

O desejo na Grécia Arcaica

Zeferino Rocha

O presente trabalho é a primeira parte de uma pesquisa sobre “O desejo na Grécia Antiga”, vale dizer, na Grécia Arcaica, na Grécia Clássica e na Grécia Helenística. Esta primeira parte é dedicada às manifestações do desejo na Grécia Arcaica, que floresceu entre os séculos VIII e VI a.C. Analisei, em primeiro lugar, a noção do thymós, como manifestação, ainda embrionária, do desejo nos poemas épicos do tempo de Homero; em seguida, destaquei o lugar do desejo na poesia lírica, na qual os poetas já falam a linguagem de seus próprios sentimentos; depois, resaltei o papel do desejo na ética aristocrática da moderação inspirada pelas máximas dos sete sábios da Grécia. Nos poemas trágicos, indiquei a dimensão ética que reveste o desejo na responsabilidade do homem trágico diante das conseqüências de seus atos. Finalmente, dentro ainda do espírito que dominou a cultura arcaica, mostrei o lugar que o desejo ocupa no pensamento dos primeiros filósofos da Natureza, especialmente nos fragmentos de Heráclito de Éfeso e na doutrina do pitagorismo antigo.

Palavras-chave: Desejo, Grécia Arcaica, ética, pensamentos

Introdução

Não é unânime o modo como os autores dividem os períodos que demarcaram o desenvolvimento do pensamento e da cultura na Grécia Antiga. Do ponto de vista político, é mais freqüente, e mais facilmente aceita, a divisão que separa os períodos arcaico e clássico a partir das Guerras dos Persas. Mas, do ponto de vista cultural, a divisão não pode ser, assim, tão simples. A cultura arcaica ainda se faz representar por muitos pensadores do período clássico, como, por exemplo, pelos poetas trágicos. Sófocles, que já é contemporâneo de Sócrates e de Aristófanes, retoma, em muitos aspectos de sua obra, idéias e temas que dominaram o período arcaico. E Ésquilo, que, inegavelmente, é ainda bastante ligado ao período arcaico, sob muitos aspectos, já aparece como um pensador clássico. Todavia não se pode negar que a distinção dos diversos períodos seja útil para nos fazer compreender o desenvolvimento espiritual dos gregos e suas realizações culturais.

Para situar nossa reflexão sobre as primeiras manifestações do desejo no contexto cultural da Grécia arcaica, necessário se faz lembrar, antes de mais nada, a imagem que o homem grego arcaico tinha de si mesmo. Esta imagem é dinamizada pela oposição entre o apolíneo e o dionisíaco. O apolíneo reflete o lado luminoso do Λογος (Razão) e a beleza ordenada e harmoniosa do Κοσμος (Mundo). O dionisíaco revela o lado obscuro da ψυχη (*psyché*), no qual imperam as forças desencadeadas pelo desejo e pelas paixões. Esta confrontação do apolíneo e do dionisíaco está subjacente nas manifestações do desejo na cultura arcaica. Vejamos as mais importantes.

1. O desejo nos poemas épicos do tempo de Homero

No tempo de Homero, ainda não existiam os subsídios lingüísticos e filosóficos indispensáveis para que se pudesse falar sobre o desejo, naquele sentido que a palavra posteriormente adquiriu no período clássico da filosofia grega e em nossa cultura ocidental contemporânea.

De fato, na cultura homérica, o homem ainda não podia ser considerado como um ser verdadeiramente desejante, pois era inteiramente controlado pela

vontade e pelo arbítrio dos deuses. O homem homérico não tinha ainda conquistado, no que tange à compreensão de si mesmo, nem o espaço de sua interioridade, nem, muito menos, o de sua liberdade, nem de suas escolhas, espaço sem o qual o homem não pode ser tratado como um ser de desejo. Na verdade, o desejo, como força motora do agir humano, não pode se manifestar onde ao homem não for dada a possibilidade de traçar, ele mesmo, seus próprios caminhos e assumir a responsabilidade de seus próprios atos.

No entanto, se quiséssemos rastrear a longa trajetória, pela qual foi sendo, paulatinamente, elaborado o conceito de desejo na Filosofia ocidental, creio que não seria inadequado dizer que o θυμός (*thymós*) homérico, tal como aparece nos poemas épicos, foi uma primeira manifestação, ainda embrionária, daquilo que, depois, os poetas líricos, os poetas trágicos e, sobretudo, os filósofos designaram como desejo.

Como veremos melhor depois, essa articulação do desejo com o *thymós* homérico é inteiramente justificável, se não nos esquecermos de que era no *thymós* que os guerreiros encontravam o segredo de sua força e do seu “ardor combativo”, ou, melhor ainda, do “coração valoroso” que os transformava em heróis nos campos de batalha. Ora, nenhuma aspiração poderia ser maior ou mais bela, para o grego arcaico, do que aquela de desejar a glória e a imortalidade do herói. E essa aspiração à imortalidade, à qual tudo podia e devia ser sacrificado, inclusive a própria vida, é, inegavelmente, uma extraordinária manifestação do desejo, como fonte propulsora do agir humano. Tudo isso fica mais claro se for situado no contexto da visão geral que tinha Homero do homem.

A concepção homérica do homem

Nos poemas épicos de Homero não temos ainda uma visão filosófica do homem que nos permita definir segundo o rigor das definições lógicas e distinguir os conceitos de corpo e de alma como seus elementos constitutivos. O pensamento de Homero volta-se, de preferência, para a descrição fenomenológica, feita de um modo bem concreto, da seqüência e do desenrolar dos acontecimentos, por meio dos quais se escreve a aventura da vida.

Homero enfatiza a linguagem das coisas concretas e não se preocupa com as definições abstratas. Sua linguagem é a linguagem do singular e não do universal. A epopéia é a narração grandiosa dos feitos memoráveis e das grandes ações realizadas pelos homens e, sobretudo, pelos guerreiros, nos campos de batalha. Ela enaltece o grande espetáculo da vida de um modo solene e grandioso. Este, o seu estilo, uma estética que se poderia dizer da objetividade. Como nos ensina Bruno Snell, quando Homero fala do corpo humano, o que lhe interessa é a realidade concreta deste corpo, na diversidade de suas configurações e dos seus limites.

Da mesma forma, não vamos encontrar, na cultura homérica, uma representação filosófica da alma. Quando Homero fala da alma, o mais importante é mostrar que ela mantém o homem vivo, enquanto, nele, se encontra. Por ocasião da morte, ela abandona o corpo e dele escapa, seja pela boca, seja pelas feridas, que o soldado recebeu em combate, e voa para o Hades, onde vive e vagueia como uma sombra, ou como um puro e simples εἰδωλον (imagem) do morto.¹

Portanto, Homero ainda não vê a alma como o princípio intrínseco e estruturante da personalidade nem da atividade humana. São os deuses que movem e motivam os homens e os aconselham nas suas deliberações. Disse-o, muito bem, Bruno Snell:

Os homens homéricos ainda não despertaram para a consciência de possuir, na sua própria alma, a origem de suas próprias forças, nem pretendem atrair tais forças mediante quaisquer poderes mágicos, mas recebem-nas, de um modo completamente natural, como dons dos deuses.²

“De modo completamente natural”, porque o homem homérico vive naturalmente com o divino. O divino faz parte de sua vida de todo dia, pois os deuses pertencem à ordem natural do mundo. Eles também estão sujeitos aos caprichos da *Moirá* (Destino). Mas, dentro desta ordem natural do mundo, eles têm um lugar privilegiado, pois habitam o Olimpo, que é o reino da ordem, da beleza e da justiça.

Portanto, a intervenção dos deuses, no agir dos homens, não significa nenhuma interrupção da ordem natural das coisas, nem nenhum milagre extraordinário. Para o grego arcaico, seria impossível interpretar a existência humana e os acontecimentos da vida quotidiana sem essas intervenções divinas. É graças a elas que a vida recebe seu sentido.

Pois bem, entre os dons dos deuses que contribuem para enaltecer a vida e dar sentido a ela e as ações dos homens, destaca-se o *thymós*, que é considerado, pelo homem arcaico, como o cerne da vida afetiva e a sede da coragem. Feliz o homem ao qual os deuses reservaram a dádiva de um belo e indomável *thymós*.

Nos poemas épicos, Homero, mesmo sem querer fazer uma sistematização teórica da doutrina da alma humana, articula, na sua concepção concreta da *psyché*, três elementos que ele concebe em analogia com os órgãos do corpo. Assim, enquanto a *psyché* é vista como o órgão da vida, o *nous*, vale dizer, a inteligência é considerada como o órgão do pensamento e o *thymós*, como o órgão das emoções, e, sobretudo, do sentimento da coragem. Ainda não é a visão tripartida da alma

1. Cf. Bruno Snell, *A descoberta do espírito* (1992). Para maiores esclarecimentos sobre o homem, nos poemas de Homero, remeto o leitor a esse magnífico livro de Bruno Snell.

2. Idem, *ibidem*, p. 46.

que Platão desenvolverá depois, mas, uma maneira de ver a alma, na qual um lugar de destaque é dado tanto à parte do pensamento quanto à parte da afetividade.³

O *thymós* homérico

Do que foi dito, resulta que o *thymós* homérico pode e deve ser considerado como o órgão da afetividade, no qual se nutre o ardor combativo que faz do guerreiro um herói nos campos de batalha. O *thymós*, portanto, é um dos mais belos dons dos deuses, pois é nele que se esconde o segredo da vida heróica.

Os gregos da Grécia arcaica amavam apaixonadamente a vida. Viver, para eles, não era apenas suportar o duro fardo da existência, nem ver, resignadamente, passar o tempo na monótona e tediosa sucessão das horas, dos dias, dos meses e dos anos; mas era, principalmente, agir e realizar grandes feitos, capazes de transformar a vida em uma aventura digna de ser vivida. Sem semelhantes ações e realizações, a vida tornava-se um triste e lamentável “βίος αβιώτος” (*Biós abiótos*), vale dizer, uma “vida sem vida”, uma vida sem sentido e sem utilidade.

Todavia, somente as ações típicas de um autêntico ανηρ (*anér*)⁴, ou seja, do homem no verdadeiro sentido da palavra, ou ainda do ηρώς (herói), eram capazes de imortalizar a sua lembrança. Para tanto, o herói devia possuir um “coração valoroso”, e ser motivado por um *thymós* combativo, pois neste se encontrava o segredo da bravura.⁵ A quem faltasse o θυμός (*thymós*) nos combates, não po-

3. Erwin Rhode, no livro sobre a *Psyché*, que se tornou um clássico, observa que o *thymós* homérico está estreitamente relacionado com a palavra φρήν (*phren*) que pode significar tanto o coração quanto o órgão do diafragma, termo com o qual os filósofos, depois, vão designar o desejo. Cf. E. Rhode. *Psyché* (1952), p. 3367, nº 2.
4. A palavra ανηρ (*anér*) significa homem, mas sublinha particularmente dois aspectos essenciais: a mortalidade (ανηρ θνητος) e a **maturidade** (a *acmé*), em oposição à infância, à juventude e à velhice. A palavra ανηρ é também usada em oposição a ανθρωπος (*anthrōpos*) para designar o homem no verdadeiro sentido da palavra. Assim, Heródoto escreve: “πολλοι μιν ανθρωποι, ολιγοι δε ανδρες” (muitos são os seres humanos, mas poucos os homens) Cf. Heródoto, *Hist.* 7, 210.
5. Dodds observa que, no herói homérico, o θυμός (*thymós*) também aparece como uma “voz interior. Esta voz tanto pode ser de origem natural (aquilo que depois Sócrates definirá como a voz da própria consciência) quanto de origem ‘sobrenatural’ (a voz do deus), que, ao que parece, Sócrates identificou com a voz da consciência na maneira como concebia o seu *daimon*. Dodds observa ainda que para o homem arcaico o *thymós* se manifestava também como duas vozes contrárias. Assim aconteceu, por exemplo, a Ulisses (Odis. 9, 299), quando, levado pelo *thymós*, planejou matar o Ciclope, e foi retido por uma segunda voz (*heteros thymós*)”. (Cf. E.R. Dodds. *Os gregos e o irracional* [Gradiva] pp. 24-25) Essa “objetivação” do *thymós*

dia ser atribuído o nome de herói, mesmo se tivesse o tamanho e a força dos gigantes.⁶

A bravura dos heróis era imortalizada pela palavra dos poetas. De fato, na Grécia arcaica, a palavra poética tinha uma aura e uma força toda especial. Ela remetia aos tempos primordiais e privilegiava as ações dos deuses. Os poetas eram os porta-vozes dos deuses e, para poder falar em nome deles, recebiam dons especiais. Neste sentido, na Grécia clássica, Platão fala de uma “mania poética”, como de um dom especial das Musas, mediante o qual o poeta adquire a capacidade de resgatar o passado nos seus poemas.

Da mesma forma que as sacerdotisas de Apolo recebiam do deus a “mania profética”, mediante a qual penetravam no futuro, de modo semelhante os poetas mergulhavam no passado, não tanto para contar uma história, mas para decifrar o indizível que se escondia nas dobras do tempo e descobrir o que se dissimulava nas profundezas do ser.⁷

No tempo homérico, a poesia narrava, sobretudo, os grandes feitos dos guerreiros, mas era o “lógos” dos poetas que imortalizava esses feitos. Por isso, os homens, cujas ações não eram enaltecidas pelos poetas, caíam na noite do esquecimento. Podemos, portanto, concluir que, para os gregos do período arcaico, “a verdadeira morte não era a do corpo, mas a da lembrança”.⁸ Cantada e enaltecida pelos poemas épicos, a glória imortalizava a lembrança do herói, a quem o deus havia dado um belo λόγος (lógos). É o que diz Píndaro na sétima das Nemênias:

A honra vai para aqueles,
nos quais, o deus, vindo em socorro dos mortos,
faz crescer um belo λόγος.⁹

que se faz ouvir como uma voz interior que tem uma função crítica, lembra, de algum modo, “a voz da consciência” que Freud, depois e noutro contexto, articulou com o Superego.

6. Veja-se o que escreve Festugière sobre o “herói grego” no seu pequeno belo livro sobre a Santidade. Cf. A-J. Festugière. *La Sainteté. Ch. II: Le héros grec* (1942), pp. 27-62.
7. Cf. J.P. Vernant. *As origens do pensamento filosófico grego*, p. 78.
8. Cf. L.A. Garcia-Roza. *Palavra e verdade na Filosofia Antiga e na psicanálise*, p. 32.
9. Píndaro, VII, *Nememias*. Veja-se o interessante comentário de Clémence Ramnoux, no livro *Héraclite ou L'homme entre les choses et les mots* (1959), pp. 116-118. O λόγος (lógos) do homem era precisamente aquilo que os poetas escreviam e os aedos recitavam nos banquetes dos ἀριστοι (dos bem-nascidos), lembrando os feitos dos grandes heróis, e exaltando a sua glória. Extraordinário o poder que tinha o canto dos poetas, pois ele era capaz de resgatar o morto da noite e do silêncio da morte, imortalizando sua lembrança.

A Virtude como excelência

Era também no θυμός (*thymós*) que o herói encontrava o segredo da ἀρετή (*areté*), ou seja, o segredo da virtude. O herói virtuoso tinha, em grau excelente, a força e o vigor que o tornavam admirado até pelos inimigos. A excelência da força e do vigor fazia dele um ótimo guerreiro. O homem virtuoso era aquele que fazia, de modo excelente, o que fazia, fosse um simples sapato ou um minucioso plano de guerra. O guerreiro virtuoso era aquele que era excelente no vigor de suas forças.

Compreende-se, então, que a velhice, a qual, no ocaso dos anos, priva o homem da excelência da força e do vigor, fosse olhada como um dos mais tristes limites da condição humana, como demonstra esta bela passagem do *Heraclès* de Eurípedes:

Juventude, eu sempre te amei,
mas, tu, ó velhice,
mais pesada sobre minha fronte
do que os rochedos do Etna,
tu me oprimes
e cobres minhas pálpebras
com um véu de sombra. (...)
Ó deuses, muito feliz nossa vida seria
se não tivesse a velhice passado a porta
de nossas casas e de nossas cidades.¹⁰

A honra do herói

Era ainda na excelência da força e do vigor do *thymós* que o herói homérico encontrava o segredo da τιμή (*timé*), ou seja, da honra e da glória. A honra era o atributo daquele cujo valor era reconhecido. Quem conseguia a excelência da virtude merecia ser honrado. E como o homem homérico não era ainda uma consciência-de-si, capaz de se auto-reconhecer, o valor desse reconhecimento dependia exclusivamente da Sociedade. Sem o reconhecimento público da comunidade a que o herói pertencia, o valor da honra ficava comprometido. Era esse reconhecimento público que a palavra do poeta prestava aos heróis e que, depois, os aedos difundiam com suas canções. Somente quando era, assim publicamente, reconhecido, podia o herói ter imortalizada a sua memória.

10. Eurípedes. *Heraclès*, 638.

Em virtude do total desamparo dos seres humanos diante da morte, somente aqueles que eram os preferidos dos deuses recebiam esse reconhecimento e tinham seus feitos e suas ações enaltecidos pelos poetas. Os demais, depois da morte, condenavam-se à noite do esquecimento. E era precisamente porque o homem tinha, desse modo, a sua vida destinada à noite do esquecimento, que melhor se podia avaliar a tristeza da finitude de sua condição de mortal. Ninguém o disse melhor do que Píndaro neste célebre e triste verso:

Efêmeros!, O que, portanto, cada um de nós é?
E o que não é?
O homem é o sonho de uma sombra.¹¹

O herói, porque tinha sua lembrança imortalizada pelos poemas épicos, podia pleitear um lugar ao lado dos deuses. Por causa da virtude e da glória, ele finalmente conseguia a imortalidade e, como mostrou depois Platão, era da imortalidade que os mortais acalentavam o mais ardente desejo e a mais profunda nostalgia.

A dimensão transgressora do *thymós*

Havia, no Olimpo, os deuses que podiam fazer crescer o *thymós* no peito do guerreiro, para dele fazer um herói, e havia também aqueles que intervinham para perturbar a razão, quando o homem cedia às tentações da υβρις (*hybris*), ou seja, da desmedida do desejo ou da ambição. O homem homérico não tinha ainda descoberto, dentro de si, o segredo da força necessária para motivar suas ações, mas a ele já era pedido que contivesse os ímpetus de seu *thymós*. Deixar-se arrastar pela força do *thymós*, para ir além das medidas, era provocar a ira dos deuses.

Numa perspectiva essencialmente marcada pela linguagem dos mitos, como era a dos poemas épicos, o *thymós* era, em geral, considerado muito mais como o efeito de uma intervenção dos deuses do que propriamente como uma função natural da ψυχή (*psyché*) humana.¹² Vejamos o que aconteceu ao herói Ájax.¹³ Incontestavelmente um dos mais famosos guerreiros da Grécia, ele esperava que seriam dele as armas de Aquiles como prêmio e merecido reconhecimento pela sua bravura e pelo seu valor. No entanto, elas foram dadas a Ulisses. Ájax ficou indignado e, no auge de sua revolta e de sua inveja, quis destruir o exército do seu

11. Píndaro. *Pyth.*, 8. 5, v.1

12. Cf. E.R. Dodds. *Os gregos e o irracional*.

13. Embora Sófocles seja um escritor da época clássica, o exemplo de Ájax demonstra o modo como os deuses podiam intervir, perturbando a razão do herói, para impedir que ele manchasse seu nome, cometendo uma injustiça. Também, nos poetas trágicos, a nefasta deusa Ατη continuava fazendo seus estragos.

rival (O invejoso não suporta ver com outrem o objeto do seu desejo). Mas a deusa Athena, para impedir que isso acontecesse, mergulhou-o na noite da desrazão. Assim, quando Ájax, no excesso do furor da inveja e da υβρις (*hybris*), imaginava que estava trucidando seus supostos rivais, outra coisa não fazia senão dizimar mansos e inofensivos carneiros que pastavam tranquilos em redor do seu acampamento. Depois que voltou a si e viu o que fez, ele foi dominado por um profundo e insuportável sentimento de vergonha. A vida para ele já não tinha mais nenhuma razão de continuar sendo vivida. A única saída que lhe restava era a morte. De fato, era a τιμη (fama) que consagrava o herói e, numa época em que dominava o que Dodds chama “a cultura da vergonha”, não poderia existir castigo maior, para a desmedida de Ájax, do que sentir o peso da vergonha por causa do seu ato insensato. No momento em que se expôs ao ridículo diante de seus companheiros, agindo como um louco, sua fama estava comprometida e ele, assim, se expunha aos escárnios da multidão e ao insuportável sentimento da vergonha. Não se reconhecendo na triste figura de um louco, o herói prefere pôr fim à vida, pois esta se tornou simplesmente um βιος αβιωτος, ou seja, uma vida sem vida. E ele traspassou seu corpo com sua própria espada.

Ájax não se acreditava autor do gesto insensato que tirou o sentido de sua vida e sua razão de viver. Quem o induziu a fazer o que ele fez foi a selvagem Ατη¹⁴, uma divindade grega cuja função era precisamente perturbar a razão humana, quando os deuses achassem oportuno. “*Os deuses podem tornar néscio o homem mais sensato*”, lamentava Homero.¹⁵

Portanto, para o grego arcaico, a Ατη personificava uma divindade má cuja função era confundir temporariamente a razão, uma espécie de loucura passageira atribuída não a causas fisiológicas nem psicológicas, mas a uma potência divina ou demoníaca. Todavia, em Homero, ela ainda não revestia a forma de um castigo divino, nem era uma punição por causa da transgressão. Isso aconteceu depois, quando, no período arcaico, se deu a passagem da cultura da vergonha para a cultura da culpa.¹⁶

A transgressão não era atribuída ao homem, mas à deusa Ατη. Qualquer afastamento do comportamento normal, cujas causas fossem desconhecidas, era

14. “Quando Zeus jurou que daria o poder do mundo ao primeiro descendente de Perseu que nascesse e que Heracles (o destinatário do juramento) acabou sendo submetido a Euristeu, foi Ατη quem o enganou. Enfurecido, o pai dos deuses e dos homens lançou-a do Olimpo abaixo. Ατη caiu numa colina que passou a chamar-se Colina do Erro. Lançando-a do Olimpo e proibindo-a de lá permanecer, a humanidade recebeu o Erro como a pior das heranças”. Cf. Junito Brandão. *Dicionário mítico-etimológico*. Vol. I (1991), pp. 135-136.

15. Homero. *Ilíada*, XII, 254 – *Odisséia*, XXIII, 11.

16. Cf. E.R. Dodds. *Os gregos e o irracional* (1984). Ver particularmente o capítulo primeiro.

atribuído às forças “demoníacas” dessa misteriosa e enigmática divindade. Essas forças tinham sua causa primeira em Zeus e eram administradas pelas Erínias (deusas violentas) tidas como ministras da vingança, e pela Μοῖρα (Destino). Assim, a perturbação causada por Ατη fazia parte daquilo que a Moira reservava para cada um dos mortais. Infeliz aquele que a tivesse como quinhão de sua sorte!

Por que essa intervenção divina na vida dos heróis homéricos? Como vimos, a ψυχή (*psyché*) humana, nos poemas homéricos, ainda não tinha recebido uma conceituação adequada. A alma estava sempre relacionada com as regiões frias da morte, pois não passava de uma sombra, vagando pelo Hades. Portanto, as ações fora do normal, como, por exemplo, a loucura de Άjax, não pertenciam ao Eu dos seus autores. Diante delas, como observa Dodds, os que eram perturbados pela deusa Ατη não diziam: “Eu gostaria de não ter feito aquilo que fiz”, mas afirmavam: “Não fui eu quem o fez”.¹⁷ Para se livrarem da vergonha que sentiam diante das ações insensatas, os heróis projetavam-nas sobre uma causa exterior, porquanto, desse modo, era mais fácil poder suportar a dor da vergonha.

Resumindo, o que os poetas cantam, em primeiro lugar, nos poemas homéricos, é o grandioso espetáculo da vida e os grandes feitos dos guerreiros. É a história objetiva dos homens e dos deuses. O desejo, como *thymós*, já se manifesta, seja no ardor combativo que faz do guerreiro um herói, seja sobretudo na aspiração de glória e de imortalidade que anima a vida do homem, fazendo dela uma vida digna de ser vivida. É esse *thymós* que queríamos ressaltar como manifestação embrionária do desejo nos poemas homéricos da Grécia arcaica.

2. O desejo nos poemas líricos

Os poemas líricos assim são chamados porque eram recitados com o acompanhamento de uma lira. O clima cultural da poesia lírica é diferente daquele que dominava na poesia épica. Na epopéia reinava, como vimos, a objetividade absoluta dos fatos heróicos, num clima inteiramente dominado pela linguagem dos mitos e pela ação dos deuses. É claro que, na poesia lírica, os deuses ainda estão muito presentes, mas esta presença já é diferente. Como disse Donaldo Schüller: “O ocaso dos deuses provoca a emergência dos sonhos que se alojam no interior do homem”.¹⁸

A poesia lírica deixa o cenário grandioso da epopéia e se volta para o mundo interior do homem. Daí porque os poemas da Lírica arcaica, comparados com os poemas épicos do tempo de Homero, representam um passo importante na

17. E.R. Dodds. *Os gregos e o irracional* (1988).

18. Donaldo Schüller. *Literatura grega*, p. 34.

compreensão da natureza humana.¹⁹ Nos poemas líricos, os poetas já começam a falar de seus próprios sentimentos.

Dir-se-ia que, nesses poemas, já podemos presenciar a emergência, ainda embrionária, daquilo que depois será designado como a nossa subjetividade. O estilo impessoal da narração dos grandes feitos da epopéia vai, aos poucos, cedendo lugar a um estilo mais personalizado, mediante o qual o poeta diz o que sente.

Não se pode negar que esse modo de procedimento estilístico revela uma dimensão mais profunda da própria alma humana, particularmente no que diz respeito aos sentimentos, profundidade esta que os poemas épicos desconheciam.²⁰

A tomada de consciência da própria individualidade e da própria afetividade abre também uma perspectiva importante e nova para o modo como o homem reage diante das coisas. Arquíloco, por exemplo, escreve: “Cada um conforta seu coração com coisas diferentes”.²¹

Nos poemas épicos ainda não se vê, com clareza, esse modo diferente de reagir diante das coisas. À diversidade dos caminhos que a vida oferece, a lírica articula a percepção das mudanças que o indivíduo vai experimentando através dos anos. A percepção mais diferenciada das coisas e dos acontecimentos revela uma percepção mais aguda que o homem passa a ter de si mesmo. E com isso, diz Snell: “Algo de realmente novo surge no mundo”. Na poesia lírica, a linguagem dos sentimentos corre mais solta. Safo, por exemplo, diz tudo em poucas palavras, quando escreve:

Mas eu digo que, para cada um,
[o mais belo] é o que ele ama.²²

Enquanto a epopéia esmerava-se em celebrar e fazer universalmente reconhecidos os feitos dos heróis, os líricos preferem, às pompas do universalmente reconhecido, a simplicidade daquilo que cada um escolhe porque ama. Dir-se-ia que, assim fazendo, os poetas líricos dão um passo decisivo na direção daquilo que depois será consagrado pelo pensamento filosófico, vale dizer, o valor e a primazia do ser sobre as aparências. O que motiva as escolhas não é a pompa das aparências, mas o que verdadeiramente existe na realidade. Parafraseando Safo, poder-se-ia dizer: o que motiva a escolha é aquilo que cada um ama.

Outra característica da poesia lírica é dizer sim à vida e vivê-la com intensidade. Para ter sua glória imortalizada, os heróis épicos tudo sacrificavam, até a

19. Ver sobre isso as considerações muito interessantes e esclarecedoras de Bruno Snell no seu livro *A descoberta do espírito* (1992).

20. Para maiores esclarecimentos ver o livro citado de Bruno Snell *A descoberta do espírito* (1992).

21. Citado por Bruno Snell. *A descoberta do espírito* (1992), p. 84.

22. Idem, *ibidem*, p. 85.

própria vida. Sem a glória, a fama e a honra, a vida era uma vida sem vida. Já os líricos querem gozar a vida enquanto estão vivos, e gozá-la com intensidade. A confrontação do herói épico com a sua condição de ser finito e mortal levava-o a buscar na imortalidade uma compensação para a dor de seu desamparo. Como vimos, esta imortalidade era conquistada pela realização de seus grandes feitos nos campos de batalha, feitos depois lembrados pelos poetas. Os líricos preferem compensar a efemeridade da vida, vivendo-a intensamente e dizendo sim ao que ela oferece como prazer e gozo. Disse-o muito bem Simônides de Amargos:

“Como a linhagem das folhas assim é a dos homens”.

Entretanto, raros dentre os mortais guardam esta
verdade no peito. Esperança afaçam todos
os homens, florescente em jovens corações.
Quem, dentre os mortais, cultivava a muito amada flor da juventude
no ânimo insensato rega muitos projetos frustrados.
Não o perturbam o envelhecer e o morrer,
Nem, no vigor da saúde, o abalam receios de enfermidade.
Todos agem assim, não sabem
que o tempo da juventude e da robustez é breve
para os mortais.

Mas tu, instruído na vida, proporciona-te o prazer até o fim dos teus dias.²³

Muito expressivo, neste contexto, este trecho de um poema de Mimnermo de Colofon:

Que é a vida?
O que é gostoso longe da esplêndida Afrodite?
Quero morrer, quando cessar a fome
dos segredos do amor, dos suaves favores, do leito.
Estas e não outras são as flores da juventude
de homens e mulheres. Sobrevindo dolorosa
a velhice, deformadora de homens formosos,
cuidados amargos roem as entranhas,
cessa a alegria da luz solar,
vem a repulsa dos jovens e o desprezo das mulheres.
Amarga fizeram a velhice os deuses.²⁴

Não é difícil ver que, na poesia lírica, graças ao lugar de destaque que, nela, tem a expressão dos sentimentos do poeta, o desejo já se manifesta de um modo

23. Simônides de Amargos (650). Citado por D. Schüller *Literatura grega*, pp. 42-43.

24. Mimnermo de Colofon (600). Citado por D. Schüller. *Literatura grega*, pp. 43-44.

mais expressivo do que na epopéia homérica. Comentando os versos de Mimnermo de Colofon, Donaldo Schüller escreve:

Confrontado com a morte, o poeta [lírico] surpreende a vida no corpo erótico, interpretado pelo mito de Afrodite. A vida se mede pela intensidade física do amor. Reduzida a isto, não abarca o trabalho, esfera do escravo, nem o vigor do pensamento, visto que a filosofia ainda não tinha sido inventada. Distante dos ideais épicos, exclui o desempenho militar das manifestações vitais. Alheio fica-lhe também o amor espiritualizado, cujo ápice se encontra na literatura provençal, mas que já desponta luminoso nos ritmos de Safo.

Resta o amor carnal, o da presença física, que anima o corpo protegido por Afrodite ... Embora Mimnermo esteja atento ao limite, como todos os gregos, não se sente atraído por ele ou pelas sombrias regiões hipoteticamente situadas além dele. O seu domínio único é o que se aloja dentro dos limites, a região da presença e dos sentidos, acesso único à realidade. A razão ainda não tomou o lugar do corpo, inversão provocada pelos filósofos.²⁵

Podemos, portanto, concluir que, nos poemas líricos, nos quais o poeta já fala de seus próprios sentimentos, começando a descobrir o mundo de sua interioridade, o desejo tem um lugar de destaque, e o homem, antes de se definir como um ser de razão, já se sente como um ser de desejo. Antes, porém, de passarmos para o mundo dos poemas trágicos, vejamos, primeiro, como o desejo se manifesta nas máximas dos sete sábios da Grécia arcaica.

3. O desejo nas máximas dos sete sábios da Grécia

Passemos, agora, do mundo épico e lírico para o mundo ético da Grécia Arcaica, cuja conduta moral era regida pelas máximas dos Sete Sábios. Antes de ser estruturada como uma teoria da conduta moral, tanto no registro individual quanto no registro político, a ética aristocrática, na Grécia arcaica, era regida por um conjunto de máximas, atribuídas aos sete sábios, que Platão identificou nas pessoas de Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleóbulo, Míson e Quílon.²⁶

Pouco importa que esses sábios tenham ou não sido exatamente sete, nem que as máximas que lhes foram atribuídas, de fato, tenham sido elaboradas por eles, ou não devam antes ser relacionadas com as inscrições do Templo de Apolo, em Delfos, ou com as fórmulas colhidas nos escritos de Hesíodo, Píndaro ou

25. Donaldo Schüller. *Literatura grega* (1985), p. 44.

26. Cf. Platão. *Protágoras*, 343, a. É provável que o número sete seja um número simbólico. De qualquer modo, não se pode provar que as máximas sejam autênticas e que pertençam verdadeiramente aos sábios aos quais foram atribuídas.

Ésquilo. O que importa é que estas máximas são organizadas em torno do conceito fundamental do μέτρον, vale dizer, da “justa medida”. Ora, é na “justa medida” – como disse depois Platão – que se esconde a “salvação da existência”.²⁷ Aristóteles, por sua vez, nela viu o cerne das virtudes éticas.²⁸

Na Grécia arcaica, a “justa medida” ainda não tinha recebido o estatuto teórico que lhe deu, depois, o pensamento clássico, mas já aparecia como “a melhor das coisas”, porquanto “nada devia ser feito em demasia”.

Eis algumas entre as principais e mais conhecidas destas máximas:

Ótima é a medida.
 Sê ávido em escutar, não em tagarelar.
 Domina o prazer.
 Não faças nada com violência.
 Considera inimigo quem é contra o povo. (Cleóbulo)

Nada em demasia.
 Foge do prazer que gera aflição.
 Sela os discursos com o silêncio e o
 silêncio com a oportunidade.
 Não faças amizades apressadamente
 e não interrompas intempestivamente as que fizeste.
 Aprendendo a obedecer, aprenderás a mandar.
 O que não sabes, não o digas. (Sólon)

Conhece-te a ti mesmo.
 Venera quem é mais velho.
 Escolhe a perda mais do que o ganho torpe;
 pela primeira te lamentarás uma só vez,
 pelo segundo, toda a vida.
 Não corra tua língua, antes do pensamento.
 Não desejes o impossível. (Chílon)

Não enriqueças de modo desonesto.
 É difícil conhecer-se a si mesmo.
 Aprende e conserva o que é melhor.
 Usa da medida.
 Não acredites em tudo. (Tales)

É terrível conhecer o que acontecerá,
 mas conhecer o que aconteceu dá segurança. (Pítaco)

27. Platão. *Protágoras*, 356 (d-e).

28. Aristóteles. *Moral a Nicômaco*, Lib. II. c.VI.

A maioria dos homens é má.
Escuta muito.
Fala oportunamente.
Não louves o homem indigno pela sua riqueza.
Obtém com a persuasão, não com a violência.
Pensa no que fizeste. (Bias)

É melhor morrer respeitado do
que continuar vivendo na necessidade.
Sê o mesmo com os amigos, na boa e na má sorte.
Grave é transgredir.
(Periandro que, em algumas listas, aparece no lugar de Míson).²⁹

As máximas dos sete sábios fundamentaram o que poderíamos chamar uma “ética da moderação”, destinada à elite aristocrática, que, segundo se acreditava, tinha recebido a virtude no berço e, por isso, devia manifestá-la numa conduta virtuosa ao longo da vida.

No essencial, esta ética dos sábios ordenava que os desejos fossem disciplinados, vale dizer, fossem controlados o impulso irascível (θυμος), o prazer (ηδονη) e o desejo propriamente dito (επιθυμια). No ato de controlar e dominar essas tendências, estava o segredo da sabedoria prática, que Aristóteles depois teorizou sob a forma da virtude da prudência (φρονησις). Portanto, muito antes que fosse definida filosoficamente a função do νους, ou seja, da faculdade intuitiva, característica da natureza racional do homem, o λογος (razão discursiva) exercia um trabalho de domínio e de controle sobre as tendências afetivas e, sobretudo, sobre os impulsos passionais. Foi, desse modo, que os gregos arcaicos educaram seus homens e selecionaram seus sábios.

A ética arcaica não procurava, de modo algum, abolir o desejo, porque, como sentenciou Tales: “O maior prazer é obter o que se deseja”.³⁰ Todavia, em contrapartida, nada mais prejudicial do que “desejar o impossível”.³¹ Dir-se-ia que a ética da moderação aconselhava limitar o desejo para assegurar o verdadeiro prazer. Este é de natureza efêmera e sempre se faz acompanhar pela dor e pelo sofrimento. Dominar o desejo era, pois, uma medida eficaz para diminuir o sofrimento.³² “Foge

29. Cf. Giovanni Reale. *Historia da Filosofia Antiga*. Volume I (1993), pp. 182-186.

30. Tales: “Ἡδιστον ου επιθυμεις τυχειν” (O maior prazer é obter o que se deseja). Citado por Jean Frère. *Les Grecs et le désir de l'être*, (1981) p. 23.

31. Chilon: “Μη επιθυμειν αδυνατα” (Não desejes o impossível).

32. Quando se dizia, por exemplo, que “era preferível o fracasso ao ganho desonesto”, a razão era simples: o fracasso faz sofrer uma só vez e pode ser superado com relativa facilidade, ao

do prazer que gera aflição”, aconselhava o velho sábio Sólon. Em última análise, é para não frustrar o desejo que se deve restringi-lo aos limites do possível.

Imediatamente sou tentado a querer articular isso ao que Freud escreveu sobre a relação do princípio de prazer com o princípio de realidade, no artigo de 1911: “Fragmentos sobre os dois princípios do acontecer psíquico”.³³ Sob a égide do princípio do prazer, o desejo é ilimitado e nada o limita senão sua confrontação com a realidade. Só assim ele pode adiar sua exigência de satisfação, para assegurar um prazer mais eficaz e duradouro.³⁴

4. O desejo nas tragédias de Ésquilo e de Sófocles

Levando em consideração o importante papel que a poesia trágica teve na objetivação da nova figura do homem que dominou o período clássico, vejamos o que Ésquilo e Sófocles disseram sobre a trágica dimensão da existência humana, no momento em que o homem, como ser de desejo e de razão, começou a assumir a responsabilidade de seus atos e de suas escolhas diante das ações que selaram sua sorte e seu destino.

Os poetas trágicos não prescindem dos deuses, mas não os aceitam incondicionalmente, como acontecia na epopéia homérica. Há uma grande diferença no modo como os diversos poetas trágicos se relacionam com os deuses. Basta comparar Ésquilo com Eurípedes. Enquanto Ésquilo ainda reserva um lugar de destaque à deusa *Ate*, a deusa que encarna a maldade, Eurípedes parece se afastar desse modelo arcaico de relacionamento com o divino.

Da mesma forma, a maneira de se relacionar com os deuses aparece no modo como o Coro funciona e no lugar que ele ocupa na Tragédia. Inicialmente, o Coro

passo que o ganho desonesto faz sofrer indefinidamente. É claro que não pensa assim a maioria dos homens políticos de nossos dias!!!

33. Sigmund Freud. *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. Studienausgabe. Band III, 13-24.

34. Para dizê-lo com as próprias palavras de Freud: “Na realidade, a substituição do princípio de prazer [*die Ersetzung des Lustprinzips*] pelo princípio de realidade [*durch das Realitätsprinzip*] não significa nenhuma destituição do princípio de prazer [*bedeutet ... keine Absetzung des Lustprinzips*], mas, tão-somente, uma segurança do mesmo [*sondern nur eine Sicherung desselben*]. Um prazer momentâneo e inseguro nas suas conseqüências [*Eine momentane, in ihren Folgen, unsichere Lust*] é abandonado [*wird aufgegeben*], mas somente para ganhar mais tarde um prazer mais seguro que vem pelos novos caminhos [*nur darum, um auf dem neuen Wege eine später kommende, gesicherte zu gewinnen*]. Sigmund Freud, *Formulierungen über die zwei prinzipien des psychischen Geschehens*” (1911) *Studienausgabe*. III, 21-27.

era o centro da peça e centralizava inteiramente a atenção dos espectadores. Quando foi aumentando o número dos atores, este lugar central do Coro também foi diminuindo. Em Ésquilo, o Coro é o porta-voz dos deuses. Daí o papel importante que ele tem na punição dos crimes. Em Sófocles, o Coro volta-se, de preferência, para chamar o homem à responsabilidade de seus atos, ou então para moderar seus sofrimentos.

É o fato de ser o homem um ser finito, um ser mortal, é este dado fundamental de sua condição, o que, em última análise, define o trágico. Ou seja, o trágico põe em evidência a confrontação do homem com seus limites. Quando surgiu a Tragédia, a Epopéia e a Lírica já tinham conquistado o apogeu e a Filosofia já estava em pleno desenvolvimento. Esta a razão por que, na Tragédia, existe um pouco de cada uma delas. E isso, sem dúvida, põe em relevo a importância cultural da Tragédia grega.

Na Tragédia, misturam-se o mítico e o histórico, o passado político (a aristocracia) com o presente (a democracia). Ésquilo adapta os mitos aos seus interesses. Na Tragédia, diferentemente do que acontece na Epopéia, os heróis nem sempre são modelos de virtude.³⁵

Ésquilo

110

Entre os poetas trágicos, Ésquilo é um legítimo representante da moral arcaica. Esta, como veremos logo mais, foi fundamentada nas máximas dos Sete Sábios, principalmente de Sólon, de quem Ésquilo recebeu uma grande e notável influência. Com Ésquilo, no entanto, a “aristocracia do sangue” paulatinamente foi cedendo lugar a uma “aristocracia do espírito” e o herói que, antes, se submetia passivamente aos caprichos da Μοιρα (Destino), aos poucos foi assumindo a responsabilidade do seu próprio destino.

Nos poemas épicos, a Atη era considerada uma força cega, de cujos ardis o homem não conseguia escapar. “Assim, os deuses teceram os fios da nossa infelicidade”, diz Aquiles, na *Ilíada*. “A vida do homem é penosa, enquanto eles, os deuses, estão isentos de preocupações”.³⁶ Isto levou Teógnis a concluir: “Nenhum homem é responsável pela sua própria ruína ou pelo seu próprio sucesso. Os deuses são doadores de ambas as coisas”.³⁷ Foi nesse contexto que surgiu, como observa Dodds, a noção do φθονος (ciúme) divino, ou seja, da inveja dos deuses: “Os deuses são os seres mais invejosos do mundo, pois disputam a pequena felicidade que cabe aos mortais”.³⁸

35. Cf. Donald Schüller. *Literatura grega*, 1895.

36. *Iliad*. XXIV. Citado por E.R. Dodds, *Os gregos e o irracional*, p. 37.

37. Teógnis, 133-136. Citado por E.R. Dodds, *Idem*, *ibidem*, p. 38.

38. Od. 5, 18. Citado por E.R. Dodds, *Idem*, *ibidem*, p. 39. Note-se que, na concepção antiga do Mundo, os deuses dele também faziam parte. Embora habitando o Olimpo, um lugar superior,

Ésquilo reforça com vivas cores o trabalho da deusa Ατη: “Quem dentre os mortais”, pergunta ele, “pode escapar dos ardis enganadores da deusa Ατη? Primeiro, ela lhes fala amistosamente, depois os colhe em suas redes, das quais é impossível escapar”.³⁹ Mas é, sobretudo, sob a forma da Μοιρα (Destino) que a Ατη ocupa um lugar importante no drama de Ésquilo. Contudo, o herói trágico, mesmo no drama de Ésquilo, luta contra o Destino, e não mais a ele se submete de modo inteiramente passivo.⁴⁰

O *phthonos* (ciúme) divino

Outra mudança significativa é a moralização do φθονος (ciúme) divino, que passa a ser visto como uma “justa indignação”⁴¹ dos deuses por causa do orgulho dos homens. A Ατη torna-se, então, o castigo da transgressão da υβρις (desmedida e da ambição).

De fato, nas Tragédias, o θυμος (*thymós*) sempre ultrapassa a justa medida. Mas a relação causal entre a culpa e o castigo só foi estabelecida, quando a υβρις (*hybris*) deixou de ser olhada como uma simples desmedida do desejo e revestiu a dimensão de um verdadeiro παθος⁴² da existência, vale dizer, algo como um “mal originário”⁴³, que macula o homem desde o nascimento e que continua sendo causa de suas errâncias. A lição que Ésquilo tira dessa experiência da desmedida é que a υβρις (*hybris*) “não é proveitosa para nenhum dos mortais, pois seu fruto é a cegueira e sua colheita é rica em lágrimas.”⁴⁴

os deuses faziam parte do mundo e participavam da vida humana, compartilhando das fraquezas (inveja, ciúme, paixões) dos mortais.

39. Ésquilo. *Os persas*, 33. Citado por Werner Jaeger. *Paidéia*. Tomo I, p. 271.

40. Ver o que sobre isso escreve Max Pohlenz no seu livro sobre a liberdade grega. Trad. francesa. Paris, 1956. Citação de Jean Frère. *Les Grecs et le désir de l'être*, (1981), p. 121, nº 18.

41. Cf. E.R. Dodds. *Os gregos e o irracional* (1988), p. 39.

42. A palavra “παθος” tanto significa o estado de espírito agitado pela paixão ou pela força dos afetos (prazer, amor, ódio), quanto a expressão deste estado de espírito marcado pelo sofrimento.

43. E.R. Dodds. Op. cit., p. 39.

44. Ésquilo. *Os persas*. Citado por Werner Jaeger. *Paidéia*. Tomo I, p. 274. Remeto o leitor aos belos capítulos da *Paidéia* de Werner Jaeger para maiores informações sobre o drama de Ésquilo e Sófocles.

Uma cultura da culpa

Para os poetas trágicos, portanto, é na experiência do sofrimento e da dor que o homem faz valer sua liberdade e paga o preço que ela lhe impõe. Estava, assim, preparado o clima propício para o advento daquilo que Dodds chamou a “cultura da culpa”, em oposição à “cultura da vergonha”, que, segundo ele, teria sido prevalente na epopéia. Nessa cultura da culpa, as ações punitivas dos deuses têm um realce particular. O débito da culpa devia ser expiado ou pelo indivíduo, ou por sua descendência. Os órficos e pitagóricos introduziram, depois, a metempsicose, a fim de que a expiação, que não tivesse sido feita nesta vida, pudesse, quando necessário, ser feita nas reencarnações depois da morte.

Devemos ainda a Ésquilo a descoberta, no sofrimento, de uma fonte perene de sabedoria. O sofrimento não se esgota na dimensão de um castigo ou de uma punição dos deuses. Esses também dele fizeram uma fonte de sabedoria: *πατει μαθος* (sofrer para aprender, sofrer para saber). Nestas duas palavras, Ésquilo resumiu uma lição de vida que é, indubitavelmente, uma das máximas mais ricas e fecundas da sabedoria grega.

Ele [Zeus] abriu aos homens as vias da prudência, dando-lhes como lei: “sofrer para aprender”. Quando, no meio do sono, sob o olhar do corpo, o doloroso remorso retorna, a sabedoria neles, apesar deles, penetra. E eis aí, creio, a violência benfazeja dos deuses sentados no timão celeste.⁴⁵

Sófocles

Com Sófocles, a tragédia se humaniza, ou como diz Werner Jaeger: “O estético, o ético e o religioso se condensam no humano”.⁴⁶ Suas figuras extraordinárias prestaram um grande serviço para o trabalho de formação auto-consciente do homem, trabalho este que, depois, vai ser aperfeiçoado por Sócrates. A *Ατη* continua perturbando a vida humana, mas o homem agora tem, cada vez mais, uma participação ativa no seu destino. Antígona desrespeita a lei de Creón. Na sua transgressão, o Coro ainda vê um trabalho da deusa *Ατη*, mas Antígona conscientemente assume a realização de seu ato, ela prefere a lei da sua consciência à lei do Estado. No diálogo de Creón com seu filho Hemón, este lhe diz explicitamente: “Julgue-me pelos meus atos.”⁴⁷ E mais esclarecedor ainda é o diálogo de Antígona com sua irmã Ismênia, logo no início da peça. A irmã quer, de todos

45. Ésquilo. *Agamemnon*. Cf. Eschille. *Tragédies*, pp. 264-265.

46. Werner Jaeger. *Paidéia*. Tomo I, p. 290.

47. Sophocle. *Antígone*, 712-745. In Sophocle. *Théâtre Complet*.

os modos, dissuadi-la de seu plano (transgredir a lei do tirano e sepultar seu irmão morto em combate, que uma ordem do rei mandara que ficasse sem sepultura), mas não consegue:

- I. Mas tu visas o impossível.
- A. Quando as forças me faltarem, eu renunciarei.
- I. Mas é já um mal tentar o impossível.
- A. Deixa-me. Deixa minha imprudência correr este risco. Mesmo que
- B. seja preciso que eu morra, eu terei morrido gloriosamente.
- I. Então, vai, posto que decidiste. É uma loucura, bem o sabes, mas tu sabes amar aqueles que amas.⁴⁸

Sob o impacto desse diálogo, sob todos os aspectos impressionante, uma vez que se trata de uma pessoa que sabe que vai morrer e que, livremente, compromete todos seus projetos de vida e seus sonhos e seus desejos mais auspiciosos (pois era noiva do filho do rei), e que tudo isto faz porque quer ser coerente com sua consciência, sob o impacto deste diálogo, repito, deixemos o mundo das tragédias e passemos para o campo da filosofia. Mas, antes resumamos o que de essencial as Tragédias nos dizem sobre o homem trágico.

O homem trágico

113

Se, na Epopéia, o homem podia ser admirado como um herói e, como tal, partilhar da imortalidade dos deuses, na Tragédia, o homem se defronta com a sua condição de desamparo. A consciência dos limites, a proximidade da morte e a angústia que ela suscita, nada disso era tema da epopéia nem da lírica. Essas situações-limites foram centro de atenção no drama trágico.

Mas a Tragédia sobressai e ressalta também e, com muita ênfase, a responsabilidade que os homens agora começam a ter pelos seus atos. O exemplo de Antígona, nesse sentido, é emblemático. A decisão já aparece como um ato pessoal, pois o homem vai buscar, no mais profundo de sua consciência, a razão de seu agir. Ele se torna então responsável pelos seus atos.

Assim procedendo, o homem deixa de ser joguete do Destino e se faz construtor de seu próprio destino e tem de assumir as conseqüências de sua decisão pessoal. O trágico é que o homem é levado a tomar essas decisões nas situações mais extremas e difíceis. Na Epopéia, agir era reagir. Na Tragédia, agir é comprometer-se com o futuro. E o futuro, como possibilidade, é uma possibilidade cuja realização nada garante. Donde a angústia existencial que se torna própria daquele que tem de assumir o seu próprio destino.

48. Sophocle. *Antígone*, 100-106.

O desamparo na Tragédia é maior, porque o trágico já não mais olha os deuses como se fazia antes. Sem a proteção divina e o amparo dos deuses, o homem pode ser esmagado pelo peso de suas decisões e de sua responsabilidade.

5. O desejo nos primórdios do pensamento filosófico

Até aqui refletimos sobre as metamorfoses e os destinos do desejo tanto nos poemas épicos, líricos e trágicos da Grécia Arcaica, quanto nas máximas morais dos Sete Sábios. Vejamos, agora, o que disseram os filósofos no alvorecer do pensamento filosófico. Embora não tenha sido o Homem, mas o Κοσμος, o centro de atenção desses primórdios do filosofar, alguns dos primeiros filósofos, sondando os enigmas da ψυχη (*psyché*) humana, confrontaram-se com a problemática do desejo. Entre estes, sobressaíram Heráclito de Éfeso e os pitagóricos. Vejamos o essencial sobre eles. E comecemos com Heráclito de Éfeso.

A) O desejo nos Fragmentos de Heráclito de Éfeso

Vou analisar a contribuição de Heráclito para o estudo do desejo, restringindo-me a comentar, brevemente, alguns dos seus principais Fragmentos. E começo pelo Fragmento 45, que nos fala dos limites da alma e do λογος (lógos) da ψυχη (*psyché*) humana:

Caminhando não encontrarás os limites da alma,
mesmo se percorreres todas as estradas,
pois é muito profundo o λογος que ela possui.⁴⁹

Heráclito, portanto, vê na alma humana um λογος (lógos) muito profundo e este λογος está sempre em crescimento.⁵⁰ Daí a dificuldade de se poder compreender sua natureza, pois ela está estreitamente relacionada com a *Weltanschauung* heraclitiana, o que vale dizer que a ψυχη (*psyché*) também participa da harmonia dos contrários, da luta dos opostos e do contínuo devir das coisas, que fazem a beleza do Κοσμος. Na alma, os contrários também se unem, pois é “das coisas diferentes que nasce a mais bela harmonia (καλλιστεν αρμονια)”.⁵¹

49. Heráclito de Éfeso. *Fragmento* nº 45: “ψυχης πειρατα, ιων ουκ αν εξευροι ο πασαν επιπορευνημενος οδον ουτω βαθυν λογον εχει”.

50. Heráclito de Éfeso. *Fragmento* nº 115: “Ψυχης εστι λογος εαυτον αυξων” (O lógos é próprio da alma e aumenta-se a si mesmo).

51. Heráclito de Éfeso. *Fragmento* nº 8: “το αντιξουν συμφερον και εκ των διαφοροντων καλλιστην αρμονια” (Convergência das tensões contrárias e das diferenças, a mais bela harmonia).

De qualquer modo, com Heráclito, a ψυχη (*psyché*) humana, deixando de ser aquela “sombra de um sonho” que o verso triste de Píndaro relacionou com os mortos e o Hades, encontrou, no λογος (razão) uma certa “consistência interior”,⁵² que dela fez um princípio de vida e um princípio de inteligibilidade. Como princípio de inteligibilidade, a ψυχη (*psyché*) manifesta-se tanto como “inteligência intuitiva” (νοος), quanto como “inteligência emotiva” (φρην).⁵³ É para uma inteligência dessa natureza que, mais tarde, Pascal chamará a atenção num dos seus mais célebres e conhecidos pensamentos, quando diz: “O coração tem razões que a própria razão não conhece”.⁵⁴

Heráclito revela o verdadeiro sentido da distinção entre a alma-νοος (alma intuitiva) e a alma-φρην (alma emotiva), quando escreve no Fragmento 40: “Muito saber não ensina a sabedoria”⁵⁵, e, no fragmento 112, “Conhecer com o coração (σωφρονειν) é a maior virtude”⁵⁶.

Além disso, a alma-φρην (alma emotiva) é também o substrato dos desejos e dos prazeres e dos sofrimentos que deles resultam. Reconhecer, no entanto, a unidade que nasce da diversidade e a harmonia que se faz com as diferenças é um privilégio próprio daquele “que escuta o Λογος”, pois, escutando-o, reconhece que “Tudo é Um”.⁵⁷

52. Veja-se o que escreve Clémence Ramnoux sobre o “lógos da psyché” no seu comentário aos fragmentos 45 e 115 de Heráclito. Cf. *Heraclite ou l’homme entre les mots et les choses* (1957), p. 120.

53. Na literatura arcaica, poética e filosófica, a palavra φρην (pl. φρενες) significa primeiramente o “diafragma” e o “peito” como sede do κηρ (coração, ânimo). Ela significa também a sede do ητορ (do coração como parte do corpo) e do θυμος (o “coração” como sede de todos os afetos e paixões). E, finalmente, é usada também para traduzir a sede do pensamento e da inteligência. Portanto, trata-se de uma palavra de capacidade significativa muito abrangente e de uma riqueza polissêmica extraordinária.

54. Pascal. *Pensées*, Section IV, 277: “Le coeur a ses raisons que la raison ne connait point; on le sait en mille choses”, p. 169.

55. Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 40: “πολυμαθιν νοον ου διδασκει”. (Muitos conhecimentos não ensinam a sabedoria).

56. Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 112: “σωφρονειν αρετη μεγαστη και σοφιν αληθεια λεγειν και ποειν κατα φυσιν επαιοντας” (Pensar com o coração é a maior virtude e a sabedoria consiste em dizer a verdade e agir segundo a natureza, obedecendo-lhe). Hermann Diels traduz o Fragmento da seguinte maneira: “Gesund Denken ist die grösste Vollkommenheit, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend”. Cf. H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957), p. 30.

57. Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 50: “ουκ εμου αλλα του λογου ακουσαντας ομολογειν σοφον εστιν εν παντα εινι” (Se escutais não a mim mas ao lógos, é sábio reconhecer que tudo é um).

Pode-se, portanto, concluir que é grande o papel que Heráclito atribui ao desejo, quando sonda as profundezas da alma humana. É o desejo que, em última análise, sustenta o *élan* da vida. Heráclito deu especial relevo ao fato de o desejo sustentar a capacidade que tem o homem de poder esperar até contra a esperança:

Só quem espera encontra o inesperado.⁵⁸

Impenetrável (απορος) e sem caminho de acesso, o inesperado não pode ser atingido pelo esforço do νους (inteligência). Só o desejo é capaz de sustentar a capacidade de esperar o inesperado, vale dizer, de esperar até contra a esperança. Quem espera aposta no que não vê e no que não compreende, aposta no escuro. Portanto, porque ser de desejo, o homem é capaz de sustentar esta irracional atitude de esperar o inesperado.

Há ainda um outro Fragmento que se relaciona com o desejo. É o Fragmento 85, no qual o filósofo de Éfeso retoma a noção de θυμος (*thymós*), tal como a encontramos nos poemas épicos, como sinônimo de coração valente. Ele, como sempre, de modo enigmático escreve:

É difícil lutar contra o θυμος (*thymós*),
pois o que ele deseja se paga a preço de alma.⁵⁹

116

Os especialistas não interpretam este Fragmento do mesmo modo. Uns acham que se trata do θυμος (*thymós*) do herói guerreiro, como queria Plutarco.⁶⁰ Outros opinam que se trata do “querer viver” que todo homem almeja. Clémence Ramnoux sugere que o fragmento tem um sentido ascético. É preciso poupar o θυμος (*thymós*) se não se quer perder a capacidade de viver.⁶¹ Jean Frère, por sua vez, é de opinião que Heráclito quer dizer que no θυμος (*thymós*) a alma perde seu “poder regulador” e sua capacidade de controle. Não é fácil controlar o arrebatamento de um coração dominado pelo θυμος (*thymós*). Assim interpretado, o θυμος heraclítico não seria nem simplesmente guerreiro nem apenas ascético.⁶²

58. Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 18: “εαν μη ελπηται, ανελπισον ουκ εξευρησει, ανεξερευνητον εον και απορον” (Se não se espera não se encontra o inesperado, pois ele não é encontrável e é impenetrável). Tradução de Hermann Diels: “Wenn er’s nicht erhofft, das Unerhoffte wird er nicht finden, da es unaufspürbar ist und unzugänglich” (Cf. H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*; p. 25)

59. Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 85: “καλεπον θυμω μαχεσται ψυχης γαρ ωειτι” (É difícil lutar contra o desejo, o que ele quer é pago a preço de alma). Hermann Diels: “Gegen das Herz anzukämpfen ist schwer. Denn was es auch will, erkaufte es um die Seele” (*Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957), p. 28).

60. Plutarco. Coroliano, 22.

61. Cf. Clémence Ramnoux. *Héraclite ou l’homme entre les mots et les choses* (1957), p. 89.

62. Cf. Jean Frère. *Les Grecs et le désir de l’être* (1981), p. 37.

Para compreender o sentido deste Fragmento, necessário se faz recordar que, para Heráclito, “ο Κοσμος (kosmos) sempre foi, é e será fogo, sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida se apagando”⁶³. A alma, portanto, na sua realidade metafísica mais profunda, é, ela também, “fogo sempre vivo”.

E como o Fragmento 43 adverte que “ο desejo desmedido [*hybris*] deve ser apagado mais do que os incêndios”⁶⁴, talvez o que o Fragmento 85 quer dizer seja que não é fácil dominar o arrebatamento de um coração inflamado pelo θυμος (*thymós*).

Na verdade, ο θυμος (*thymós*) heraclitiano é indispensável para o bem tanto do homem quanto da Cidade. Ele anima os combates travados para defender a Cidade. Heráclito o diz explicitamente: “O povo deve combater para defender a lei como faz para defender suas muralhas”⁶⁵, e os “que morrem combatendo pelas justas causas são mais puros do que os que sucumbem às doenças”⁶⁶.

Qual, porém, para Heráclito, ο destino da alma depois da morte? O que aguarda a alma depois da morte é um profundo enigma, pois transcende totalmente as fronteiras do pensamento e da imaginação. “Quando morre, ο ser humano aguarda ο que não espera nem imagina.”⁶⁷

Do que foi dito, acredito poder concluir que a inteligência, na abordagem filosófica de Heráclito, foi dinamizada pela sensibilidade afetiva da alma-φρηνη e pela energia combativa do θυμος (*thymós*). Ora, tanto a φρηνη (ο coração como sede dos afetos), quanto ο θυμος (*thymós*) são sugestivas metáforas do desejo. Vejamos, agora, ο que sobre ο desejo ensinaram os pitagóricos.

63. Heráclito de Efeso. Fragmento nº 30: “κοσμον ... ην αι και εστιν και εσται πυρ αιξίωον απομενον μετρα και αοσβεννυμενον μετρα” (O mundo ... sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acedendo segundo a medida e apagando segundo a medida).

64. Heráclito de Efeso. Fragmento nº 43: “υβριν χρη σβεννυειν μαλλον η πυρκαιην” (Mais ainda do que ο incêndio, deve-se apagar a desmedida do desejo). Tradução de Hermann Diels: “Überhebung soll man löschen mehr noch als Feuersbrunst” (*Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957), p. 26).

65. Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 44: “μαχεσται χρη τον δημον υπερ του νομου ... οκως υπερ τειχεος” (O povo deve lutar pela lei como pelas muralhas).

66. Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 136. Tradução de Hermann Diels: “Seelen im Kriege gefallen sind reiner als Krankheiten erlegene.” (As almas caídas na guerra são mais puras do que as que sucumbiram às doenças). Cf. H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957), p. 31.

67. Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 27: “ανθρωπους μενει αποθανοντασ ασσα ουκ ελπονται ουδε δοκεουσν”. Tradução de Hermann Diels: “Der Mensch wartet, wenn sie gestorben, was sie nicht hoffen noch wähen”. (O ser humano aguarda, quando morre, ο que não espera nem imagina).

B) *O desejo na doutrina dos pitagóricos*

O nome Φιλοσοφία (philosophia), criado por Pitágoras, une, na mesma atitude do filosofar, o mundo do conhecimento e dos sentimentos e o mundo da razão e do afeto. De fato, com os pitagóricos, “o homem ganhou novos olhos para ver o mundo”⁶⁸.

O caos originário, domínio de forças obscuras e campo de misteriosas e indecifráveis potências, descrito pelos poemas homéricos e pelas Cosmogonias de Hesíodo, tornou-se transparente ao espírito na ordem e harmonia do Κοσμος,⁶⁹ que é fundamentalmente uma harmonia de números, pois os números são a αρχή (arché), isto é, a matéria originária de todas as coisas. Por aí se vê que os pitagóricos tinham um conceito de número inteiramente diferente do nosso. Para nós, os números são seres de razão (entia rationis). Para eles, os números eram a realidade mais importante, pois eram a matéria originária donde nasceram todas as coisas

Para mostrar o lugar do desejo, na doutrina pitagórica, restringir-me-ei apenas a salientar um aspecto do pitagorismo antigo⁷⁰ que me parece fundamental para meu objetivo, refiro-me à oposição do πειρας (peiras) e do απειρον (apeiron), do limitado e do ilimitado, do acabado e do inacabado como ponto de intersecção da visão que os pitagóricos tinham do Κοσμος (natureza física) e do mundo ético-religioso dos homens.⁷¹

Os números são os princípios limitantes do ilimitado, eles harmonizam os dois elementos que são os princípios últimos das coisas e resultam de uma “amarração” do ilimitado no campo do limite. Mas o número, na medida em que limita, alimenta-se do ilimitado.⁷²

68. Giovanni Reale. *Historia da Filosofia Antiga* (1993). Volume I, p. 88.

69. Foram os pitagóricos que, primeiro, insistiram no significado da palavra Κοσμος como ordem e harmonia, na qual “céus, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela ordem, pela sabedoria e pela retidão”. (Platão, *Górgias*, 507e-508a)

70. Pouco se sabe sobre a doutrina dos pitagóricos antigos. Talvez por causa do seu exoterismo exagerado, as fontes não foram transmitidas e provavelmente pereceram no grande incêndio que devastou a Escola. Jamblico, Diógenes Laércio e Porfírio são as fontes que parecem as mais fidedignas. Autores posteriores, como Plutarco, parecem que platonizaram os escritos dos pitagóricos. Cf. Giovanni Reale. *Historia da Filosofia Antiga*. Vol. I (1993), pp. 88-89.

71. Para maiores esclarecimentos e informações ver o livro de Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être* (1981), pp. 25-31.

72. Isto claramente aparece na figuração que os pitagóricos faziam dos números pares e ímpares. No número par, aparece o elemento indeterminado, e, no ímpar, o elemento determinante. O número 4, por exemplo, era representado da seguinte maneira (: :) e o número 5, assim: (*: :). Amarrando o ilimitado no limite, o número foi visto como o elemento determinante dos seres. O ilimitado e o limitante são os princípios supremos de todas as coisas. O universo e as

A dialética do limitante e do ilimitado, do inacabado e do acabado, está na base daquilo que os pitagóricos disseram sobre o Mundo e sobre a alma humana. Esta dialética revela os fundamentos metafísicos de uma constante atitude de busca e de procura, inerente à própria natureza do ser humano. Na experiência de sua finitude, o homem vislumbra a perfeição que ardentemente deseja, mas que jamais consegue atingir. Essa perfeição está diante dele como um apelo, mas, ao mesmo tempo, dele se afasta e se distancia, sem nunca poder ser atingida. O desejo nasce, então, dessa experiência da falta essencial, que, ao ser vivenciada, na dor dos limites e da finitude, estrutura-se como um “esforço” sempre renovado, constantemente recomeçado em busca do inacessível. É isso que faz do filósofo um amigo (φιλος) da sabedoria (σοφια). E da φιλια (*philia*) um conceito-chave para traduzir a harmonia que deve existir no mundo da natureza (φυσις) como no mundo dos homens. A Filosofia não é apenas o exercício frio da razão, ela é uma busca intelectual profundamente enraizada nas aspirações mais íntimas e mais profundas do coração humano.

Todavia, muito mais do que uma escola filosófica, os pitagóricos eram um movimento religioso que (diferentemente de outros reinantes na época, tais como o orfismo e as religiões dos mistérios) unia, numa mesma experiência, a fé e a ciência. Exemplo disso era o exercício da purificação pela contemplação da verdade, que representava uma autêntica forma de βιος θεωρητικός (*Bíos theoretikós*), quer dizer, de vida contemplativa.

Mas como os pitagóricos concebiam a alma humana? Restringindo-me ao essencial, direi que eles, juntamente com a parte racional da alma, admitiam também a existência de uma parte não-racional, que, por sua vez, era subdividida em um lado ardente e combativo (θυμικον) e um lado desejante (επιθυμητικον).

Mais ainda: para eles, na parte não-racional, existia “um animal naturalmente descomedido” (υβριστικον), ou seja, naturalmente voltado para os excessos, animal este que precisava ser domado, sem o que nem o homem nem a Cidade conseguiriam ordem, paz e harmonia. A parte racional, além da inteligência (νους), era igualmente constituída pelo φρονιμον⁷³ (esforço voltado para a obtenção da sabedoria), que poderia ser visto como uma antecipação daquilo que Platão designou depois como ερος (desejo) no *Banquete*. O φρονιμον pode ser interpretado como desejo de pureza e harmonia, que, na dialética do acabado e do inacabado, brota do mais profundo da natureza do homem.

coisas que nele existem são constituídos pelo acordo dos elementos limitante e limitado. Cf. Giovanni Reale, *Historia da Filosofia Antiga*. Vol. I, pp. 81-83.

73. A palavra φρονιμον remete a φρην (cf. nota 53).

De tudo o que dissemos até agora, pode-se concluir que o desejo, na Grécia arcaica, tem muitos nomes e muitos são os discursos que tentam decifrar-lhe o sentido. E, porventura, poderia ser de outro modo? O desejo é uma realidade tão profunda que discurso algum poderá esgotar-lhe a significação. Fazendo nossa a expressão de Gabriel Marcel, diríamos que o desejo é mais do que um problema, é um enigma, é um mistério. Não somos nós que o captamos com a argúcia de nossa inteligência, é ele que nos apanha por dentro e nos torna capazes de sonhar e de fazer o que a inteligência nunca imaginou ser capaz. Santo Agostinho já dizia o amor é meu peso, por ele sou levado para onde quer que eu me dirija.

Assim chegamos ao fim da primeira etapa dessa nossa longa viagem pela Grécia Antiga, a fim de ver e de analisar as primeiras manifestações do desejo. Nossa próxima etapa será descobrir de que modo, no período áureo do Helenismo clássico, Sócrates, Platão e Aristóteles sistematizaram, num discurso filosófico mais elaborado, essas primeiras manifestações do desejo da Grécia Arcaica. Este será o roteiro de nossa próxima caminhada.

Referências Bibliográficas

120

- ARISTOTE. *La métaphysique*. Nouvelle Édition complètement refondue avec commentaire par J. TRICOT. Paris: Vrin, 1963.
- _____. *De l'âme* (Περὶ Ψυχῆς – *De Anima*). Traduction nouvelle et notes par J. TRICOT. Paris: Vrin, 1947.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico*. Volumes I-II. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Mitologia grega*. 3 volumes. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito*. Introdução e tradução de E. Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Nach der von Walther Kranz herausgegeben achten Auflage. Mit Einführungen und Bibliographien von Gert Plamböck. Rowohlt Hamburg, 1957.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- ESCHILE. *Tragédies*. Tradução de Paul Manzon. Paris: Gallimard, 1982.
- FESTUGIERE, A-J. *La Sainteté*. Paris: PUF, 1945.
- _____. “La doctrine du plaisir. Des premiers Sages à Épicure”. In *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin, 1971.
- FRÈRE, Jean. *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FREUD, S. “*Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*” (1911) Studienausgabe. Band III, 13-24.
- GUTHRIE, W.K.C. *Les Grecs et leurs dieux*. Traduit de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris: Payot, 1956.

- GARCIA-ROZA, L.A. *Palavra e verdade na Filosofia Antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- JAEGER, Werner. *Paideia. Los ideales de la Cultura Griega*. 3 volumes. Trad. española de Joaquín Xirau. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- MAZEL, Jacques. *As metamorfoses de Eros. O amor na Grécia Antiga*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- MCKEON, Richard. *The Basic Works of Aristotle*. Nova York: Random House, 1941.
- MOULINIER, Louis. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Texte de Léon Brunschvicg. Introduction par Émile Faguet. Paris: Nelson Éditeurs, 1943.
- PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tomes I-II. Tradução e notas de Léon Robin. Paris: Gallimard, 1957, Col. La Pléiade.
- RAMNOUX, Clémence. *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. 5 volumes. Trad. de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- ROHDE, Erwin. *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Édition française par Auguste Reymond. Paris: Payot, 1952.
- SCHÜLLER, Donald. *Literatura grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.
- SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1975. Tradução portuguesa: *A descoberta do espírito*. Lisboa: Edição 70, s/d.
- SOPHOCLE. *Théâtre Complet*. Paris: Garnier Flammarion, 1964.
- VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. de Anna Lia A. de Almeida Prado (et al.). São Paulo: Duas Cidades, 1977.

Resumos

El presente trabajo es la primera parte de una investigación sobre “El deseo en la Grecia Antigua”, o sea, en la Grecia Arcaica, en la Grecia Clásica y en la Grecia Helenística. Esta primera parte trata de las manifestaciones del deseo en la Grecia Arcaica que floreció entre los siglos VIII y VI a.C. En primer lugar, analisé la noción de thymós, como manifestación, aún embrionaria, del deseo en los poemas épicos del tiempo de Homero; en seguida destacué el lugar del deseo en la poesía lírica, en que los poetas ya hablan el lenguaje de sus propios sentimientos; después puse en relieve el papel del deseo en la ética aristocrática de la moderación inspirada en las Máximas de los siete sabios griegos. En los poemas trágicos, mostré la dimensión ética que se revierte el deseo en la responsabilidad del hombre trágico delante de las consecuencias de sus actos. Finalmente, dentro aún del espíritu que dominó la cultura arcaica, mostré el lugar que el deseo ocupa en el pensamiento de los primeros filósofos de la naturaleza, en especial en los fragmentos de Heráclito de Éfeso y en la doctrina del pitagorismo antiguo.

Palabras llave: *Deseo, Grecia Arcaica, ética, pensamientos*

Le présent travail est la première partie d'une recherche sur Le désir dans la Grèce Ancienne, c'est-à-dire, dans la Grèce Archaïque, dans la Grèce Classique et dans la Grèce Hellénistique. Cette première partie est consacrée aux manifestations du désir dans la Grèce archaïque, qui a fleuri entre les siècles VIII et VI avant Jésus-Christ. J'ai, tout d'abord, analysé la notion du thymós, comme une première manifestation encore embryonnaire du désir, dans les poèmes épiques au temps d'Homère; ensuite j'ai souligné la place du désir dans la poésie lyrique, où les poètes parlent déjà le langage de leurs propres sentiments. J'ai souligné aussi le rôle du désir dans l'éthique aristocratique de la modération inspirée par les maximes des sept sages de la Grèce, Dans les poèmes tragiques, j'ai indiqué la dimension éthique qui revêt le désir dans la responsabilité de l'homme tragique devant les conséquences de ses actes. Finalement, toujours dans l'esprit de la culture archaïque, j'ai montré la place du désir dans la pensée des premiers philosophes de la Nature, principalement dans les fragments d'Héraclite d'Ephèse et dans la doctrine du pitagorisme ancien.

Mots clés: *Désir, Grèce Archaïque, éthique, pensées*

This paper is part of a larger research on Desire in Ancient Greece, that is to say, on Archaic, Classic and Hellenistic Greece. The first part of the work deals with desire manifestations in Archaic Greece, which flourished between the VIII and VI Centuries b.C. Initially, the thymos notion, as a first manifestation of desire in epic poems, on Homer period, was analyzed; then, desire in lyric poetry was considered, period during which the poets managed to express their own feelings' language. The role of desire on aristocratic moral of moderation as brought by the Maxims of the Seven Sages of Greece was focused. In tragic poems, desire assumes an ethic dimension on the tragic man's responsibility for the consequences of his acts. Finally, still within the spirit which dominated Archaic Culture, the place desire takes on first naturalist philosophers thoughts is shown, mainly on Heraclito of Efeso fragments and il old pitagorism doctrine.

Key words: *Desire, Archaic Greece, ethic, thoughts*