difundida em Homero, tampouco camponesa, como visto em Hesíodo.

Também naquela nova realidade social, a tradição dos modelos de ensinamento, da transmissão de saberes, em que os filhos aprendiam com os pais os ofícios, as artes e os princípios dos ideais de homem, já não serviam ou davam conta do que importava, interessava, ou na *polis* era valorado. Naquele então inédito modelo de convivência, não mais o soberano, tampouco os deuses, ou mesmo a *physis*, mas o homem e sua palavra racional como *phármakon* social, é que se revelaria para a sociedade como *a medida de todas as coisas*.

---

<sup>668</sup> GUTHRIE (1995) 24.

<sup>669</sup> *Ib.*, 25.

Ela, a palavra, continuava exercendo seu poder e força, mas, agora, não mais na voz de um rei, soberano, ou mesmo de uma divindade, por inspiração dos poetas. Agora, a soberania estaria em quem melhor a expusesse, eloquente, racional e convincentemente. E foi esse ensinamento, da palavra persuasiva, que, sobretudo, caracterizou a *areté* dos sofistas.

É nesta perspectiva com que Jaeger vem afirmar que os sofistas vinculam-se à tradição educativa dos poetas, como Homero e Hesíodo. “*A faculdade oratória situa-se em plano idêntico ao da inspiração das musas aos poetas. Reside antes de mais nada na judiciosa aptidão para proferir palavras decisivas e bem-fundamentadas. No Estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado*”<sup>670</sup>.

Mas como há pouco destacado, a prática pedagógica dos sofistas, embora vista por muitos como dirigida a uma elite, uma vez que nem todos podiam pagar os altos valores por eles cobrados pelos ensinamentos que transmitiam, também foi criticada por muitos membros das aristocracias. Seguramente e sobretudo pelos que tradicionalmente ocupavam os espaços importantes nos temas debatidos nas assembleias públicas, que agora passavam a contar com a presença de outros interesses e eventual disputa entre outros oradores na *ágora*.

De fato, a possibilidade de uma expansão para um maior número de cidadãos dos ensinamentos da *areté* política não devia ser do interesse dos que já a dominavam e entre si discutiam e definiam os destinos da *polis*. Mas não seriam só essas as razões que motivavam muitos dos ataques e negações aos ensinamentos dos sofistas; outros ainda os acusavam de contaminar os jovens com pensamentos perniciosos, perigosos para a paz

---

<sup>670</sup> JAEGER (2003) 340.

nas cidades, por entenderem que os sofistas apenas difundiam falsas verdades que encantavam as pessoas – sobretudo os jovens – com prazeres e paixões momentâneas do que parecia ser a democracia<sup>671</sup>.

Acerca desse último tipo de crítica aos sofistas, é claro o registro de Platão: “*Cada uno de los que por un salario educan privadamente, a los cuales aquellos llaman ‘sofistas’ y tienen por sus competidores, no enseñan otra cosa que las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega, y a lo cual los sofistas denominan ‘sabiduría’*”<sup>672</sup>.

Os sofistas, na verdade, foram produto de seu tempo, e se especializaram na difusão de uma *areté* política que, para eles e os que os buscavam, naquele momento passava a se fazer necessária.

Tal qual os poetas, que se dedicavam consciente, determinada e prioritariamente a uma pedagogia voltada para a difusão de um modelo de convivência harmônica, baseado numa ordem divina, e não em justificar essa ordem, também os sofistas não se ocuparam da busca de uma *arkhé* do universo ou do elemento fundamental da *physis*. A finalidade do seu ensino, de sua pedagogia, era orientar os que os procuravam, como melhor se movimentar, defender seus interesses e se destacarem naquele novo modelo de convivência.

Conforme destaca Ortega, “*la sofística viene a sustituir a los poetas en su papel de guías, de orientadores del pueblo griego hacia el último tercio del siglo V. Con los sofistas aparece la educación tal y como la entendemos nosotros hoy. Unas personas que a cambio de transmitir sus conocimientos perciben un sueldo – en el caso de los sofistas cobraban grandes emulentos – de aquellos que reciben sus enseñanzas*”<sup>673</sup>

Partindo da interpretação de perspectiva platônica e aristotélica

---

<sup>671</sup> Importantes reflexões sobre ética e saber podem ser vistas em **BILBENY** (1998).

<sup>672</sup> **PLATÓN**, *República*, 493 a.

<sup>673</sup> **ORTEGA**, 1999, 66.

acerca dos sofistas, segundo a qual a prática desses profissionais do saber infectava os jovens com um veneno capaz de destruir a *polis* ateniense – sendo esta uma entre outras lentes através das quais se pode observar o colorido de tipos que trafegavam por aquela efervescente *polis* democrática –, é fácil concluir que a palavra dos sofistas também representou um *phármakon* para aquele novo modelo de convivência: a *polis* democrática.

Em outras palavras, se a habilidade na elaboração de discursos persuasivos, que vem caracterizar a capacidade retórica, era decisiva para o exitoso desempenho do cidadão no modelo democrático; se uma das destrezas fundamentais do político na *polis* democrática era precisamente sua capacidade retórica, como atestava o exemplo de Péricles – “*el más perfecto en la retórica*”<sup>674</sup> – ; e se, por outro lado, poucos eram os versados nesse saber agora tão importante; logo ficou patente que uma minoria que dominava esse saber se posicionava com mais destaque no mundo democrático, além de ter sempre larga vantagem sobre a maioria não versada naquela arte, e que em regra era vítima dos argumentos bem-elaborados e não tinha como se defender (ou proteger suas razões) de forma eloquente e persuasiva. E foi para esses últimos que o ensinamento dos sofistas representou um *phármakon*.

Assim, saber-se elaborar ou proteger-se de discursos persuasivos tornara-se fundamental para a defesa de interesses na *polis*, o ensinamento dos sofistas, pode-se dizer, correspondia (ou funcionava como) a uma vacina a ser ministrada sobretudo aos que desconheciam ou não eram iniciados na *areté* da *polis* democrática.

Os sofistas deram, assim, à invenção grega da democracia sua real dimensão, na medida em que seu ensino da *areté* da palavra fora exatamente uma consequência ou resultado das transformações no modelo de

---

<sup>674</sup> PLATÓN, *Fedro*, 269 e.

convivência que representou aquele novo tipo de Estado.

Mas, reduzir a importância dos sofistas, bem como o comum a seus ensinamentos, a técnicas retóricas é como destaca Jaeger, uma *afirmação superficial*. Ainda que alguns dos sofistas, a exemplo de Górgias, só ensinaram retórica, “*comum a todos é antes o fato de serem mestres da areté política*”<sup>675</sup>. Nesta perspectiva, observa José Solana: “*Los sofistas, como pioneros, se aventuran en un terreno hasta el momento apenas explorado por la reflexión filosófica: la teoría del estado, la polis, las relaciones sociales, junto con todo el universo temático y conceptual que lo rodea*”<sup>676</sup>.

Resta claro que entre os sofistas, os Mestres na *areté* da palavra, a disciplina mais comum, a que estava presente nos ensinamentos de todos, era a retórica. E foi contra esses ensinamentos que Platão lançou ataques, destacadamente observados em *Górgias* e *Fedro*. Embora haja uma grande e recente discussão sobre a importância e significado dos sofistas na cultura grega que confronta, digamos assim, uma perspectiva *platônica* e outra *moderna*, não seria o caso de aqui teorizá-la, por não se vincular diretamente ao objeto da presente investigação.

Paralelamente, sendo o manejo da palavra, na direção ou destaque de seu poder persuasivo, um tema comum a todos os sofistas, no tópico a seguir discorro ainda por algumas linhas, dentro do que importa ao presente trabalho, acerca do que representava o *poder da palavra* para os sofistas, e como esses viam sua aplicação na convivência democrática – o que era a base de seus ensinamentos – e que foi justamente o que estimulou as reiteradas críticas de Platão.

---

<sup>675</sup> **JAEGER** (2003) 343. Acerca do mesmo tema tem-se **PLATÃO**, *Prot.*, 318 e ss.; *Men*, 91 e ss.

<sup>676</sup> *In* **GARCÍA GUAL** (1997) 92.

## A palavra verossímil

Nas letras iniciais do capítulo dedicado aos sofistas em sua obra *Paideia*, Jaeger, apresentando a sofística como uma *particularidade* histórica na experiência da educação grega, diz que “o ideal da areté humana sofreu as mudanças da evolução do todo social e também nelas influiu. E o pensamento teve de orientar-se vigorosamente para a questão de saber qual o caminho que a educação teria de seguir para alcançar a areté”<sup>677</sup>. Naquele modelo de sociedade democrática em que o diálogo era a norma fundamental a reger a convivência entre os cidadãos, e a palavra era o *phármakon* da *polis*, a retórica se tornara a grande arte a ser praticada pelos que buscavam espaço e êxito naquele novo ambiente social.

No mesmo rumo prossegue o autor: “A fundamental clareza com que se coloca esta questão, e sem a qual seria inconcebível o nascimento da ideia grega unitária da formação humana, pressupõe a gradual evolução que viemos seguindo desde a mais antiga concepção aristocrática da areté, até o ideal político do homem vinculado a um Estado jurídico. A forma de fundamentação e de transmissão da areté tinha de ser completamente distinta para as classes nobres, para os camponeses de Hesíodo e para os cidadãos da polis...”<sup>678</sup>. Seria do ponto de vista de um entendimento acerca desse novo momento vivido no mundo grego que os sofistas se apresentariam como maestros de uma nova *areté*.

Um dos importantes aspectos, entre outros aqui evidenciados, a singularizar aquele momento estava no sentimento por alguns já fundamentados acerca do que Guthrie chama de uma *antítese entre physis e nomos*. É que, por aquela época, em que as referências na natureza e/ou nas divindades por meio das quais muitos fenômenos naturais eram

---

<sup>677</sup> JAEGER (2003) 335.

<sup>678</sup> *Ib.*, 336.

simbolizados na linguagem dos mitos, apresentava-se para muitos em franco desuso e também quando as leis que regiam a sociedade eram cada vez mais extraídas da palavra dos homens nos debates na ágora, “*ganhou circulação a ideia de que leis, costumes e convenções não formavam parte da ordem imutável das coisas*”<sup>679</sup>.

É nessa realidade e momento que os sofistas surgem, por primeira vez na história daquele povo, com o que aqui chamo de um projeto educativo. Dedicaram-se a uma reflexão sistemática e uma ocupação prática sobre um tipo de conhecimento que se refere à capacidade ou poder da palavra persuasiva, que representava a nova *areté*, ou, pelo menos, a *areté* da disputa democrática. Bem diferente, portanto, da *areté* do heroísmo homérico, ou do soberano *ánax*.

Protágoras, por exemplo, foi um dos grandes sofistas que teorizaram sobre a questão da educação<sup>680</sup>. “*Protágoras sabe que a vida do indivíduo está sujeita a influências educativas desde o nascimento. A ama, a mãe, o pai, o pedagogo rivalizam na formação da criança, quando lhe ensinam e lhe mostram o que é justo e injusto, belo e feio. Como a um tronco retorcido, buscam endireitá-la com ameaças e castigos. Depois vai à escola e aprende a ordem...*”<sup>681</sup>.

Foi justamente na intenção de transmitir a seus educandos o que entendiam como a educação necessária e importante para aquela época, a *areté* política – e cobrando por isso –, que os sofistas sofreram os severos ataques de pensadores como Platão, e, mais tarde Aristóteles, que denunciaram a educação dos sofistas “*precisamente porque ultrapassava o meramente formal e material e atacava os problemas mais profundos da moralidade e do Estado, se arriscava a cair nas maiores parcialidades,*

---

<sup>679</sup> GUTHRIE (1995) 25.

<sup>680</sup> Sobre Protágoras, ver SOLANA (2000).

<sup>681</sup> JAEGER (2003) 360.

*caso não se fundamentasse numa investigação séria e num pensamento filosófico rigoroso, que buscassem a verdade por si mesma*”<sup>682</sup>.

Embora sofrendo esse e outros tipos de acusação, de relativistas a *mercadores de conhecimentos*,<sup>683</sup> os sofistas viam-se e diziam-se educadores e vinculados às grandes tradições dos educadores da Grécia. Sobre suas atividades profissionais destaca Protágoras: “*Yo afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo... Todos éstos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos... Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres*”<sup>684</sup>.

No que mais se relaciona com o objeto da presente investigação, a palavra, o uso da palavra, da palavra persuasiva – a retórica – era o tema presente em todas as tendências da educação dos vários sofistas.

Foi com os sofistas que, na *polis* democrática, a soberania e poder da palavra falada se revelam a partir de uma reflexão a ela dedicada, e traduzem-se numa possibilidade prática acessível a qualquer um que possa vir a conhecer a natureza de suas possibilidades. E isso os sofistas ensinavam por meio da retórica.

E que sentido tinha a palavra, no ensino dos sofistas, palavra que tanto incomodou pessoas como Platão, a ponto de este acusar a retórica na pedagogia dos sofistas de “*instumento de ‘seducir a las almas’ y granjearse*

---

<sup>682</sup> *Ib.*, 343.

<sup>683</sup> PLATÓN, *Sofista*, 231 d-e.

<sup>684</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 316 d – 317 b.



*la simpatía de la multitud*<sup>685</sup>? É que, para Platão,<sup>686</sup> os ensinamentos dos sofistas deixavam claro que ao bom orador, ao que bem sabia fazer uso da palavra, não importava conhecer a natureza das coisas, mas apenas sua aparência; para um bom uso da palavra na retórica sofista, não fazia falta conhecer o que era ou não verdadeiro, mas o que era ou não verossímil para o entendimento da maioria.

Foram posições como essas, entendimentos como esses, exposições dessa natureza, que os sofistas apresentavam e ensinavam, que lhes renderam os atributos de relativistas, enganadores, mestres nos discursos retorcidos, que se apresentavam mais como um jogo de palavras do que como algo real. Sobre aspectos da palavra retórica e sua aplicação no enfrentamento democrático, aos sofistas eram atribuídos o entendimento de que *“todas las representaciones y opiniones son verdaderas y que la verdad es una de las cosas relativas, ya que todo lo que se le representa o parece a alguien, al punto existe para él”*<sup>687</sup>.

Neste mesmo sentido, observa ainda Sexto Empírico: *“Protágoras sostiene que el hombre es medida de todas las cosas, de las que existen, de que existen; de las que no existen, de que no existen. Y entiende por medida el criterio o norma de juicio y por cosas, los hechos, de suerte que puede afirmar que el hombre es el criterio de todos los hechos, de los que se dan, de que se dan; de los que no se dan, de que no se dan y por eso admite tan sólo lo que aparece a cada individuo, introduciendo así el relativismo...”*<sup>688</sup>.

Naquela *polis* democrática, portanto, onde a verdade que virava norma de conduta a ser obedecida por todos - o *phármakon* para a convivência pacífica e ordeira entre os homens - era extraída da palavra do

---

<sup>685</sup> GARCÍA GUAL (1997) 90.

<sup>686</sup> PLATÓN, *Fedro*, 260 a.

<sup>687</sup> SEXTO EMP. DK 80 B 1, *Contra los matemáticos* VII 60.

<sup>688</sup> SEXTO EMP., DK 80 A 14, *Esbozos pirrónicos*, I, 216-219.

cidadão na ágora, o ensinamento dos sofistas, ao mesmo tempo em que permitia aos não iniciados na arte do manejo das palavras poder expressar seus pensamentos e persuasivamente defender suas ideias, era também visto por muitos como ameaça ao Estado, pois expunha suas contradições e questionava a moral oficial, sobretudo os critérios de verdade e justiça em que este se sustentava.

Acerca da verdade dizia Protágoras: “*Digo que la verdad es tal como he escrito: cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es. Pero entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes... Pues lo que para cada ciudad parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial*”<sup>689</sup>.

O tema da *verdade*, não mais como *não esquecimento* – *alletheire*, no entendimento de toda a tradição (no caso grego do *ánax* a Homero) –; mas da verdade saída do debate democrático entre as palavras dos homens na ágora, e que se transformava em lei, em *nomos*, independente de uma referência na natureza ou da vinculação a qualquer tipo de *arkhé*, foi abordado por vários sofistas. Até porque era dos debates que saíam as *verdades* legais, as normas que segundo seus criadores buscavam promover a justiça. *Verdade, lei e justiça*, portanto – e, claro, seus critérios –, eram temas recorrentes entre os ensinamentos dos sofistas.

Acerca do que viria a ser a justiça, naquele modelo da soberania da palavra, dizia, por exemplo, Trasímaco: “*Lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte... ¿ No sabes que de las ciudades, unas se rigen por la tiranía, otras por la democracia, y otras por la aristocracia?... Y así,*

---

<sup>689</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 166 d – 167 d.

*cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la democracia, las leyes democráticas, la tiranía, tiránicas y así las demás... en todas las ciudades lo justo es lo mismo: lo conveniente para el gobierno constituido*<sup>690</sup>. Também neste mesmo sentido manifesta-se Antifonte: “*La justicia consiste en no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte*”<sup>691</sup>.

Esse tipo de entendimento acerca de conceitos tão básicos quanto importantes e fundamentais para aquela sociedade, como eram os de *verdade* e *justiça*, por exemplo, era o que levava os sofistas a serem acusados por muitos como corruptores da moral e difusores de um veneno que podia atingir mortalmente o equilíbrio da *polis*. Sobretudo porque perspectivas como essas, aos sofistas serviam para desenvolver, ou dar sustentação, a outros raciocínios igualmente polêmicos.

Uma dessas reflexões também criticada nos sofistas era a tese, por todos eles compartilhada, segundo a qual nos seres humanos existe um limite na capacidade de apreensão e/ou compreensão do que há na existência. Em outras palavras, aos homens era impossível, por incapacidade, o conhecimento de verdades absolutas. E a prova que os sofistas apresentavam disso eram as próprias inúmeras teorias filosóficas sobre o princípio do universo.

Sendo a possibilidade de conhecimento do homem limitada, por consequência, só limitadamente – humanamente –, os homens podiam conhecer as coisas. Assim, tal qual a origem do universo, sobre a qual abundavam pensamentos e teorias, mas nenhuma com uma clareza a todos incontestes, também acerca de tudo o mais no mundo o que existia não eram

---

<sup>690</sup> PLATÓN, *República*, 338 c – 344 c.

<sup>691</sup> ANTIFONTE, Fragmento 44, I ( 1-33 Hunt).

senão opiniões; guerra e combate de palavras<sup>692</sup>.

E esse será o princípio que haverá de orientar todo o ensinamento da retórica, destacadamente em Górgias. Para o sofista, tal qual acerca da natureza, também sobre tudo o mais, o que existe não são senão opiniões, as quais podem parecer mais – ou menos – verossímeis para os ouvintes, segundo o poder persuasivo da palavra que as busca representar. O poder da palavra, proclama Górgias, “*permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad... Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia...*”<sup>693</sup>.

Os sofistas, na verdade, foram os que no mundo grego primeiro se ocuparam de uma investigação teórica e aplicação prática acerca do poder da palavra. E desse saber fizeram seu ofício. Com a retórica que ensinava, por exemplo, o que Górgias propunha era mostrar a possibilidade de como se poderia refutar um discurso dogmático que afirmasse possíveis verdades absolutas. Para os sofistas, sobretudo na retórica de Górgias, nenhuma palavra, nenhum discurso é capaz de revelar as coisas como realmente são. As palavras não são as coisas. São tão somente tentativas de representar o que cada um, a seu modo, percebe das coisas.

Existe todo um fabuloso e elucidativo estudo acerca da arte ensinada pelos sofistas, que se tem mostrado cada vez mais revelador nas letras de brilhantes helenistas modernos e contemporâneos. Não seria o caso aqui de elencá-los, tampouco explorar o conteúdo das razões dos próprios sofistas. Um trabalho dessa envergadura, sobretudo dadas a sua importância e a

---

<sup>692</sup> Resulta ilustrativamente curioso o fato do diálogo *Górgias*, um dos mais importantes textos de Platão, em que são apresentadas suas reiteradas críticas aos sofistas, iniciar justamente com as palavras *guerra e combate* (447 a).

<sup>693</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 452 d - 453 a.

profundidade com que o tema vem sendo investigado por brilhantes autores, como A. Alegre, G. B. Kerferd, J. Romilly, entre outros, como os citados no presente trabalho<sup>694</sup>, escapa ao alcance a que esta investigação se propõe.

Entretanto, e apenas para destacar mais uma vez a específica questão que mais de perto interessa a este trabalho, e que é a justificativa da presença dos sofistas nele – qual seja, a palavra e suas manifestações na Grécia antiga – concluo este capítulo reiterando que a tarefa que entendiam os sofistas, como educadores, não foi apontar o que era a *verdade*, já que isso, eles entendiam estar acima da capacidade humana; mas ensinar como uns poderiam apresentar as argumentações mais verossímeis, embora nenhum tivesse opinião falsa<sup>695</sup>.

E isso eles faziam com o ensinamento da retórica, a arte da palavra persuasiva. Cito, por fim, uma passagem na qual Sexto Empírico expõe uma visão acerca da palavra de Górgias sobre a verdade: “*Gorgias de Leontini fue también del grupo de los que negaron la existencia de un criterio de verdad, pero por distintas razones de las de Protágoras y sus discípulos. En su escrito Sobre el no ser o sobre la naturaleza expone tres tesis implicadas entre si: primero: nada existe; segundo, si algo existe, no se puede conocer por los hombres; tercero: si se puede conocer, no se puede comunicar ni explicar a los demás*”<sup>696</sup>.

No ensinamento da retórica de Górgias, a palavra era tão somente um meio de expressão; ou seja, a palavra não é o real existente, mas o meio pelo qual procuramos nos expressar, isto é, apenas uma representação. Assim, o que comunicamos não é o que existe, mas a palavra, que é

---

<sup>694</sup> Um minucioso trabalho sobre os sofistas e Platão pode ser encontrado em CALVO (1986). Também sobre os sofistas, GUTHRIE (1988) dedica todo um volume de sua coleção sobre a história da filosofia grega.

<sup>695</sup> Uma detida análise acerca da importância pedagógica e filosófica dos sofistas, com uma interpretação adequada dos fragmentos conservados de cada um deles, pode ser encontrada em KERFER (1981).

<sup>696</sup> SEXTO EMP., DK 82 B 3, *Adv. Mathem.* VII, 65.

diferente do existente. Dito de outra forma, a palavra não representa o real, mas tão somente busca significá-lo. Do mesmo modo que as coisas da natureza, é impossível ao homem – em sua humanidade – conhecê-las em sua totalidade, por via de consequência, também à palavra é impossível representar a totalidade do que há.

Sobre esse modo de pensamento dos sofistas, que, entre *verdades absolutas* e *verdades verossímeis*, preferiam trabalhar com essas últimas, sentenciou Platão: “*Ellos vieron que lo probable era más estimable que la verdad*”<sup>697</sup>.

---

<sup>697</sup> PLATÓN, *Fedro*, 267a.

## **9. O *phármakon* socrático**

### **A lente do *logos***

De uma maneira geral cabe dizer que um valor ímpar do pensamento grego, desde seus primórdios até sua fase clássica, pode ser identificado no que caracterizou as ricas formas de interpretação da existência que aquele povo produziu. E, a partir dessas, as propostas de convivência e o papel reservado ao homem que emergia de suas interpretações do mundo.

Destaca-se ainda o fato de que, como aqui foi visto, a mais recuada tentativa de uma “sistematização” de uma herança ou conjunto dessas interpretações ocorre com as produções de Homero e, depois, Hesíodo, após o advento da escrita. Foram esses dois que primeiro procuraram acomodar, nos recém-desenvolvidos desenhos gráficos gregos que buscavam reproduzir sons – as letras alfabéticas –, toda uma tradição armazenada na memória daquele povo, e que até então era repassada pela oralidade.

Mas o surgimento da palavra escrita, como aqui já foi amplamente examinado, não representa apenas a transformação de uma tradição oral na transmissão do saber. Na verdade, ocorre no meio de todo um encadeamento de mudanças – das quais o desenvolvimento da escrita foi ora causa, ora consequência – mudanças que interfeririam até mesmo na estrutura cultural e no modelo mental daquele povo, como aqui busquei discorrer.

Informações e saberes existentes nos diversos cantos da Hélade, antes preservados pelas memórias humanas, foram, quando possível, paulatinamente acomodados nos novos conjuntos de símbolos visíveis: as palavras escritas. Nessa realidade, a necessidade de expressar percepções e

sentidos nos agrupamentos de desenhos gráficos – os textos – deu vez a enormes transformações comunicativas na própria língua. Isso se verificou, por exemplo, com a necessidade de criar palavras, substantivos e, sobretudo, conceitos.

A utilização da escrita gerou uma tão grande quanto silenciosa revolução no modelo mental daquele povo<sup>698</sup>.

Sobre esse aspecto da história grega, observa Trindade dos Santos: *“O recurso à escrita com uma intenção preservadora da mensagem cultural deixa-se gradualmente permear por uma finalidade mnemónica, ainda sobretudo passiva, para dar lugar depois a uma utilização simultaneamente pedagógica e exortativa”*. O autor ainda destaca, com o desenvolvimento da palavra escrita, as *“enormes transformações linguísticas que acompanham a emergência de uma língua apta a exprimir raciocínios e argumentos”*. E, neste sentido, conclui: *“A língua cria novas palavras”*<sup>699</sup>.

É importante destacar mais uma vez que a palavra escrita era inicialmente domínio de poucos; e mesmo no período mais produtivo da Grécia clássica, quando Platão escreveu seus *Diálogos*, a palavra escrita ainda era de conhecimento de uma minoria. Mas seu surgimento alguns séculos antes dele, com as possibilidades comunicativas que aportara a quem dela soubera fazer uso, já dera início, desde então, à construção de um grande universo vocabular.

Acompanhando tudo isso, veio também o surgimento de novas palavras. Informações, conceitos e finalmente teorias eram criados – já que atendiam a um objetivo prático – levando em consideração a compactação física dos sentidos nos desenhos, uma vez que eles iriam ser gravados em artefato de pedra ou barro, para serem guardados e transportados.

---

<sup>698</sup> Acerca do desenvolvimento da escritura, ver **GELB** (1991). Sobre as consequências do surgimento da escrita na organização da sociedade, ver **GOODY** (1990).

<sup>699</sup> **SANTOS** (1992) 300.



Tudo isso fez abrir um novo horizonte de possibilidades no modelo reflexivo grego, que não deixou de ser, de início – e para muitos –, estranho. Afinal, como vai assinalar Hans Blumenberg, o pensamento teórico pode chegar a um nível de abstração que o leva a parecer tão distante quanto as estrelas. “*La teoría es algo que no se ve... A alguien no iniciado en su intencionalidad, que ni siquiera sea capaz de suponer por su modalidad que pertenece a la ‘teoría’, tienen que resultarle enigmáticas y pueden parecerle chocantes y hasta ridículas*”<sup>700</sup>.

Assim, se, como ressaltai no início do presente capítulo, um dos aspectos que singularizaram o povo grego desde seus primórdios foi sua permanente busca de compreensão do mundo, da vida e do homem, bem como a produção de suas ricas formas de interpretação da existência, as possibilidades que foram abertas nessas perspectivas com o desenvolvimento da palavra escrita e suas inúmeras consequências, como as acima citadas, que muito contribuiriam para o surgimento de novas formas de expressão.

Desde o momento em que a reflexão grega, com os denominados sábios, começa a se afastar das referências do pensamento da tradição, contrapondo deuses e *physis* – ou seja, desde quando o homem grego passa a entender a natureza e suas formas não mais como manifestação do que a tradição identificava como divino –, uma nova ordem reflexiva com suas consequências não só intelectuais, mas também práticas, passa a surgir no mundo grego.

A partir de então, o colorido de manifestações das divindades através das quais o homem enxergava e compreendia o mundo – que constituía a *arkhé* da tradição –, vai sendo substituído pelas monocromáticas lentes da razão humana, expressada por meio de raciocínios e argumentações lógicas,

---

<sup>700</sup> BLUMENBERG (2009) 15.

que começam a emergir e multiplicar-se nos vários cantos da Hélade. Era o nascimento da filosofia. Especificamente o que ficou conhecido como filosofia pré-socrática. Para muitos, o surgimento da ciência; nas palavras de Conford, *a descoberta da natureza*.

A descoberta da natureza, aliás, é, segundo Cornford, *uma das maiores realizações da mente humana*. Diz o autor: “A partir daí, a ciência natural incorporou a seus domínios tudo o que estava ‘suspenso’ no céu ou ‘debaixo da terra’. O trovão e o raio, afirmava Anaximandro, eram causados pela força do vento. Enclausurado em uma nuvem espessa, o vento explode e, em seguida, o romper da nuvem produz o barulho do trovão, e a brecha dá a impressão do brilhar do raio contra a escuridão da nuvem. Essa é uma típica ‘explicação’ científica”<sup>701</sup>.

A tradição reflexiva grega ou, dito de outra forma, seu interesse pelo saber, já foi aqui destacada como uma das características definidoras do povo grego. Neste sentido, os textos de Homero e Hesíodo, como os primeiros escritos do Ocidente, não deixam de serem também os primeiros registros de um tipo de saber – o saber da tradição. O *saber* é, aliás, como afirma Aristóteles, uma característica humana: “*Todos los hombres por la naturaleza desean saber*”<sup>702</sup>. E é precisamente a curiosidade pelo saber que vai definir o filósofo. Mas não qualquer saber.

Assim, o início do saber filosófico, que se registra com os milésios, terá ainda em muitos aspectos, como foco de suas preocupações e buscas, a procura de respostas a questões semelhantes às que a tradição já registrara nas palavras escritas em textos como a *Iliada* e a *Teogonia*.

Esse saber da tradição contemplado nos primeiro registros escritos da pedagogia grega aqui se pode resumidamente entender como uma busca de reproduzir, na linguagem do símbolo mítico, um tipo de entendimento

---

<sup>701</sup> CONFORD (2001) 16.

<sup>702</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 1, 980 a 21.

acerca da ordem do mundo, a *arkhé* universal. “A unidade primordial de onde provêm os seres da natureza, em sua rica diversidade, estava já presente nas cosmogonias míticas. Ela se afirma agora num monismo ao qual deseja oferecer antes uma base permanente e uma força imanente de geração de um ponto de partida para uma genealogia, a fim de superar as ambiguidades do mito”<sup>703</sup>.

Os Sábios da *physis*, aqueles que seriam considerados os primeiros filósofos, buscaram, portanto, por meio daquela emergente forma de modelo reflexivo – a racionalidade –, apresentar suas interpretações acerca da *arkhé* do mundo, a partir de outras referências. “A narração ritual e anônima que cantava obscuramente as famílias de deuses e de reis divinos comandando a ordenação do mundo cede francamente lugar a um tipo de explicação prosaica, ainda grandemente influenciada pelos mitos, mas orientada essencialmente por forças ou propriedades naturais e precisas, purificadas de todo um antropomorfismo, localizáveis em mistério no sensível, e idênticas, fora do alcance dos homens, ao que são no funcionamento das técnicas”<sup>704</sup>.

A partir do emergir do pensamento filosófico com os milésios, a existência passará a ser descrita por variadas possibilidades que a originalidade do recém-nascido *logos* humano fora capaz de produzir. Da busca da unidade primordial da *physis*, passando pela harmonia pitagórica – entre outras variadas miradas –, os primeiros filósofos seguirão por tantos caminhos quantos a lente da racionalidade científica, em aliança com a criatividade humana, poderia enxergar<sup>705</sup>.

E esses caminhos foram muito favorecidos pela produção das novas palavras que continuavam sendo construídas, na busca das definições

---

<sup>703</sup> CHÂTELET (1981) 24.

<sup>704</sup> *Ib.*, 25.

<sup>705</sup> A diversidade do pensamento grego pode ser conhecida em GOMPERZ (2000).

racionais e sentidos lógicos para percepções e contemplações sobre a vida e o mundo, outrora iluminadas pelo colorido das divindades, que o inspirado canto do aedo fazia o grego enxergar.

Não é o caso de investigar cada razão e argumento que os diversos pensadores da *physis* apresentaram por meio de suas palavras racionalizadas. Importa, sim, na perspectiva do caminho da palavra como portadora do princípio ativo da verdade primeira, da fonte primordial, do elemento fundante da natureza, enfim, da *arkhé* do mundo – preocupação principal dos primeiros filósofos – registrar que a trilha da palavra racional inaugurada por Tales atingiria seu ponto mais distante com o atomismo de Demócrito.

Afirmando que a base permanente de tudo o que há era composta simplesmente de átomos que se movimentam no vazio, o pensamento de Demócrito manifestou-se num conjunto de palavras de cunho profundamente materialista. Segundo Demócrito, tudo o que há na realidade não passa da resultante do acaso, tendo se produzido a partir das uniões e desuniões de átomos que se movem constantemente no vazio. Não há, portanto, nada além disso; nenhum ser – ou potência – que induza a alguma ou a qualquer ordem. Só os átomos movimentando-se no vazio. Isso apenas, e nada mais.

Na verdade, em Demócrito culmina toda a reflexão sobre a *physis* desenvolvida pelos pré-socráticos, que procuraram identificar no sensível, a *arkhé* das coisas. É afinal Demócrito quem vai apresentar uma explicação mais clara e simples para a origem de todas as coisas, dentro do que buscavam aqueles primeiros pensadores. “*Principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son opiniones. Las cualidades son por convención, pero por naturaleza solo hay átomos y vacío*”<sup>706</sup>.

---

<sup>706</sup> (DK 68 1) D. L. IX, 44 – 45.

Para Demócrito, portanto, os átomos são os elementos indivisíveis, infinitos quanto ao seu número e forma, e fundantes de tudo o que há. Referindo-se ao pensamento de Demócrito, comenta Aristóteles: “*Ellos dicen que las diferencias [de los átomos] son causa de las otras [cosas]. Afirman, en efecto, que esas diferencias son tres: figura, orden y posición... A difere de N por la figura, AN de NA por orden y Z de N por la posición*”<sup>707</sup>. Assim, todas as qualidades e diferenças entre as coisas eram resultado das diferenças dos agrupamentos entre os átomos que se moviam no vazio.

Demócrito foi contemporâneo de Sócrates e de seu mais conhecido discípulo, Platão; e é este que vai registrar o pensamento de seu mestre. Por meio de uma perspectiva totalmente distinta das que até então se apresentavam com a lente da racionalidade, a reflexão filosófica que sugirá contemporânea à de Demócrito há de tomar outro caminho. E isso se dará com Sócrates.

Será nas ruas de Atenas, nos mercados ou na casa dos amigos, que Sócrates apresentará sua palavra<sup>708</sup>. Esta se revelará inicialmente como um antídoto à expansão da contaminação materialista na busca da substância primeira da natureza, que tomara corpo na reflexão racional, e que mesmo assim não consegue encontrar um consenso sobre a substância primeira da *physis*.

O ponto a que chegara a reflexão sobre a *physis* com Demócrito, entretanto, como bem observa Cornford, “*não chegou à conclusão de que o mundo espiritual fora erroneamente concebido, mas à de que tal mundo não existia: nada era real além do corpo tangível composto por átomos*”<sup>709</sup>. E, nesse sentido, a então mais recente reflexão sobre a consistência da

---

<sup>707</sup> (DK 67 a 6) ARIST. *Met.* I 4, 985 b.

<sup>708</sup> Sobre Sócrates, sua vida e pensamento, importantes são, entre tantos, os trabalhos de FESTUGIÈRE (2006), MONDOLFO (1988) e TOVAR (1986).

<sup>709</sup> CONFORD (2001) 26.

substância primeira chegara a um tipo de racionalismo que uns chamariam de materialismo, outros de ateísmo. Mas, independentemente do conceito que já se lhe atribuía, aquele caminho reflexivo não encontrava concordâncias acerca do objeto do saber ao qual se dedicara.

Esta incapacidade, portanto, de o homem dominar verdadeiramente o saber, já fora, além dos sofistas, manifestada também por outros pré-socráticos, como Heráclito, (DK 22 B 35), ou Xenófanos, (DK 21 B 18). E assim também haveria de se revelar no pensamento de Sócrates<sup>710</sup>. Este, que embora tenha sido considerado pelo oráculo de Delfos o mais sábio dos homens, fazia questão de repetir pela rua que nada sabia.

Dirigindo sua palavra a outras questões, Sócrates vai apresentar um novo olhar, por meio das lentes da racionalidade<sup>711</sup>. Com relação aos sábios da *physis*, Sócrates insurge-se com uma fina ironia: Diz Jenofonte em passagem muito clara sobre o ambiente onde emerge a palavra do grande exemplo de filósofo: “*Sócrates siempre estaba en público... Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío o ilícito. Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la naturaleza del universo... Se sorprendía de que no vieran con claridad que los hombres no pueden solucionar tales enigmas, ya que incluso quienes más orgullosos están de su discurso sobre estos temas no tienen entre sí las mismas opiniones, sino que se comportan entre ellos como los locos... unos creen que el ser es uno solo, otros que es infinito en número, unos piensan que todo se mueve, otros que nada se mueve nunca, unos que todo nace y perece, otros que nada nace ni va a perecer*”<sup>712</sup>.

Assim, diagnosticando a impossibilidade de um homem dominar o saber, uma vez que do próprio saber o homem é apenas parte, Sócrates

---

<sup>710</sup> Valioso estudo sobre a concepção do homem nos pré-socráticos está em **MONDOLFO** (1979).

<sup>711</sup> Sobre importante aspecto da palavra no diálogo socrático, ver **SMITH** (2003).

<sup>712</sup> **JENOFONTE**, *Recuedos de Sócrates*, I, 1 10-14.

prescreve seu *phármakon* para os homens: o amor à sabedoria buscando estar sempre próximo a ela, já que o saber sobre o todo só aos deuses é concedido<sup>713</sup>. E aos que desejassem se iniciar por esse caminho/tratamento, Sócrates procedia a sua *logotheraphia* com a insígnia délfica: “*Gnothi Seauton!*” (Conhece-te a ti mesmo).

Mas o *logos phármakon* de Sócrates não emerge apenas insurgindo-se ante o ceticismo a que chegara a sequência de reflexões dos pensadores da *physis*, que em sua busca da *arkhé* do mundo, por meio de uma radicalização na racionalização de suas interpretações, já os conduzira ao terreno do materialismo, como visto em Demócrito. A manifestação da racionalidade abstrata já atingira a própria cidade, por meio de um estilo de uso da palavra manifestada por outro segmento de personagens: os há pouco comentados sofistas<sup>714</sup>. Estes, como visto, desenvolveram fórmulas (antídotos e venenos) verbais, que, segundo muitos de seus contemporâneos, ameaçavam a possibilidade de uma convivência saudável entre os cidadãos na *polis*. E seria também diante desse diagnóstico que Sócrates apresentaria sua palavra<sup>715</sup>.

### ***A logoterapia***

O caminho do abandono da linguagem dos mitos nas reflexões sobre as questões da existência deu-se, pode-se dizer, ao ritmo em que uma nova

---

<sup>713</sup> Conforme escreve Jenofonte, Sócrates “*estaba convencido de que los dioses se preocupan de los seres humanos, pero no como la masa cree. Pues ésta piensa que los dioses saben unas cosas y otras no, mientras que Sócrates creía que los dioses lo saben todo, lo que se dice, lo que se hace, y lo que se debate en secreto...*” *Ib.*, I, 1 19.

<sup>714</sup> Um conjunto de estudos sobre o *logos* socrático a partir dos diálogos de Platão é encontrado em LLEDÓ (1984).

<sup>715</sup> Importante trabalho sobre o pensamento de Sócrates e o ambiente da *polis* encontra-se em ÁGUILA (2004). Ver também ALEGRE (1986).

forma de expressão começava a ser crescentemente explorada na Hélade: a linguagem dos conceitos. “*Los filósofos griegos, los creadores del lenguaje y de los conceptos de la filosofía occidental no entendieron la filosofía como una reflexión abstracta, alejada de las preocupaciones de la experiencia y de la vida cotidiana de la sociedad a la que pertenecieron y de la que fueran expresión fiel, sino que sus biografías revelan una singular atención por la realidad humana, como puede también adivinarse en su mitología y su arte sin igual*”<sup>716</sup>.

A criação de novas possibilidades de expressão de pensamento, sobretudo com a crescente substituição da linguagem simbólica dos mitos tão presente nos poetas, pela linguagem conceitual que emerge desde os primeiros filósofos, favoreceu em muito a capacidade e possibilidade de novas formas de expressão de sentidos, e de manifestação de percepções e sentimentos, a partir das miradas particulares de cada contemplador.

Mas a substituição da linguagem mítico-simbólica por uma linguagem de conteúdo mais racional, iniciada pelos primeiros pensadores da *physis*, não afetaria apenas a forma de contemplação da origem do mundo, ou o método utilizado na busca da *arkhé* universal. Na verdade, a própria maneira de pensar do homem, ou seja, seu próprio modelo mental passaria por uma profunda e inédita transformação quanto ao modo de perceber a existência.

Na *polis* ateniense, a crescente participação do ceticismo racional na busca da *arkhé*, em substituição às referências simbólicas da linguagem dos mitos, chegara a um ponto em que não só a linguagem, mas as próprias referências que os mitos tentavam representar na busca de uma vida harmônica na comunidade, pareciam sem sentido diante do jogo retórico das abstrações conceituais manejado pelos sofistas.

---

<sup>716</sup> GARCÍA CASTILLO (2006b) 07.



A crescente perda das referências da tradição com a ampliação da reflexão racional, e a mudança dos conteúdos simbólicos pelas abstrações conceituais, com suas ricas possibilidades de manejo retórico na comunicação lógico-racional, já não atingiam mais apenas as reflexões sobre o elemento fundante do mundo, a *arkhé* da existência, tema ao qual se dedicavam os pensadores da *physis*. As possibilidades da racionalidade chegaram também às reflexões sobre a ordem da convivência, do cotidiano do cidadão na *polis*. E, com isso, decerto, chegaram ainda ao conteúdo e destinatário da educação para a convivência e para uma vida exitosa naquele modelo de Estado.

Nisso consistia um dos fundamentos que alicerçavam os princípios da pedagogia sofista, observada em Protágoras. Dessa forma, se no modelo anterior, da *areté* homérica, havia distinções entre os princípios dos ensinamentos que se transmitiam aos aristocratas e os que eram repassados aos povos dos *demos*, ou aos camponeses – como por exemplo, nas diferenças entre o modelo homérico e o hesiódico –, na *areté* política dos sofistas essa distinção já não fazia sentido. “A sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para a qual a *areté* só era acessível aos que tinham sangue divino. O que não era difícil de alcançar, para o pensamento racional que ia prevalecendo. Só parecia haver um caminho para a consecução deste objetivo: a formação consciente do espírito, em cuja força ilimitada os novos tempos estavam inclinados a acreditar”<sup>717</sup>.

Como se depreende do *Grande Logos*, de Protágoras,<sup>718</sup> a natureza humana pode ser educada por meio da doutrinação e do exercício, e isso se daria independentemente de sua origem de sangue ou aristocrática. Tal qual

---

<sup>717</sup> JAEGER (2003) 337.

<sup>718</sup> Esse entendimento está claramente presente no fragmento o *Grande Logos*, de PROTÁGORAS, B 3.

a terra, que mesmo não sendo muito boa, mas se trabalhada com cuidado e tenacidade, pode até dar melhores frutos que uma terra boa à qual não se dá atenção. Educar o homem seria apenas uma especificidade da *relação entre natureza e arte*. O importante seria, portanto, começar cedo, quando a natureza humana é mais limpa e o que se ensina pode ser registrado na alma. Nesse sentido, são dignas de observação as belas linhas que, em sua *Paideia*, Jaeger observa o sentido de natureza e educação – *physis* e *areté* - na pedagogia dos sofistas.

Trata-se, portanto, de um profícuo momento em que a racionalidade chega à educação, com a ascensão de uma *areté* política, em substituição a um antigo e tradicional modelo de educação, baseado na *ética aristocrática do sangue*. “*Em lugar do sangue divino aparece o conceito geral da natureza humana com todos os acidentes e ambiguidades individuais, mas também com toda a amplitude superior da sua envergadura... Transpôs-se da totalidade do universo para a individualidade humana o conceito de physis, que recebeu, assim, um matiz peculiar. O Homem está submetido a certas regras que a natureza prescreve e cujo conhecimento é necessário para viver corretamente com boa saúde e para sair da enfermidade. Cedo se passa do conceito médico da physis humana, como organismo físico dotado de determinadas qualidades, ao conceito mais amplo da natureza humana, tal qual o encontramos nas teorias pedagógicas dos sofistas*”<sup>719</sup>.

A *areté* política dos sofistas era, de certa forma, uma manifestação da educação, das mudanças ocorridas naquela sociedade. O modelo educacional dos sofistas buscava atender a uma demanda de saber acerca do que importava ou era valorado naquela nova forma de Estado. Eram novas palavras para o de sempre: “*A racionalização da educação política não passa de um caso particular da racionalização da vida inteira, que mais do*

---

<sup>719</sup> JAEGER (2003) 357.

*que nunca se baseia na ação e no êxito*" <sup>720</sup>.

Assim, se na *polis* democrática ateniense, as normas que haveriam de reger os destinos da cidade-Estado, bem como os líderes que haveriam de conduzi-la, emergiam dos intensos combates, não mais com lanças, arco e flecha ou quaisquer armas tradicionais, mas por meio de palavras e raciocínios extraídos das disputas verbais na ágora, a habilidade no uso das palavras passou a ser valorizada como uma das mais importantes armas de combate naquela sociedade.

Na *polis* democrática ateniense, portanto, a palavra era o *phármakon* de onde se extraía a prescrição para os males da sociedade, bem como a mais importante arma de combate utilizada pelos cidadãos nas disputas e discussões sobre a aplicação do apropriado antídoto legal. Acerca dessa potência da palavra, anota Górgias: "*Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica... no obstante, Sócrates, es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza a golpear, herir o matar a los amigos*"<sup>721</sup>.

Sob esse ponto de vista, com um proveito prático da racionalidade e o entendimento de que todo argumento é refutável, já que a verdade, o real, é inacessível aos homens, os sofistas ensinavam habilidosos jogos de palavras e argumentos retóricos, capazes de persuadir o ouvinte às opiniões – *dóxa*, de quem os soubesse exercitar. Com habilidade no manejo das

---

<sup>720</sup> *Ib.*, 341.

<sup>721</sup> **PLATÓN**, *Gorgias*, 456 b.

palavras, os sofistas ensinavam, a quem se lhes dispusesse a pagar, procedimentos e técnicas retóricas para serem utilizadas, até mesmo nas assembleias, onde as leis eram definidas pelas palavras dos cidadãos.

Na democrática *polis* grega, onde o *phármakon* para as questões da cidade era produzido pelas palavras que se confrontavam na ágora, os sofistas ensinavam aos cidadãos como, por meio de jogos de raciocínio, poder-se-ia transformar interesses individuais em vontades gerais, visões pessoais em verdades legais. Enfim, sem a necessidade de vinculação a nenhum tipo de *arkhé*, os sofistas ensinavam como na democrática *polis* grega era possível, por meio da palavra, converter-se *dóxa* em *nomos*.

Na retórica dos sofistas, portanto, a palavra há de encontrar sua mais clara revelação como valor *phármakon*. É que um *phármakon*, como já visto, pode funcionar como antídoto ou veneno. A depender da intensidade da dose aplicada ou do conhecimento que tenha seu manipulador sobre a enfermidade à qual sua fórmula se dirige, um mesmo *phármakon* pode ser utilizado, ou servir, para provocar diferentes reações ou atingir antagônicas finalidades. E era a possibilidade desse poder, a ser exercido sobre o ouvinte; essa capacidade que tem a palavra, de ser um *phármakon* para questões, inquietações e outros mais sintomas próprios do homem; que os sofistas, com sua *logoterapia*, buscaram revelar.

### **A escuta da palavra**

Entre os filósofos, o sentido da palavra como *phármakon* é encontrado pela primeira vez no fragmento *Las purificaciones*, do pré-socrático Empédocles: “*Me siguen a miles preguntándome donde está el camino que lleva al beneficio, los unos buscando vaticinios, los otros, atravesados desde hace tiempo por atroces dolores, buscando escuchar la*

*palabra que cura toda enfermedad*<sup>722</sup>.

Esse é um sentido da escuta da palavra que purifica a alma por meio do saber – ou da busca, do acercar-se ao saber – em que se procura escutar a música do mundo, o supremo canto da *arkhé*, a fonte originária da *physis*, o *logos*, e que vem caracterizar um modelo de reflexão que culminará com Sócrates, mas que estivera presente também em outros pensadores pré-socráticos<sup>723</sup>. “Desde la invención de su nombre la filosofía es entendida como contemplación, saber que se aprende por los ojos del alma... Junto a esa tradición que concibe la filosofía como mirada se desarrolla también entre los griegos otra, no menos importante, pero eclipsada por el fulgor de la primera. Es la concepción de la filosofía como saber aprendido por el oído, como escucha de la palabra”<sup>724</sup>.

Destaca assim García Castillo, que a busca do saber, da percepção da *arkhé*, por meio da oralidade que desde a tradição era praticada, encontra-se presente logo no início do pensamento filosófico, já com a escola pitagórica. “Podemos, pues, decir que los primeros términos del saber que Pitágoras denominó “filosofía” son “máthesis”, conocimiento matemático de los números y las figuras y “ákouma”, lo que se aprende por las palabras y la música... Esta filosofía, aprendida por la palabra es como una religión sin libros sagrados, que se escucha en silencio y se guarda en la memoria, para ser recordada”<sup>725</sup>.

Neste mesmo sentido – da importância da escuta na reflexão filosófica – Platão, em sua *República*, na única passagem em que menciona os pitagóricos, assinala: “Assim como os olhos foram moldados para a astronomia, os ouvidos foram formados para o movimiento harmônico e as

---

<sup>722</sup> **EMPÉDOCLES**, DK 31 B 112.

<sup>723</sup> Importante trabalho sobre a formação do pensamento de Empédocles, ver **KINGSLEY** (2008).

<sup>724</sup> **GARCÍA CASTILLO** (1995) 266.

<sup>725</sup> *Ib.*, 267.

*próprias ciências são irmãs uma da outra, tal como afirmam os Pitagóricos e nós, ó Gláucon, concordamos*”<sup>726</sup>. Também Heráclito deixa registros do valor e importância da palavra e da escuta como fonte suprema do saber: “*El comprender es la suprema perfección y la verdadera sabiduría consiste en hablar y obrar, según la naturaleza, habiendo escuchado su voz*”<sup>727</sup>.

O pensador de Éfeso já assinala também o aspecto *phármakon* da palavra, no sentido de que sua utilização tanto pode ser feita de modo a causar benefício, como também provocar males. “*Los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que tienen una alma bárbara*”<sup>728</sup>.

No modelo democrático da *polis* ateniense, portanto, a palavra atingira sua independência de qualquer referência simbólica e, de *phármakon* aplicado pelo soberano, passava a ser *phármakon* de soberania. Górgias, sofista que Platão escolheu para nomear um de seus diálogos e que, como já visto, dedicou-se a ensinar as artes da persuasão pela palavra na *polis* ateniense, em seu texto intitulado *Elogio a Helena* deu o testemunho do poder *phármakon* da palavra: “*La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequenísimo y completamente invisible lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión*”<sup>729</sup>.

Acerca de esse poder *phármakon* da palavra – como antídoto ou veneno – sobre os humores humanos, o texto de Górgias é rico em referências. “*La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras*

---

<sup>726</sup> PLATÃO, *República*, VII 530 d.

<sup>727</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 112.

<sup>728</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 107.

<sup>729</sup> GORGÍAS, *Encomio de Helena*, 8.

*producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna”*<sup>730</sup>.

Na trilha da prevalência de um modelo de sociedade na *polis* ateniense, na qual as atitudes dos homens nas escolhas e decisões sobre os rumos da cidade estavam cada vez mais alheias a uma referência ou inspiração divina; em que cada vez mais se tornava sem importância o saber da tradição, o inspirado canto pedagógico dos poetas; enfim, num modelo de convivência em que as verdades se extraem da disputa de argumentos entre cidadãos nas assembleias, o homem, como disse o sofista Protágoras, passava a ser *a medida de todas as coisas*.

É nesse ambiente de inseguranças, de opiniões, de ausência de referências, no qual a *polis* passava a se conduzir; nesse ambiente em que as decisões sobre os rumos da cidade eram extraídas da retórica que emocionava as multidões e ameaçava deixar a cidade à deriva, ao sabor da palavra mais persuasiva, que Sócrates vai apresentar seu *phármakon* para a *nave* do Estado e seus navegadores<sup>731</sup>.

Na *República*, Platão apresenta na palavra de Sócrates, o modelo ideal de cidade por meio da metáfora da nave do Estado, bem como quem deveria ser, e que qualidades deveria ter, o navegador que a conduziria. “*La comparación es un poco extraña, pues, como suele suceder con las analogías y los mitos que cuenta Sócrates, resulta confusa y llena de ambigüedades, pero un detenido examen de todos sus elementos permite entender en profundidad lo que Platón pretende decir: que las ciudades, como las naves, no pueden estar gobernadas por un patrón ciego, sordo y falta de conocimientos técnicos imprescindibles para conducir al puerto*

---

<sup>730</sup> *Ib.*,14.

<sup>731</sup> O tema da *escuta da palavra*, na filosofia, tem sido abordado por diversos e eminentes autores. Acerca de aspectos da perspectiva de reflexão que trago ao presente trabalho, ver ainda GARCÍA CASTILLO (1995).

*seguro a los ciudadanos que navegan confiados en la pericia de su piloto*”<sup>732</sup>.

A ideia contida na metáfora ia ao encontro da abstração que conduzia a *polis*, que eram as leis extraídas das mais eloquentes e convincentes palavras pronunciadas na assembleia, independente do conhecimento verdadeiro sobre o tema por parte dos que se manifestavam com seus persuasivos discursos.

Ao mesmo tempo, acerca de quem deveria ser o condutor da *nave* do Estado, Platão apresenta, na palavra de Sócrates, a original e surpreendente ideia do filósofo governante: “*Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes... não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano*”<sup>733</sup>. Só nessa perspectiva, assinalava o *phármakon* do filósofo, a cidade poderia ser justa<sup>734</sup>. E o sentimento de justiça era uma virtude a que só dentro de si mesmos os homens poderiam inicialmente acessar<sup>735</sup>.

Tornar-se filósofo era antes de tudo fazer a viagem interior, rumo ao autoconhecimento<sup>736</sup>. Assim, aos que o procuravam em busca de respostas, Sócrates manifestava sua *logoterapia*, provocando o cidadão a pensar por si, com perguntas, como anota Jenofonte, do tipo “*qué es ímpio, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es locura, qué es valor, qué es cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de*

---

<sup>732</sup> GARCIA CASTILLO (2012) 299.

<sup>733</sup> PLATÃO *República*, V, 473 d.

<sup>734</sup> “*La medicina, pues, tiene un papel absolutamente central en la recomendación platónica de que existe una verdad objetiva en los terrenos político y moral, que existen expertos en esos terrenos y que el profano corriente, o idiota, debería seguir los consejos de tales expertos y someterse a sus tratamientos, por muy dolorosos que puedan ser*”. LLOYD (2000) 113.

<sup>735</sup> Acerca do tema da cidadania em Sócrates, consultar SOLANA (2008).

<sup>736</sup> Sobre o pensamento socrático e o autoconhecimento, ver BURNET e TAYLOR (1990).



*Estado, qué es gobierno de hombres y qué es un gobernante...*<sup>737</sup>.

Com sua palavra *phármakon* no caminho de fazer o indivíduo conhecer-se a si mesmo, Sócrates ia provocando uma verdadeira catarse naqueles que com ele buscavam conhecimento. Mas as palavras de Sócrates não eram de ensinamento de preferências, partidarismos, julgamentos, dogmas ou saberes de qualquer natureza. Na verdade, os saberes, as respostas procuradas, eram os indivíduos mesmos, que com suas próprias palavras produziam, estimulados pelas perguntas e questionamentos do filósofo. Perguntas que muitas vezes eram respondidas por meio da descrição de cenas ou com a elaboração de histórias, ou mesmo no silêncio de uma recordação ou reflexão interior.

E isso se dava porque muitas das indagações socráticas suscitavam ao ouvinte respostas impronunciáveis, isto é, que não tinham correspondência conceitual no universo da comunicação racional. Muitos sentidos e percepções, antes simbolicamente representados, não encontravam tradução numa representação sonora no *logos* comunicativo, isto é, não havia uma palavra/conceito que os significasse<sup>738</sup>.

A *logoterapia* socrática resultava numa espécie de novo nascimento que ocorria na existência do indivíduo, e que era pelo próprio pensamento do indivíduo produzido. A indagação socrática tinha em sua palavra *phármakon* apenas um estímulo a um percurso rumo ao seu universo interior.

A sensação percebida pelo indivíduo que passava a de fato conhecer-se a si próprio era exatamente a de um renascimento. Mas como conceituar esse processo, como definir esse (re)nascimento, se nem sequer lembramos como nascemos?

Sócrates relatava simples e simbolicamente sua forma de estímulo ao

---

<sup>737</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1 16-17.

<sup>738</sup> Precioso artigo sobre aspectos da linguagem socrática pode ser visto em MARIETA (1997).

autoconhecimento como um trabalho de parto. Ao filósofo, caberia apenas apoiar a parturiente, estimulá-la com sua palavra *phármakon*; mas o esforço, a força, as eventuais dores, e a alegria do nascimento, só o próprio homem, no íntimo de sua busca individual, seria capaz de contemplar.

Era de fato um processo catártico, de limpeza, de purificação, de extração dos excessos, tal qual um escultor que retira partes da rocha até dela fazer nascer a escultura, que, embora encoberta, sempre estivera lá. A esse estímulo por meio da palavra, a essa *logoterapia*, a esse tipo de diálogo, Sócrates chamava simplesmente *maiêutica*.

Sobre as definições, características e consequências do pensamento socrático, há incontáveis agrupamentos de palavras nas mais variadas formas de publicações: revistas, livros, coleções, periódicos, teses, tratados e tantos mais, onde se pode escolher ou identificar as diversificadas formas de abordagem, tamanhas são as perspectivas de análise já produzidas sobre *um homem a quem o mundo reconheceu o grande filósofo*.

Com o foco no que mais objetivamente interessa ao presente trabalho de investigação – o percurso da palavra *phármakon* na formação do homem grego – destaco o sentido do que, entendo, significou a palavra de Sócrates como marco entre dois universos de reflexão.

O conteúdo da palavra de Sócrates foi tamanho, a ponto de se unificar conceitualmente a rica e enorme diversidade de pensamento que o antecede com o rótulo de *pré-socrático*. De fato, a mudança de percurso provocada por Sócrates no caminho da palavra racional foi radical. Sócrates rejeita a especulação sobre a *physis* em sua trilha materialista e inconciliável, bem como a oportuna, abstrata e utilitarista retórica dos sofistas, para centrar sua palavra *phármakon* no homem e seu mundo interior.

Ele apresenta o inefável do homem, onde pode residir seu tormento ou sua paz: a alma humana. Não a alma como a percebiam os antigos

gregos, como a *psique* no sentido de um espectro etéreo e insubstancial, que com a morte do homem iria para o escuro Hades. Mas a alma como a verdadeira face do ser, acessível pela palavra, mas impossível de ser racionalmente descrita.

## **Palavra final**

### *Arqueoterapia*

Começo por dizer, a propósito do título com que nomeio esta última parte da presente investigação, que *Palavra final* não significa a *última palavra*. Na verdade, quer dizer tão somente a palavra mais recente, a minha palavra mais recente, sobre o tema que aqui investiguei, e partir de onde outras tantas palavras poderão surgir nessa mesma ou em outras possíveis análises acerca do tema. Concluo, portanto, o presente trabalho compartilhando um entendimento que me parece claro acerca do que representou a palavra de Sócrates, enquanto *phármakon*, naquele ambiente de soberania da palavra. E é nessa perspectiva que defino a *arqueoterapia* socrática.

Dentro do marco geográfico e temporal sobre o qual me debrucei, procurei apresentar uma reflexão sobre o poder da palavra como fonte de *saberes e verdades*, como *phármakon* para o homem, para as sociedades, e, destacadamente, o que ela significou nos caminhos da formação de um modelo de pensamento do qual emergiu a Civilização Ocidental.

Em todo o trajeto do presente trabalho, palavras como *harmonia*, *natureza*, *equilíbrio* estiveram presentes nas variadas leituras e interpretações da existência – como procurei apresentar – feitas pelos povos da Hélade. Estas, muitas vezes, vinham acompanhadas de outras tantas, como *universo*, *cosmos*, *arkhé...*, sempre na tentativa de representar um fundamento que os gregos buscavam dar ou se referir às formas de existir que perseguiam.

Nos ricos e variados instantes da formação do povo e pensamento gregos, elas – as palavras – representaram sentidos nas distintas leituras da existência procedidas pelos helenos no decorrer de sua história. Da

sabedoria do monarca micênico à mensagem do *aedo* inspirada pelas musas, da intervenção dos Homens de Estado no *cosmos* da *polis* à busca da substância primeira que fomentou as investigações dos Sábios da *physis*, a imaginação grega não parou de navegar pelos mares da existência, até às mais distantes estrelas, em busca da *arkhé do universo*.

Nessa perseguição, a emergência da reflexão socrática representa um marco não só na evolução dos modelos de pensamento gregos, como também na mudança de foco. Utilizando a lente da razão – do *logos* –, as palavras de Sócrates dirigirão a reflexão que busca a felicidade humana e a harmonia com a existência, referidas acima, não mais para o mundo da *physis*, isto é, para o *cosmos* exterior ao ser humano; mas para o mundo interior dessa espécie, para a infinitude da alma humana.

Sabe-se que Sócrates nada escreveu, e as fontes mais fundamentais acerca de sua vida e pensamento nos chegaram destacadamente pelos textos de quatro pessoas: Aristófanes, Jenofonte, Platão e Aristóteles. Desses, Aristóteles foi o único que não conheceu Sócrates, os demais com ele conviveram na mesma Atenas. Mas o curioso é que, mesmo conhecendo Sócrates pessoalmente, cada um de seus contemporâneos que sobre ele escreveram descreve-o a partir de características e perspectivas distintas.

Assim é que Aristófanes, por exemplo, apresenta Sócrates de forma caricata e, na sua comédia *As nuvens* tenta ridicularizá-lo. Jenofonte, por sua vez, mostra-nos Sócrates como o típico cidadão honrado, cuja conduta deveria servir de exemplo para a cidade, diferente do que a cidade fez ao condená-lo à morte.

Já em Platão, que o põe como personagem protagonista de todos os seus diálogos, num ambiente em que pensadores e sofistas levaram a racionalidade ao extremo do ateísmo e da busca da verdade no jogo de palavras, Sócrates aparece com suas perguntas e refutações, expondo a ignorância dos que buscavam nas razões daquele modelo, o *phármakon* para

aquela realidade.

Na verdade, em considerando os que com ele conviveram, é válido dizer que cada um pode ter destacado e interpretado aspectos da conduta de Sócrates a partir de perspectivas próprias, e da situação e posição vivida, frente à ordem geral que prevalecia na *polis* ateniense.

Havia, assim, os que admiravam a postura de Sócrates, sua forma de ser e agir e seu comportamento, que para muitos era visto como exemplo de como deveria proceder um cidadão na *polis*. Nesse caso, os que assim o enxergavam só tinham como enaltecer sua coerência e caráter, tal como fez Jenofonte, que sobre Sócrates afirmou: “*Era en primer lugar, el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío y el calor y todas las fadigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequenísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad*”<sup>739</sup>.

Outros buscavam ridicularizá-lo, pois se opunham à sua forma de perceber a *polis* e às críticas com que Sócrates, com sua fina ironia, destruía os argumentos dos que tinham reputação de sábios naquele modelo de sociedade.

Por fim, houve os que buscaram enaltecer a fórmula socrática de exaltação ao cidadão para uma convivência harmônica na cidade, não atuando politicamente segundo o modelo implantado naquela *polis*, mas estimulando cada um a escutar sua voz interior. E é esse o Sócrates registrado por Platão. Um Sócrates que refletia, opinava e influía nas questões da *polis* ateniense, mas de uma forma distinta da predominante maneira de se fazer política naquela cidade.

Assim, Sócrates interagiu com as pessoas não na assembleia frequentada pelos políticos tradicionais, cujas práticas eram por ele

---

<sup>739</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 20, 2.

rechaçadas, como o temos em conversa com Cálicles: “... *según parece, eran verdaderas nuestras precedentes razones de que no sabemos que haya existido ningún buen político en esta ciudad. Tú ya estabas de acuerdo en que no lo es ninguno de los actuales; pero no pensabas de este modo de los antiguos...*”<sup>740</sup>.

As práticas de Sócrates, que lhe renderam acusação, julgamento e condenação por agir em desacordo com as leis da cidade, ocorriam nas ruas, nos mercados, nas casas dos amigos ou onde era convidado.

Era, portanto, diretamente com as pessoas, em ambientes despojados de rituais próprios e particulares de cada modelo político, que Sócrates, com simplicidade e sem as liturgias das instituições políticas, buscava com sua palavra, em um diálogo com perguntas e contestações, atingir das pessoas, a alma; provocando em cada um a escuta de sua própria palavra interior. Com isso, estimulava que cada pessoa extraísse de si o bem supremo do qual emanam as coisas boas para o homem: a virtude. “*Si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar e a refutar, y si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos digno de más y tiene en mucho lo que vale poco... No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tantos los privados como los públicos*”<sup>741</sup>. Portanto, só no caminho da virtude, para Sócrates, o homem poderá adquirir todos os bens, incluindo-se a felicidade.

Mas onde estaria a virtude na palavra do filósofo que foi acusado de não praticar as leis da *polis*, de corromper os jovens e que, de individualista a antidemocrata, seu pensamento e atitudes são, desde seu julgamento, objeto de ricas controvérsias? Nos diálogos platônicos existem reflexões

---

<sup>740</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 516 e, 517 a.

<sup>741</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 29 d – 30 b.

socráticas ressaltadas por grandes estudiosos e pesquisadores como das mais sugestivas do que Sócrates buscava eleger como virtude. Destas, tem um grande destaque o valor da justiça. Em *Górgias*, Sócrates afirma que cometer injustiça é o maior de todos os males. E mais, que é preferível sofrer injustiça que cometê-la.

E é neste sentido que em sua elaboração, conforme se observa no diálogo *Críton* (47 a - e), Sócrates chega à formulação da injustiça como uma *enfermidade*, da qual só se livra pagando-se pela culpa, que permite ao homem liberar-se do *maior mal*<sup>742</sup>. E assim, adiante, ainda acrescenta um dado, relocando as posições sobre o maior dos males: “*Así pues, el segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor de todos los males*”<sup>743</sup>.

Contra a grande *enfermidade* da injustiça, o *phármakon* socrático se manifestava com sua palavra de justiça, para só por esse caminho se atingir a harmonia e o equilíbrio entre os cidadãos. Mas por não entender possível exercitá-la participando ativamente daquele modelo institucional, e buscar praticar a justiça, de uma forma que foi entendida como não condizente com o modelo político ateniense, Sócrates foi acusado, julgado e condenado. Diz o filósofo em sua defesa: “*En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente*”<sup>744</sup>.

Sócrates, portanto, questionava os cidadãos fazendo-os refletir sobre os valores daquele modelo de sociedade, sobre o bem, sobre a verdade,

---

<sup>742</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 479 c.

<sup>743</sup> *Ib.*, 479 d.

<sup>744</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 31 c.



sobre a importância e real natureza do que era ensinado pelos sofistas, bem como acerca de demais sentidos, além da justiça – como a *piedade*, a *moderação* e outros mais de ordem moral – que foram ainda interpretados por eminentes pesquisadores como condutas representantes do sentido de *virtudes* necessárias ao caminho para a felicidade, conforme a palavra do filósofo.

Mas o importante aqui a destacar é que, qualquer que fosse o assunto, a conduta ou o valor comentado, a palavra de Sócrates era sempre de indagação. O pensador fazia um questionamento sobre o tema ou conceito que o interlocutor se mostrasse conhecedor, e seguia refutando seus argumentos até o ponto de lhe provocar um reconhecimento da própria ignorância e, ao mesmo tempo, estimulá-lo ao recolhimento de uma reflexão individual e profunda, que lhe permitisse extrair da própria alma sua silenciosa palavra interior.

Como bem disse Sócrates, no *Teeteto*, sua arte era como a das parteiras, que, com sua voz, pronunciando ensalmos apressam os partos. Assim também era ele, que apenas com palavras fazia os outros trazerem à luz pensamentos próprios extraídos das entranhas de si mesmo. “*Las parteras pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto...Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas...Ahora bien, lo más grande de mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba lo fecundo y verdadero... Mucho, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, en efecto un justo reproche... Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos... Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los responsables del*

*parto somos dios y yo*”<sup>745</sup>.

Sócrates se revela assim um cidadão empenhado na convivência harmônica na *polis*, e na busca do equilíbrio da justiça como condição fundamental a vencer a instabilidade e alcançar esse objetivo. Mas isso só se daria por meio de um compromisso do cidadão consigo mesmo, o que só seria possível de ser atingido a partir, inicialmente, de um conhecimento de si mesmo. A base do pensamento socrático era, portanto, o mandamento délfico, *conhece-te a ti mesmo*. Só conhecendo seu interior, o homem poderia ter uma maior clareza do exterior. Com isso, buscava Sócrates fazer com que cada indivíduo acessasse a sua ordem primeira, fundamental, sua virtude, sua *arkhé*, para, então, fazendo-se nascer de si, poder esculpir a própria vida.

E para isso Sócrates só fazia perguntas. Que, quando respondidas, eram refutadas com outras perguntas. Na verdade, o que buscava a palavra *phármakon* de Sócrates com seus questionamentos não era escutar as razões de seu interlocutor ou apresentar as respostas às indagações que este lhe fazia. Sócrates fazia perguntas que não eram para ser respondidas a ele. O que buscava o filósofo não era escutar as respostas; mas fazer com que o interlocutor não mais necessitasse fazer perguntas, pois escutara a resposta de si mesmo.

Assim, como o saber, do qual só podemos tentar nos acercar, procurar ser amigo, dominá-lo, jamais; também a verdade é impronunciável. Ela deve ser buscada na *arkhé* interior. Sua linguagem não é cultural, não se comunica por meio de conceitos. Ela no máximo deixa-se sentir.

Nesse sentido, “*Sócrates pretende recuperar los lazos que tradicionalmente unían al ciudadano con la polis, lazos debilitados y hasta negados por el individualismo radicalizado de los sofistas. Pero tal*

---

<sup>745</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 149 a – 150 e.

*recuperación no podía hacerse ya de una manera ingénuo, retrocediendo a un estado previo al surgimiento del individualismo: había que lograrla desde el reconocimiento de la individualidad y mediando la reflexión*”<sup>746</sup>. E acrescenta ainda o autor, numa brilhante interpretação do pensamento socrático, que seria assim que Sócrates entendia a cidadania, isto é, como um compromisso refletido e pessoalmente assumido entre o indivíduo e a *polis*.

Com isso, Sócrates faz emergir na intelegibilidade do homem a existência da verdadeira face do indivíduo; aquela que se oculta por trás da máscara com que cada um se apresenta no palco da vida. A grande revolução socrática foi sua inversão de mirada na busca da *arkhé*. Ao retribuir indagações aos que lhe buscavam à procura de respostas, o filósofo auxiliava os indivíduos a fazerem emergir de si verdades que a palavra de nenhum Soberano, Poeta, Homem de Estado ou Sábio seria capaz de revelar.

A palavra *phármakon* de Sócrates era palavra de escuta. Tal qual as mais primitivas formas de contemplação da *arkhé* do universo, em que no silêncio da meditação solitária os antigos buscavam perceber a ordem natural - por eles entendida como divina - que emanava da existência, Sócrates tão somente estimulava o indivíduo a procurar escutar sua própria e silenciosa *arkhé*.

Na verdade, inspirado nas ocupações de sua mãe, parteira, e de seu pai, escultor, as perguntas socráticas correspondiam a uma *arqueoterapia*. Buscavam desencadear em cada indivíduo a segunda navegação. Essa agora pelos mares interiores do homem, pelas profundezas da própria alma, onde cada um poderia encontrar e libertar os inimigos que, em seu próprio ser, ele mesmo aprisionara. Só assim, poderia o indivíduo esculpir sua própria vida,

---

<sup>746</sup> MARTINEZ, T., *Sócrates*, em GARCÍA GUAL (1997) 122.

fazendo-se nascer de si mesmo, para uma existência autêntica.

A palavra socrática era qual o *phármakon* ingerido por Cronos – divindade do tempo -, que fez o titã vomitar as variadas potestades que em si encarcerara e o converteu em prisioneiro das próprias presas. Mantendo dentro de si potências que ele mesmo produzira, Cronos impedia o pleno fluir da própria vida e de tudo o que nela pudesse existir, onde ele – o *tempo* – seria, e como veio a ser após a ação de Zeus, um implacável e indiferente senhor.

No diálogo Socrático, o *phármakon* é a palavra. É ela que estimula o indivíduo a expelir de suas profundezas os excessos que lhe tornam obesa, pesada, e muitas vezes bastante dolorida, a própria vida. Só que Sócrates não era imortal como Zeus, embora tenha tido um vida plena, a ponto de, diante das opções que lhe foram dadas em seu julgamento e condenação pela maioria dos *titãs* da democrática Atenas – calar-se, exilar-se ou morrer -, o filósofo preferiu a última. As duas primeiras retiravam-lhe o que ele tinha de mais valioso e que dava sentido a sua vida enquanto homem livre: a palavra.

Na *arqueoterapia* a palavra é o *phármakon* capaz de libertar os homens do desconfortante tempo de desequilíbrio e desarmonia que lhes torna caótico o cotidiano. Cada um pode ser o Zeus em seu universo na busca de ordenar harmonicamente a própria existência, para uma vida plena e soberana.

Essa foi a grande revolução da palavra *phármakon* de Sócrates: mostrar que cada um poderia, no silêncio de suas reflexões, acessar sua *arkhai* (ideia) interior, escutar a própria palavra, tornar-se senhor e único soberano da própria vida, e assim, poder abrir-se para uma existência autêntica, perceber-se parte da *arkhé*, tornar-se amigo do saber, ser um filósofo.

A partir de então, seguem-se inúmeros modelos de contemplação da

existência, premissados no filósofo de Atenas, iniciando-se destacadamente com Platão, seu mais distinguido discípulo. Mas isso já é outra história.

Em seu sentido originário, *phármakon* está relacionado a um tipo de planta que em contato com o corpo humano intervém nos aspectos que lhe proporcionam a manutenção do equilíbrio. Ao ser utilizado, um *phármakon* pode fortalecer o corpo ante a ameaça de algum elemento desarmonizador, agindo no reestabelecimento do equilíbrio orgânico, para vencer a ameaça de desarmonia e produzir a cura. Mas o *phármakon* também pode justamente ele próprio, agir como um elemento desestabilizador. Neste sentido, sua utilização tem a característica de provocar um desequilíbrio no corpo, podendo levá-lo até a desarmonia total, gerando seu completo falecimento. O sentido de *phármakon*, portanto, encerra uma total indistinção sobre seus possíveis efeitos: é remédio ou veneno.

A cicuta tomada por Sócrates é, no *Fédón*, chamada de *phármakon*. Se foi veneno para o corpo do filósofo, foi também remédio para sua palavra; e com tal potência, que até hoje, dois mil e quinhentos anos depois de ministrada, ainda continua a gerar reações e produzir efeitos, como a presente investigação, que ora concluo.

## **Bibliografia**

### **FONTES:**

**ARISTÓTELES** (1970): *La Constitución de los Atenienses*, - Edição e Tradução A. Tovar, Madrid, Inst. Est. Políticos.

**ARISTÓTELES** (1990): *Metafísica*, ed. trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Gredos.

**ARISTÓTELES** (2007): *Política*, - Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos.

**ARISTÓTELES** (2010): *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.

**DIELS, H., KRANZ, W.** (1951): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin - Zurich, Weidman. 1972 (16ª. edição).

**EGGERS, C., JULIÁ, V.** (1997): *Los Filósofos Presocráticos*, Madrid, Gredos, 3 vols.

**ESQUILO** (2008): *Euménides*, - Tradução e notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Alianza.

**GORGIAS** (1996): *Encomio de Helena*, - Introdução, tradução e notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos.

**HERACLITO** (2008): *Fragmentos*, - Introdução, tradução e notas de Conrado Eggers Lan e Victoria E. Juliá, Madrid, Gredos.

**HERÓDOTO** (2004): *Historia*, - Tradução Manuel Balasch, Madrid, Cátedra.

**HESÍODO** (2005): *Teogonía*, - Introdução, tradução e notas Adelaida Martín Sanchez e María Angeles Martín Sanchez, Madrid, Alianza Editorial.

**HESIODO** (2005b): *Trabajos y Días*, - Introdução, tradução e notas Adelaida Martín Sanchez y María Angeles Martín Sanchez, Madrid, Alianza Editorial.

**HIPÓCRATES** (2007): *Tratados*. Introdução Geral e Tradução Carlos García Gual, Madrid, Gredos.

**HOMERO** (2005a): *Iliada*, - Tradução Antonio López Eire, Madrid, Catedra.

**HOMERO** (2005b): *Odisea*, - versão Carlos García Gual, Alianza Editorial.

**JENOFONTE** (2006): *Recuerdos de Sócrates*, - Introdução, tradução e notas Juan Zaragoza, Barcelona, Gredos.

**KIRK, G., RAVEN, J., SCHOFIELD, M.** (2008): *Los filósofos presocráticos: Historia Crítica con Selección de Textos* – Versão espanhola de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos.

**LAERCIO, D.** (2008): *Vidas de los Filósofos Ilustres*, - Tradução, introdução e notas Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial.

**MELERO, A.** (1996): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.

**PIQUÉ, A.** (1985): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, 1985.

**PLATÃO** (2007): *Diálogos*, I, - Tradução Edson Bini, Bauru, Edipro.

**PLATÃO** 11ª Ed: *A República*, - Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

**PLATÓN** (1981): *Diálogos*, I (*Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*), trad. de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, Madrid, Gredos.

**PLATÓN** (1987): *Diálogos*, II (*Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*), trad. de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos.

**PLATÓN** (1992a): *Diálogos*, III (*Fedón, Banquete, Fedro*), trad. de C.

García Gual, M. Martínez y E. Lledó, Madrid, Gredos.

**PLATÓN** (1992b): *Diálogos, IV (República)*, trad. de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos.

**PLATÓN** (1992c): *Diálogos, V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Madrid, Gredos.

**PLATÓN** (1992d): *Diálogos, VI (Filebo, Timeo, Critias)*, trad. de M. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos.

**PLATÓN** (1992e): *Diálogos, VII (Dudosos, Apócrifos, Cartas)*, trad. de J. Zaragoza y P. Gómez, Madrid, Gredos.

**PLATÓN** (1999f): *Diálogos, VIII-IX (Leyes)*, trad. F. Lisi, Madrid, Gredos.

**PLUTARCO** (1996): *Vidas Paralelas*, - Tradução Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos.

**SÓFOCLES** (1997): *Édipo Rei*, - Tradução J.B. Mello e Souza, Rio de Janeiro, Ediouro.

**SUDA** (1859): *Lexicon*, ed. Gaisford, Halle y Brunswich, 4 vols.

**TUCIDIDES** (1952): *Historia de la Guerra del Peloponeso*, - Tradução Rodriguez Andrados – Madrid, Ed. Librería y Casa Editorial Hernando S. A.

## **BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:**

### **a) LIVROS**

**ÁGUILA, R.** (2004): *Sócrates Furioso: el Pensador y la Ciudad*, Barcelona, Anagrama.

**ALEGRE, A.** (1986): *La Sofística y Sócrates*, Barcelona, Montesinos.



- ASIMOV, I.** (2011): *Los Griegos – Una Gran Aventura*, - Tradução Néstor A. Míguez, Madrid, Alianza Editorial.
- BARAHONA, P.** (2006): *Historia de Grecia – Dia a Dia en La Grecia Clásica*, Madrid, Editorial Libsa.
- BARNES, J.** (1992): *Los Presocráticos*, Madrid, Cátedra.
- BERMUDO, J.** (1983): *Los Filósofos y sus Filosofías*, vol. 1, Barcelona, Vicens-Vives.
- BILBENY, N.** (1998): *El Saber como Ética*, Barcelona, Península.
- BLUMENBERG, H.** (2009): *La Risa de la Muchacha Tracia – Una Protohistoria de la Teoría – Tradução Teresa Rocha e Isidoro Reguera*, Valencia, Pre-Textos.
- BORNHEIM, G.** (2011): *Os Filósofos Pré-socráticos*, São Paulo, Cultrix.
- BOWRA, C. M.** (1970): *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza.
- BURNET, J., TAYLOR, A. E.** (1990): *Doctrina Socrática del Alma*, México, UNAM.
- CALVO, T.** (1986): *De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento*, Madrid, Cincel.
- CALVET, L.** (2007): *Historia de la Escritura – de Mesopotamia Hasta Nuestros Días*, - Tradução Javier Palacio Tauste, Barcelona, Paidós.
- CAMPBELL, J.** (2008): *Mito e Transformação*, - Tradução Frederico N. Ramos, São Paulo, Ágora.
- CAMPIGLIA, H.** (2004): *Psique e Medicina Tradicional Chinesa*, São Paulo, Roca.
- CAPPELLETTI, A. J.** (1986): *Mitología y Filosofía: los Presocráticos*, Madrid, Cincel.
- CARTLEDGE, P.** (2004): *Los Griegos*, - Tradução Mercedes García Garmilla, Barcelona, Crítica.

- CARTLEDGE, P.** (2009): *História Ilustrada Grécia Antiga*, - Tradução Laura Alves e Aurélio Rebello, São Paulo, Ediouro.
- CAVALLO, G.** (dir.) (1995): *Libros, Editores y Público en el Mundo Antiguo*, Madrid, Alianza.
- CHÂTELET, F.** (1981): *A Filosofia Pagã*, - Tradução Maria José de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- CHAU, M.** (2002): *Introdução à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, São Paulo, Companhia das Letras.
- COLLI, G.** (2008-2010): *La Sabiduría Griega*, 3 vols., Madrid, Trotta.
- CORNFORD, F.** (1988): *Principium Sapientiae. Los Orígenes del Pensamiento Filosófico Griego*, Madrid, Visor.
- CORNFORD, F.** (2001): *Antes e Depois de Sócrates*, - Tradução Valter Lellis Siqueira, São Paulo, Martins Fontes.
- COULANGES, F.** (2009): *A Cidade Antiga: Estudos Sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia e de Roma* - Tradução Edson Bini, São Paulo, Edipro.
- CRESPO, E.** (2006): *Homero. Iliada*, Madrid, Gredos.
- DETIENNE, M.** (1988): *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, - Tradução Andréa Daher, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- DETIENNE, M.** (1992): *A Invenção da Mitologia*, - Tradução André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama, Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, UnB.
- DODDS, E. R.** (2002): *Os Gregos e o Irracional*, - Tradução Paulo Domenech Oneto, São Paulo, Escuta.
- DRAPER, J. A.** (ed.) (2004): *Orality, Literacy and Colonialism in Antiquity*, Atlanta, Society of Biblical literature.
- ELIADE, M.** (2007): *Mito do Eterno Retorno*, Tradução José A. Ceschin, São Paulo, Mercury.

- ELIADE, M.** (2009): *Lo Sagrado y lo Profano*, - Tradução Luis Gil, Barcelona, Paidós Orientalia.
- ELIADE, M.** (2010-a): *História das Crenças e das Ideias Religiosas, I* - Tradução Roberto Cortes de Lacerda, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ELIADE, M.** (2010-b): *Mito e Realidade*, - Tradução Pola Civelli, São Paulo, Perspectiva.
- ESPELOSÍN, F. J.** (2011): *Historia de Grecia en la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Akal.
- FARRAR, C.** (1989): *The Origins of Democratic Thinking in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- FERRY, L.** (2009): *A Sabedoria dos Mitos Gregos: Aprender a Viver II*, - Tradução Jorge Bastos, Rio de Janeiro, Objetiva.
- FESTUGIÈRE, A. J.** (2006): *Sócrates*, Salamanca, Sígueme.
- FLOREZ MIGUEL, C., GARCIA CASTILLO, P., ALBARES ALBARES, R.** (1999): *El Humanismo Científico*, Salamanca, Caja Duero.
- FRÄNKEL, H.** (1993): *Poesía y Filosofía en la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor.
- GADAMER, H. G.** (1995): *El Inicio de la Filosofía Occidental*, Barcelona, Paidós.
- GADAMER, H. G.** (1997): *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós.
- GADAMER, H. G.** (2001): *El Inicio de la Sabiduría*, Barcelona, Paidós.
- GARCÍA CASTILLO, P.** (2006): “Las nuevas tecnologías de la comunicación: de la oralidad de los mitos a la escritura global”, en **ESPINA BARRIO, A. B.** (ed.): *Conocimiento Local, Comunicación e Interculturalidad. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, Recife, Pernambuco, Fundación Joaquim Nabuco, Editora Massangana, pp. 229-240.
- GARCÍA CASTILLO, P.** (2012): “Platón: la nave del Estado”, en Paredes Martín, M<sup>a</sup> C.: *Metafísica y experiencia. Homenaje al profesor Mariano Álvarez*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 299 – 322.

- GARCÍA GUAL, C.** (1997): *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta.
- GARCÍA GUAL, C.** (2007): *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza Editorial.
- GÄRDENFORS, P.** (2006): *Cómo el Hombre se Convertió en Sapiens*, - Tradução de Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Espasa.
- GELB, I.** (1991): *Historia de la Escritura*, Madrid, Alianza.
- GENTILI, B.** (1996): *Poesía y Público en la Grecia Antigua*, Barcelona, Quaderns Crema.
- GIGON, O.** (1971): *Los Orígenes de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos.
- GIL, L.** (1967): *Los Antiguos y la Inspiración Poética*, Madrid, Guadarrama.
- GIL, L.** (2004): *Therapeia – La Medicina Popular en el Mundo Clásico*, Madrid, Tricastela.
- GLAESER, E.** (2011): *Os Centros Urbanos: a Maior Invenção da Humanidade – Tradução Leonardo Abramowicz*, Rio de Janeiro, Elsevier.
- GOODY, J.** (1985): *La Domesticación del Pensamiento Salvaje*, Madrid, Akal.
- GOODY, J.** (1990): *La Lógica de la Escritura y la Organización de la Sociedad*, Madrid, Alianza Universidad.
- GOMPERZ, T.** (2000): *Pensadores Griegos*, Barcelona, Herder, 3 vols.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.** (1991) *A través de Homero: la cultura oral de la Grecia antigua*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- GOTTLIEB, A.,** (2007): *O Sonho da Razão: uma História da Filosofia Ocidental da Grécia ao Renascimento – Tradução Pedro Jorensen Jr.*, Rio de Janeiro, Difel.
- GRANET, M.,** (2004): *O Pensamento Chinês*, - Tradução Vera Ribeiro – Rio de Janeiro, Contraponto.

- GRAVES, R.**, (2005): *Los Mitos Griegos*, - Tradução Esther Gómez Parro, Barcelona, Pérez Galdós.
- GUTHRIE, W. K. C.** (1955): *Los Griegos y sus Dioses*, Boston, Beacon Press.
- GUTHRIE, W. K. C.** (1984): *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, vol. I.
- GUTHRIE, W. K. C.** (1988): *Historia de la Filosofía Griega. La Ilustración Griega*, Madrid, Gredos, vol. III.
- GUTHRIE, W. K. C.** (1995): *Os Sofistas*, - Tradução João Resende Costa, São Paulo, Paulus.
- GUTHRIE, W. K. C.** (2003): *Orfeo y la Religión Griega*, Madrid, Siruela, 2003.
- HALL, M.** (2011): *Las Enseñanzas Secretas de Todos los Tiempos*, - Tradução Alejandra Devoto, Madrid, Ediciones Planeta.
- HAVELOCK, E. A.** (1982): *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- HAVELOCK, E. A.** (1996): *La Musa Aprende a Escribir*. – Tradução Luis Bredlow Wenda, Barcelona, Paidós.
- HAVELOCK, E. A.** (2002): *Prefacio a Platón*, - Tradução Ramón Buenaventura, Madrid, A. Machado Libros.
- HEGEL, G.** (2005): *Introdução à História da Filosofia*, - Tradução Heloísa da Graça Burati, São Paulo, Editora Ridel.
- HUXLEY, A.** (1966): *As Portas da Percepção e o Céu e o Inferno*, - Tradução Osvaldo de Araújo Souza, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- JAEGER, W.** (1997): *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- JAEGER, W.** (2003): *Paidéia: A Formação do Homem Grego*, - Tradução Artur M. Parreira, São Paulo, Martins Fontes.

- KENNY, A.** (2006): *Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- KERFERD, G. B.** (1981): *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KINGSLEY, P.** (2008): *Filosofía Antigua, Misterios y Magia: Empédocles y la Tradición Pitagórica*, Girona, Atalanta.
- KIRK, G. S.** (1976): *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIRK, G. S.** (1985): *El mito. Su Significado y Funciones en la Antigüedad y Otras Culturas*, Barcelona, Paidós.
- KIRK, G. S.** (1987): *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, Barcelona, Labor.
- KNAUSS, B.** (1979): *La Polis, Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, Madrid, Aguilar.
- LAFER, M.** (2006): *Hesíodo. Os Trabalhos e os Dias*, São Paulo, Iluminuras.
- LAÍN, P.** (1987): *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, Anthropos.
- LÉVÉQUE, P.** (1987): *A Aventura Grega*, Lisboa, Cosmos.
- LÉVI-STRAUSS, C.** (2002): *Mitos y Significado - Tradução Héctor Arruabarrena*, Madrid, Alianza Editorial.
- LLEDÓ, E.** (1984): *La Memoria del Logos*, Madrid, Taurus.
- LLEDÓ, E.** (1992): *El Surco del Tiempo. Meditaciones Sobre el Mito Platónico de la Escritura y la Memoria*, Barcelona, Crítica.
- LLEDÓ, E.** (1999): *El Silencio de la Escritura*, Madrid, Espasa.
- MACKAY, E. A.** (ed.) (1999): *Signs of Orality : the Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, Leiden, Brill.
- MCLUHAN, M.** (1998): *La Galaxia Gutenberg: la Génesis del "Homo typographicus"*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.

- MINOGUE, K.** (1998): *Política: uma Brevíssima Introdução* – Tradução Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Zahar.
- MITHEN, S.** (2002): *A Pré-história da Mente: uma Busca das Origens da Arte, da Religião e da Ciência* – Tradução Laura Cardellini Barbosa de Oliveira, São Paulo, UNESP.
- MONDOLFO, R.** (1979): *La Compresión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, Eudeba.
- MONDOLFO, R.** (1988): *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba.
- MONTANELLI, I.** (2010): *Historia de los Griegos*, - Tradução Domingo Pruna, Madrid, Rizzoli Editore.
- MOSTERÍN, J.** (1985): *Historia de La Filosofía – 1. El Pensamiento Arcaico*, Madrid, Alianza Editorial.
- NICOLA, U.** (2005): *Antologia Ilustrada de Filosofia: Das Origens à Idade Moderna*, - Tradução Maria Margherita De Luca, São Paulo, Globo.
- NIETZSCHE, F.** (1999): *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos* - Tradução Luis Fernando, Moreno Carlos, Madrid, Ed. Valdemar.
- NIETZSCHE, F.** (2012): *El Nacimiento de la Tragedia* – Tradução José Rafael Hernández Arias, Madrid, Letras Clásicas.
- ONG, W. J.** (1987): *Oralidad y Escritura: Tecnologías de la Palabra*, - Tradução Angélica Sherp, México, FCE.
- PENEDOS, A. J.** (1984): *Introdução aos Pré-socráticos*. Porto, RÉ-Editora.
- PETRIE, A.** (1987): *Introducción al Estudio de Grecia*, - Tradução Alfonso Reyes. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- OLSON, D. – TORRANCE, N.** (Comps.) (1995): *Cultura Escrita y Oralidad*, Barcelona, Gedisa.
- PARRY, M.** (1971) *The Making of Homeric Verse*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- PETRIE, A.** (1987): *Introducción al Estudio de Grecia*

**PLANINC, Z.** (2003): *Plato Through Homer*, Columbia and London, University of Missouri Press.

**REALE, G., ANTISERI, D.** (1994): *História da Filosofia Antiga Vol. I*, - Tradução Marcelo Perine, São Paulo, Edições Loyola.

**REALE, G.** (2001): *Platón: En Búsqueda de la Sabiduría Secreta*, Barcelona, Herder.

**RODRÍGUEZ ADRADOS, F.** (1966): *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*, Madrid, Revista de Occidente.

**RODRÍGUEZ MAYORGAS, A.** (2010): *Arqueología de la Palabra. Oralidad y Escritura en el Mundo Antiguo*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

**ROMILLY, J.** (1997): *Los Grandes Sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral.

**RONCHI, R.** (1996): *La Verdad en el Espejo. Los Presocráticos en el Alba de la Filosofía*. Madrid, Akal.

**RUZÉ, F. e AMOURETTI, M.** (2000): *El Mundo Griego Antiguo*, Tradução Guillermo Fatás. Madrid, Ediciones Akal.

**SANTOS, J.T.** (1992): *Antes de Sócrates*, Lisboa, Gradiva.

**SEDLEY, D.** (2003): *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

**SNELL, B.** (2007): *El Descubrimiento del Espíritu*, Barcelona, Acantilado.

**SOLANA, J.** (2000): *El Camino del Ágora: Filosofía Política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

**SOLANA, J.** (2008): *Sócrates ciudadano*, Zaragoza, Mira Editores.

**SOLOMON, R.C. e HIGGINS, K.M.** (2001): *Paixão Pelo Saber: uma Breve História da Filosofia*, - Tradução Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

**SVENBRO, J.** (1998): "La Grecia Arcaica y Clásica. La Invención de la



Lectura Silenciosa”, en Cavallo, G. y Chartier, R.: *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, pp. 57-93.

**THOMAS, R.** (2005): *Letramento e Oralidade na Grécia Antiga*, - Tradução Raul Finker, São Paulo, Odysseus.

**TORRANO, J.** (2006): *Hesíodo. Teogonia - A Origem dos Deuses*, - Estudo e Tradução Jaa Torrano, São Paulo, Iluminuras.

**TOVAR, A.** (1986): *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza, 1986.

**TOYNBEE, A.** (1969): *Helenismo: História de uma Civilização*, - Tradução Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

**VERNANT, J. P.** (2000): *El Universo, Los Dioses, Los Hombres*, - Tradução Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama.

**VERNANT, J. P.** (2001): *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua* - Tradução Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Editora Ariel.

**VERNANT, J. P.** (2006): *Mito e Religião na Grécia Antiga* - Tradução Joana Angélica D’Avila Melo, São Paulo, Martins Fontes.

**VERNANT, J. P.** (2010): *As Origens do Pensamento Grego* - Tradução Ísis Borges B. da Fonseca, Rio de Janeiro, Editora Difel.

**VOEGELIN, E.** (2009): *O Mundo da Pólis*, - Tradução Luciana Pudenzi – São Paulo, Ed Loyola.

#### **b) Artigos:**

**BAÑULLS, J. V.** (1987): “Oralidad y escritura en la épica homérica”, em *Quaderns de filologia. Estudis lingüístics*, 2, pp. 63-80.

**CABALLERO, R.** (2008): “Las musas jónicas aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito”, em *Emerita*, 76, pp. 1-33.

**CONNORS, R. J.** (1986): “Greek rethoric and the transition from orality”, em *Philosophy and rhetoric*, 19, 1, 1986, pp. 38-57.

**DOMÍNGUEZ, R.** (2011): "Walter Ong: Oralidad y escritura. Tecnologías

de la palabra", em *Razón y palabra*, 75, (revista electrónica).

**GARCÍA CASTILLO, P.** (1995): "La filosofía como escucha de la palabra", em *La Ciudad de Dios*, CCVIII, 265-274.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (1997): "Música y educación en Platón", em *Música y educación*, 31, pp. 11-29.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (2003): "Emilio Lledó: el espejo líquido de las palabras", em *Azafea*, 5, pp. 135-160.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (2004a): "La escritura en el libro del alma", em *Naturaleza y Gracia*, 51, pp. 393-429.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (2004b): "Martha C. Nussbaum: la fragilidad del bien", em *Azafea*, 6, pp. 231-260.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (2005): "La concepción del cuerpo entre los griegos", em *Paradoxa*, 12, pp. 121-163.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (2006a): "La justicia, la ley y los derechos humanos en el pensamiento griego y romano", em *Carthaginensia*, 42, pp. 351-378.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (2006b): "Las vidas de los filósofos griegos: una búsqueda gozosa de la felicidad", em *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 23, pp. 7-31.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (2006c): "Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción", em *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 33, pp. 5-34.

**GARCÍA CASTILLO, P.** (2007): "El mal en el pensamiento griego: de la teogonía a la teodicea platónica", em *Naturaleza y Gracia*, 54, pp. 25-62.

**GARCIA GUAL, C.** (1999): "Identidad y mitología. Apuntes sobre el ejemplo griego", em *Thémata*, 23, pp. 69-80.

**GARCÍA PEÑA, I.** (2010): "Platón y las nuevas tecnologías de la palabra", em *Naturaleza y Gracia*, 57, pp. 537-578.

**GERNET, L.**, "Recherches sur le développement..." em *Ténékids Droit International*, pp. 81.

**GIL, L.** (1956): “Divagaciones en torno al mito de Theuth y Thamus”, em *Estudios Clásicos*, 9, pp. 343-360.

**GIL, L.** (1959): “El «logos» vivo y la letra muerta”, em *Emérita*, 27, pp. 239-268.

**IGLESIAS, J. C.** (2000): “Oratoria, retórica y escritura en Grecia”, em *Cuadernos de Filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 10, pp. 39-70.

**LAÍN, P.** (2000): “La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal”, em *Anales de Cirugía Cardíaca y Vascolar*.

**LLOYD, G. E. R.** (2000): “Filosofía y medicina de la antigua Grecia: modelos de conocimiento y sus repercusiones”, em *Asclepio*, 52, pp. 111-126.

**MARIETA, I.** (1997): “Lenguaje divino y muerte de Sócrates”, em *Laguna: Revista de filosofía*, 4, pp. 9-28.

**MARTÍNEZ, J. E.** (1995): “Oralidad y escritura. Poesía oral y poesía escrita”, em *Estudios Humanísticos. Filología*, 17, pp. 229-244.

**MEINBERG, M.** (2003): “Sócrates: a individualidade na Grécia”, em *Philosophica*, 26, pp. 145-158.

**ORTEGA, D.** (1999): “Los valores de la polis en la sofística y en Platón”, em *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 16, pp. 57-84.

**PÁJARO, C. J.** (2004): “Poésis y poesía de Homero a los Sofistas”, em *Eidos: Revista de Filosofía*, 2, pp. 8-32.

**PRIETO, J. L.** (1999): “Oralidad y escritura en la Grecia arcaica”, em *A Parte Rei: revista de filosofía*, 4, (revista electrónica).

**RAMOS, J. E.** (1992): “Los filósofos griegos entre la oralidad y la escritura”, em *Excerpta philologica. Revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*, 2, pp. 59-70.

**RODRÍGUEZ, I.** (2009): “Música y palabra como medicina en la antigua Grecia”, em *Calamus renascens*, 10, pp. 237-255.

**ROYO, S.** (2010): “Un gallo para Asclepio: del enigma del autoepitafio de Sócrates al posthumanismo contemporáneo”, en *Endoxa: Series Filosóficas*, 25, pp. 43-78.

**SMITH, N. D.** (2003): “Socrates in the Agora: Some thoughts about philosophy as talk”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 41, 165-174.

**VILCHEZ, M.** (2005): “El poder en Hesíodo. Estudio léxico y semántico”, en *Emerita*, 73, pp. 1-44.