



Poesia no mundo grego antigo: limites do humano

Flávia Schlee Eyler (PUC-Rio)¹

Resumo:

O presente artigo tem como objetivo esclarecer algumas relações entre linguagem e mundo que definem diferentes concepções da humanidade no homem que são importantes para a reflexão sobre o estatuto da poesia grega. Questões de Homero, Hesíodo, da tragédia de Hécuba e do mito de Protágoras em Platão formam o percurso de nosso trabalho no qual mitos alimentam a poesia e a filosofia.

Palavras-chave: humanidade, linguagem, poesia

Abstract:

This paper aims to clarify some relationships between language and the world. That relations defines different conceptions of the man's humanity that are important to elaborate the *status* of Greek poetry. Issues on Homer, Hesiod, the tragedy of Hecuba and the myth of Protagoras in Plato form the route of our work in which myths feed the poetry and philosophy.

Key-words: humanity, language, poetry

Essa reflexão parte de duas perguntas que Nicole Loraux (2009)¹ faz a si própria sobre que pode uma historiadora da Antiguidade no tempo presente e o que tem a dizer a seus contemporâneos que agora estão mais convencidos da ironia da história e da violência de seus movimentos de aceleração do que da evidência de seu sentido. "Diante do alto risco de acusações de *anacronismo em história* ou de *imprudência metodológica*, quando se trata de

¹ A partir dessas questões, a autora desenvolve uma minuciosa metodologia para estabelecer um diálogo com os gregos capaz de ensinar algo sobre nós mesmos. Cf. Loraux, Nicole. **A Tragédia de Atenas**, São Paulo: Loyola, 2009.

um objeto tão distante como a Grécia antiga é preciso uma prática *controlada* do anacronismo (Loraux 2009: 39)”.

Para a autora, tal prática tem como ponto de partida o reconhecimento de que estamos sempre no tempo presente onde habitam nossas inquietações e a pulsão de compreendê-las. Esse tempo, ao qual estamos condenados, não necessariamente deve significar o esquecimento do passado que é também possibilidade de vida futura. Diante dele recorremos, então, ao pensamento de Santo Agostinho (2013), não para resolver seu mistério, mas para acolher sua aporia:

Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explica-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e, se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente. (...) Se existem coisas futuras e passadas quero saber onde elas estão. Se ainda não posso compreender, sei todavia que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes. [...] por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente. (AGOSTINHO, 2013.p 274)

Após cercar o enigma do tempo pela impossibilidade de medi-lo e implorar a Deus que o ajude, Agostinho (2013) chega a um bom termo ao aceitar que a passagem do tempo está ligada à percepção espiritual pela impressão que permanece, ainda depois das coisas passarem. Para ele, as impressões são os tempos cuja duração se manifesta ao sensível através da duração do ressoar dos sons. Ele supõe que a voz de um corpo começa a ressoar, ecoa, continua a ecoar e cala-se.

Fez-se silêncio...a voz esmoreceu...já não é voz. Era futura antes de ecoar e não podia ser medida porque ainda não existia, e agora também não é possível medi-la porque já se calou. Nesses instantes em que ressoava era comensurável, porque existia uma coisa susceptível de ser medida. Mas mesmo nesses momentos não era estável. Ia esmorecendo e passava. Não seria por acaso esta instabilidade ou movimento o que a tornava mensurável? (AGOSTINHO, 2013.p. 286)

Aqui Agostinho percebe a urgência de medir, não o tempo, mas a voz enquanto ressoa, pois somente ao ressoar é possível medir seu intervalo que se mede desde um certo ponto até um limite determinado. “Por esse motivo, a voz que ainda não terminou não é suscetível de ser comensurada, de modo que possamos calcular a sua longa ou breve duração [...] logo que essa voz cesse, fica destituída de existência (Agostinho 2013: 287)”.

Porém, a memória permite o constante ressoar daquilo que já passou e daquilo que ainda não chegou ao presente cuja condição é lançar o futuro para o passado. Para ele, o presente do passado pressupõe a memória, o presente do futuro, a expectativa e o presente do presente, a ação.

A teoria agostiniana do presente triplo dá à experiência viva do presente tal preeminência sobre a alteridade do passado que corremos o risco de diluí-lo e comprometê-lo por um excesso de familiaridade. Ao tomarmos a inquietação formulada por Lorrax (2009), apostamos em uma História que submetida ao presente, pode por isso mesmo conduzir-nos a um estranhamento produtivo².

Os registros humanos, de certa forma, são uma vingança contra o tempo devorador. Assim, os vestígios de tudo aquilo que um dia foi vivido como evento e significação e fixado como sentido e referência nos mais distintos suportes chegam até nós como um convite ao pensamento. Com a referencialidade suspensa pelo passar do tempo, alguns desses registros produzem um estranhamento. Ao aparecerem como um “outro” diante de nós, nos inquietam e abrem questões que talvez nos levem a pensar sobre nossa própria compreensão como seres-no-mundo e seres-com-outros. Salientamos que no caso da história, sua organização narrativa ordena certas temporalidades de modos distintos e tais formas de registros conferem alguma estabilidade à constante instabilidade da vida. Já no caso da poesia, que não tematiza o tempo de modo narrativo, há o oferecimento de um sentir que pode nos colocar na insondabilidade indizível do próprio dizer. História e poesia são tomadas aqui como matérias capazes de provocar a reconfiguração constante do nosso viver³.

² Para que esse estranhamento seja possível é necessário uma reflexão sobre a condição temporal da vida como sucessão de eventos experimentados aos quais atribuímos determinadas significações (Mímesis I). Como esse viver é devorado pelo tempo, ele só pode se tornar novamente presente quando é inscrito em algum suporte que, segundo Ricoeur estaria na linguagem (escrita, visual, sonora, artística, etc.). Neste caso teríamos, aquilo que ele denomina Mímesis II, ou seja uma configuração dos eventos capaz de permanecer para além de sua realidade eventual ao produzir um sentido que, mesmo sem a presença de sua referência “original”, pode ser retomado e cumprir seu destino ao abrir-se à reconfigurações novas do mundo (Mímesis III). Esta questão está desenvolvida em Ricoeur, Paul. *Du Texte à l’action- essais d’herméneutique, II*, Paris: Seuil, 1986.

³ Como a linguagem só pode falar quando o homem se pronuncia, ou seja, quando ela atualiza-se como discurso e dirige-se a alguém, é em torno do precisar “dizer-se” que Ricoeur desenvolve uma filosofia compreensiva da linguagem que pode explicar as múltiplas funções do ato de significar, mas que jamais chega a um saber absoluto, a uma racionalidade historicamente efetuada. Podemos contar com a dialética entre sentido e referência pois se o sentido correlaciona a função de identificação e de predicação no interior de uma frase, a referência relaciona a linguagem ao mundo e só assim diz alguma coisa sobre a condição ontológica

Iniciamos, então, os desdobramentos da questão colocada por Loraux sobre o que pode a historiografia da Antiguidade grega face aos problemas atuais, seguindo três recortes poéticos com Homero, Hesíodo e Eurípides, que pensam a condição temporal do homem e seus limites. Por último, encerramos nossa reflexão com o retorno de Platão ao mito da criação do homem em Protágoras. Pensamos que essa retomada alimenta as discussões gregas sobre o estatuto do mito, da poesia épica e trágica diante da nascente filosofia racional.

Quando a autora diz que é preciso usar de um “anacronismo controlado” para ir à Grécia Antiga, sob a condição de que “o historiador assuma o risco de fazer justamente ao seu objeto grego perguntas que não sejam gregas e desfazer a ilusão puramente cultural de uma familiaridade acreditamos que nossa questão possa ser produtiva (Loraux 2009:193).”.

Certamente nossas perguntas de hoje sobre a humanidade do homem não são as dos gregos, embora eles as tenham sempre perseguido uma vez que colocavam o homem no centro de suas indagações. Homero, inspirado pelas musas, cantava os homens heroicos do passado e eles se diferenciavam dos deuses por serem mortais e dos animais e seres híbridos, por praticarem a agricultura, a hospitalidade, comerem comida cozida, enterrarem seus mortos e oferecerem sacrifícios aos deuses além, é claro, de serem dignos de *kléos* e *kudos* – glória entre os deuses e os homens - por seus feitos memoráveis. A palavra cantada garantia a verdade das ações valorosas que jamais deveriam ser esquecidas. A memória como vimos em Santo Agostinho, atua aqui como “*a longa lembrança do passado* (Agostinho, 2013:289)”. Imaginamos que os *aedos* gregos ao cantarem as epopeias homéricas e estas se aproximavam do final, abreviavam a expectativa e alongavam a memória. Quando acabava seu canto a memória a tudo dominava. O mesmo sucederia “em toda a história dos filhos dos homens, da qual cada uma das vidas individuais é apenas uma parte (Agostinho 2013: 289)”.

Dos seres que respiram e se movem sobre a terra, não existe algum que a terra nutra mais débil que o homem. Pensa que se furta do revés do futuro, enquanto os deuses dão-lhe fartura e os joelhos movimenta, mas

do ser no mundo. Nessa postulação, Ricoeur inscreve também o campo do ficcional como as personagens de uma novela ou de uma peça teatral. Quando ele entrecruza a tematização do tempo histórico e o tempo imaginativo da ficção, além de retomar as aporias sobre o tempo, desenvolve o conceito de identidade narrativa em que o termo “identidade” é uma categoria da prática. Assim, dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: *Quem* fez tal ação? *Quem* é o seu agente, o seu autor? Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por um nome próprio. Cf. Ricoeur, *Du texte à l' action- Essais d' hermeneutique, II*, Paris: Seuil, 1986.

apenas os bem aventurados tragam-lhe amargor, a duras penas o suporta, coração sofrente. (HOMERO, 2011, XVIII, vs 130-137)

Já Hesíodo (2001), inscrito em outra época, também era inspirado pelas musas que diziam o passado, o presente e o futuro, mas de modo distinto de Homero, também sabiam enganar. “Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos, e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações (Hesíodo, 2001: vv.27-28)”. Sua poesia do tipo sapiencial denunciava as dores e os limites dos homens da Idade do Ferro, tempo reconhecido como o dele e no qual a comunidade humana não encontrava mais um sentido ético. Canta Hesíodo assim:

Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça, mais cedo tivesse morrido ou nascido depois. Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia cessarão de labutar e penar e nem à noite de se destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão. Entretanto a esses males bens estarão misturados. Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá, no momento em que nascerem com têmporas encanecidas. Nem pai a filhos se assemelhará, nem filho a pai, nem hóspedes a hospedeiro ou companheiro a companheiro e nem irmão a irmão caro será, como já havia sido; vão desonrar os pais tão logo estes envelheçam e vão censurá-los, com duras palavras insultando-os; cruéis; sem conhecer o olhar dos deuses e sem poder retribuir aos velhos pais os alimentos [com a lei nas mãos, um do outro saqueará a cidade] graça alguma haverá a quem jura bem, nem ao justo nem ao bom; honrar-se-á muito mais ao malfeitor e ao homem desmedido; com justiça na mão, respeito não haverá; o covarde ao mais viril lesará com tortas palavras falando e sobre elas jurará. A todos os homens miseráveis a inveja acompanhará, ela, malsonante, malevolente, maliciosa ao olhar. Então, ao Olimpo, da terra de amplos caminhos, com belos corpos envoltos em alvos véus, à tribo dos imortais irão, abandonando os homens, Respeito e Retribuição; e tristes pesares vão deixar aos homens mortais. Contra o mal força não haverá. (HESÍODO, 1991: vs 174 -201)

Em Hesíodo (1991), a violência, a inveja, e, sobretudo, a desagregação normativa colocam frente a frente a força do respeito aos valores tradicionais do parentesco e uma justiça capaz de tortas sentenças que gera catástrofes quando deixada nas mãos de homens venais, os “comedores-de-presentes”. Assim, quando os deuses se retiram do mundo dos homens, aparecem o potencial e os predicados de uma imagem de homem incapaz de realizar sua humanidade para além da força, da vingança e da corrupção. A imagem ideal do humano, por outro lado, estaria em uma cidade ancorada na força da *Diké*, a justiça dos homens. Somente o reconhecimento da necessidade de sua existência poderia, em

Hesíodo, permitir o equilíbrio entre a justiça cósmica, a legalidade humana e o costume imemorial.

Já com a experiência da democracia ateniense a reflexão sobre os limites do tempo e do homem é estabelecida de modo novo. De fato, os deuses da cidade grega não são ativistas como os tão numerosos deuses de Homero que tinham os homens como títeres em suas mãos mas também não desistem deles como em Hesíodo. Na *polis* eles não são indiferentes, pois enquanto cidadãos e *políadas* eventualmente, os deuses estão fortemente implicados em todos os setores da vida humana. Estão associados ao conjunto das práticas, feitos, instituições que formam o tecido social da vida de cidadão. Reinam sobre todos os atos da humanidade, adestrando-se a viver “politicamente”, nas cidades novas e nas outras mais antigas. Reinam, mas não governam.⁴ Em Eurípides, a partilha entre homens bárbaros e civilizados e entre homens e deuses ganha novas nuances significativas sobre os limites do homem.

As tragédias, compreendidas como uma necessidade da democracia trazem os mitos mais antigos da tradição grega para o tempo presente da encenação teatral. Nesse sentido, o teatro trágico é, antes de poética, uma questão política que reapresenta a guerra de Tróia como a mãe de todas as guerras e aposta, sobretudo, na diferenciação entre gregos e bárbaros.

As peças de Eurípides são marcadas pela aproximação excessiva entre tempo passado e tempo presente. Afinal a encenação trágica de certo modo coincidia com a violência de situações de exceção sociais, políticas e militares que dividiam o mundo grego nas lutas entre Esparta e Atenas. No entanto, é preciso fugir da tentação de tornar familiares as oscilações que atingiram a Atenas do século V com as do mundo ocidental do século XX e XXI e entender que aqui as tragédias não foram encenadas e sim vividas o que, evidentemente, se afasta da função catártica necessária à democracia ateniense.

No caso de Hécuba, Eurípides (2004) quebra as convenções quando apresenta uma criança regamente vestida, com a face reluzente de simples dignidade. Talvez fosse um jovem deus, talvez fosse uma criança humana divinizada por sua beleza e vivacidade. De qualquer modo, uma criança faz pensar sobre potencialidade e esperança, sobre os

⁴ Para um maior aprofundamento sobre a relação de poder entre homens e deuses Cf. Sissa, Giulia, Detienne, Marcel. **Os deuses gregos**, São Paulo: Cia das Letras, 1990, p. 244.

princípios do caráter nobre e sua ligação com uma confiança infantil. Certamente essa criança desperta nosso amor por nossos próprios filhos quando se pronuncia:

Vim, do antro dos mortos e as portas da escuridão
Tendo deixado, onde mora Hades, separado dos
[deuses;
Sou Polidoro, nascido de Hécuba (...)
Jazo um pouco na praia, depois na rebentação do mar,
Carregado pelo incessante vaivém das vagas,
não chorado, não sepulto (...)
Dois cadáveres de dois filhos olhará a mãe, [Hécuba]
o meu e o da virgem desvalida [Polixena]
(EURÍPIDES, 2004, vs 4-46)

Assistimos a uma criança morta, brutalmente assassinada pelo melhor amigo de seus pais, Polimestor, a quem eles a haviam confiado para que a mantivessem segura durante o período de guerra. Morta por seu dinheiro, ela foi lançada, insepulta, às vagas que rebentam na costa Trácia. “Essa criança, cujo futuro não existe (...) é uma investida contra nossos mais ternos pensamentos sobre a segurança humana e sobre a beneficência humana (Nussbaum 2009:349)”. Eurípedes nos leva a pensar sobre a natureza do bom caráter, seu vínculo com a confiante simplicidade de uma criança; sua vulnerabilidade às doenças quando a confiança é violada. Enfim, sobre os limites da incorruptibilidade do caráter nobre baseado no cultivo e nas convenções compartilhadas.

No caso de Polixena, outra filha de Hécuba, que devia ser sacrificada para apaziguar o fantasma colérico de Aquiles, há a aceitação da morte por parte da menina que considera a morte melhor para uma pessoa livre e nobre do que a vida escrava. Sua esplêndida conduta durante a execução – fora de cena – descrita por um arauto comove tanto os soldados gregos que eles resolvem conceder-lhe um funeral honroso. Hécuba, apesar de ter tentado salvar sua filha com argumentos, declara que sua dor é mitigada ao conhecer a firmeza do nobre caráter da filha. Isso leva a uma asserção mais geral sobre a estabilidade do bom caráter na adversidade.

No entanto, quando Hécuba encontra-se com o cadáver mutilado de seu filho Polidoro adivinha a perfídia de Polimestor e fica irremediavelmente abalada. Decide-se, então, pela vingança privada. Acenando com um tesouro, ela encontra-se com Polimestor e seus dois filhos. Arranca os olhos de Polimestor e mata-lhe os filhos. Polimestor rasteja de quatro pés no palco, caçando sua inimiga. Os cadáveres de seus filhos são trazidos, mas ele

os negligencia em busca de vingança. Ao encontrar Hécuba, ele profetiza que ela terminará seus dias na forma de um cão de olhos ígneos e que quando morrer assim transformada, o promontório Cinossema, “Memorial da cadela”, receberá o nome dela e servirá como marco para os navegantes.

Essa alarmante história de metamorfose desperta e explora alguns de nossos mais profundos temores sobre a fragilidade da natureza humana, e especialmente do caráter, que parece ser a parte mais firme da natureza humana. De início, Hécuba está meramente infeliz. Sem cidade, enviuvada, escravizada, ela experimenta uma perda ainda mais cruel quando Polixena lhe é arrebatada. Mas ela mesma, em face desses eventos arbitrários, permanece leal e amável. Além disso, o exemplo da nobreza de Polixena a convence de que, em geral, o bom caráter humano é algo estável e firme, capaz de sobreviver incólume à catástrofe⁵.

Porém, Hécuba decai e nessa queda nos faz pensar em primeiro lugar sobre a natureza social e relacional de seus compromissos centrais de valor tais como justiça, amor, amizade e confiança e sua fragilidade conforme as circunstâncias. Em segundo lugar, sua antropocentricidade, sua crença de que os compromissos éticos são coisas humanas, não mais sustentadas por nada sólido ou estável. Nesse sentido,

acordos (ou práticas) humanos profundos relativos ao valor são a autoridade última para as normas morais. Se a “convenção” é extirpada, não há nenhum tribunal superior ao qual possamos apelar. Até mesmo os deuses existem somente no interior desse mundo humano (NUSSBAUM, 2009: p. 352).

Em suma, Hécuba nos faz pensar, sobretudo, nos limites da humanidade dos homens. Para os gregos, a realização do humano depende daquilo que eles consideravam especificamente humano. Neste caso, trazemos aqui o mito de Protágoras que conta a criação do homem e sua dualidade entre aquilo que ele compartilha com os animais e sua

⁵ Havia uma tradição bem difundida do pensamento ético grego que asseverava que acordos e práticas éticos são baseados em padrões eternamente fixos na natureza das coisas. Nesse sentido, valores éticos existiriam “por natureza”: ali estavam independentemente de nós e de nossos modos de vida, não dependiam de entidades instáveis como as pessoas e a cidade. Por outro lado, havia também uma tradição que falava do valor ético como algo crescente, fluente e mutável, que existia no interior da comunidade humana. Tal tradição dava uma grande importância ao social e também revelava o homem como carente e frágil diante do mundo dos deuses. Assim, quando um mortal contava com um deus, havia juntamente com a segurança divina, um elemento de incerteza e vulnerabilidade. Afinal, os deuses gregos eram capazes de mudança, de ação dupla ou contraditória, de desacordo e de uma justiça que podia parecer bastante injusta pelos padrões mortais. Cf. Nussbaum, Martha. **A fragilidade da bondade - fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 353.

parte divina. Talvez o desconforto atual diante da presença do mal e sua atualização como violência possa ser repensado quando no mundo grego antigo encontramos reflexões sobre essa partilha. Para eles, negar aquilo que nós compartilhamos com os animais abriria as portas para a dominação da lei do mais forte ou do mais ardiloso e persuasivo.

Se levarmos em conta que toda a experiência histórica enquanto reconfiguração do tempo esquecido do passado que um dia foi presente com seu caráter “comensurável”, vital e permeado de expectativas, memórias e ações, a História e a Poesia podem iluminar diferentes modos de ser. Por isso acreditamos que quando Platão (1980) recorre ao mito da criação do homem por Prometeu e Epimeteu, ele está operando na lógica que aqui nos propomos. Afinal, o recurso ao passado é a possibilidade de recriação do futuro.

No mito de criação narrado por Protágoras a Sócrates⁶ houve um tempo em que só havia os deuses, ainda não existiam os seres vivos mortais. Quando chegou o momento determinado pelo Destino, para que estes fossem criados, os deuses os plasmaram com ferro e fogo nas entranhas da Terra. Prometeu e Epimeteu ficaram encarregados de tirá-los para a luz no momento certo e provê-los do necessário para a vida. Epimeteu, porém, pediu a Prometeu que o deixasse distribuir as qualidades adequadas a cada um dos seres. Prometeu faria apenas a revisão final. A alguns seres, Epimeteu atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; para os que deixara com natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação: os que vestiu com pequeno corpo, dotou de asas para fugirem, ou os proveu de algum refúgio subterrâneo; os corpulentos encontravam salvação nas próprias dimensões. Aplicou, assim, o critério da compensação para que nenhuma espécie viesse a desaparecer. Depois, de haver providenciado para que não se destruíssem reciprocamente, distribuiu os meios de protegê-los contra as estações de Zeus, dotando-os de pelos abundantes e pele grossa, suficientes para defendê-los do frio ou para tornar mais suportável o calor. Seus corpos serviriam como próprio leito quando tivessem necessidade de deitar-se. Dotou alguns seres de cascos nos pés; outros de garras, e outros, ainda, de peles calosas e desprovidas de sangue. Conforme a constituição de cada ser, uns se alimentariam das ervas do solo, dos frutos das árvores, de raízes e a alguns uma alimentação que vinha da caça de outros animais. Neste caso, limitava a capacidade de reprodução do predador e aumentava a das vítimas para assegurar a conservação da

⁶ Neste texto, a discussão é complexa e centralizada na definição da virtude como conhecimento e sobre a possibilidade de seu ensino Cf. Platão, **Diálogos**, vol. III –IV, Protágoras, trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1980.

espécie. Porém, Epimeteu sem perceber, gastou todas as qualidades de que dispunha, deixando assim, a geração dos homens desprovida para sua sobrevivência. Quando Prometeu chegou para ver a distribuição das qualidades necessárias à vida encontrou o homem nu, sem calçados, sem coberturas ou armas. Para resolver o problema antes do dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz, Prometeu roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo e os deu ao homem. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política.

Uma vez de posse desse lote divino, o homem foi o único dentre os seres vivos a acreditar na existência deles e logo passou a levantar altares e a fabricar suas imagens. Logo após, o homem começou a coordenar os sons e formar as palavras, a engendrar casas, vestes, calçados e leitos, e a procurar na terra os alimentos. Quando viviam dispersos, eram facilmente devorados por animais selvagens. Neste caso eles experimentaram reunir-se fundando cidades para poderem sobreviver. Mas, quando se juntavam, justamente por carecerem da arte política, causavam-se danos recíprocos, com o que voltavam a dispersar-se e a serem destruídos como antes.

Zeus, preocupado com o futuro de geração humana e com seu desaparecimento, mandou Hermes entregar aos homens o pudor e a justiça como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens. Distintamente das outras artes, o pudor e a justiça deveriam ser compartilhados igualmente por todos os homens, pois para Zeus, as cidades não poderiam subsistir se estes fossem privilégio de poucos. Desta forma, questões aporéticas e paradoxais podem surgir a partir da versão deste mito, mas nesta reflexão nos centramos na possibilidade ou não das virtudes cardeais gregas como fundamento da *polis*. Muito embora existam atributos comuns entre homens e animais, somente ao homem foi concedida a racionalidade que o torna capaz de pensar sua condição mortal e a lidar com a presença constante das contingências. A necessidade de criar sua própria morada torna evidente a variabilidade de possibilidades de sobrevivência humana. No mundo grego antigo, a construção da *polis* pode ser pensada como uma das respostas possíveis à condição humana evocada pelo mito.

Hoje a questão da possibilidade ou não da poesia ou do teatro trágico como capazes de revigorar nossas perspectivas sobre o mundo talvez possam reconsiderar as medidas que nos medem e aquelas com que medimos os outros. Neste caso, acreditamos que os poetas

gregos podem nos ajudar a pensar e, sobretudo, a buscar novas relações entre *eudaimonia*, *philia* e *polis*.

Na medida antiga do homem ocidental, segundo Karel Kosik (1995),⁷ a *polis* se funda, perdura e renova no conflito (*pólemos*) entre o humano e o divino, o passageiro e o duradouro, o banal e o elevado. Se o humano suprime o divino, o passageiro elimina o duradouro e o banal acaba com o elevado, a comunidade se desintegra, a polis desaparece e com ela desaparece também a tragédia. A questão de sabermos se em nossa época a tragédia ou o trágico são possíveis, é idêntica à questão de sabermos se a época atual possui força criativa para, nas suas condições específicas e a partir de seus pressupostos peculiares, engendrar algo como aquilo que os gregos chamavam de *polis* ou de *koinonia*, quer dizer, uma comunidade de homens, deuses, da Terra e do Céu, uma criação contemporânea, atual e de modo algum uma imitação da antiga *polis* grega.

Nesse sentido também podemos pensar se as catástrofes sócio-históricas são o resultado do esquecimento dos atributos essenciais da humanidade do homem ou se as catástrofes são resultantes da incapacidade de se reconhecer o humano naquilo que não tem mais a forma do homem. E isso Eurípides sabia, Hécuba como cadela ainda era humana!

A matéria não apenas da poesia dos gregos antigos, mas também da historiografia traz do fundo dos tempos a possibilidade do presente triplo que Agostinho desenvolveu. Kaváfis, um poeta greco-oriental do início do século XX sente sua cidade Alexandria saturada de passado. Ao “distender sua alma” toma a multissecular tradição helenística que se põe à sua disposição pela História, para “expressar o invisível da subjetividade pelo visível da objetividade [...] para figurar sentimentos e sensações irreduzíveis a conceitos lógicos [...] devolvendo à palavra poética o seu poder musical de dizer o indizível (Paes 2006: 32-33)”. Com o longo caminho que nos traz de volta para casa, diferentemente de Hécuba que sucumbiu à sua dor e de Medeia⁸ que não sucumbiu à vingança, finalizamos nossa reflexão

⁷ Neste trabalho há discussões sobre a impossibilidade do trágico no mundo contemporâneo. *A Metamorfose* de Kafka é analisada como o ápice deste problema. Para o autor, a banalidade estava explícita quando a irmã do personagem varre como lixo o próprio irmão transformado em barata. Cf. Kosik, Karel. **O Século de Grete Samsa**, Rio de Janeiro: EDUERJ, 1995, p. 21-23.

⁸ Medeia, em seu diálogo final com Jasão, além de confessar seu amor pelos filhos a quem assassinou, impede Jasão de fazer os ritos funerários e prantear seus filhos. Ela é quem vai fazê-los nas sublimes paragens de Sísifo como forma de compensar o triste crime que, segundo ela, Jasão mereceu. Cf. **Medeia**, tradução e notas de Trajano Vieira; comentários de Otto Maria Carpeaux, São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 153.

com um Ulisses contemporâneo que, talvez como nós, navega à procura de sua Ítaca com a constante dor do tempo:

Se partires um dia rumo a Ítaca,
Faz votos de que o caminho seja longo,
Repleto de aventuras, repleto de saber.
Nem Lestrigões nem Cíclopes
Nem o colérico Posídon te intimidem;
Eles no teu caminho jamais encontrarás
Se altivo for teu pensamento, se sutil
Emoção teu corpo e teu espírito tocar. [...]

Tem todo o tempo Ítaca na mente,
Estás predestinado a ali chegar.
Mas não apresses a viagem nunca.
Melhor muitos anos levars de jornada
E fundeares na ilha velho enfim,
Rico de quanto ganhaste no caminho,
Sem esperar riquezas que Ítaca te desse.
Uma bela viagem deu-te Ítaca.
Sem ela não te ponhas a caminho.
Mais do que isso não lhe cumpre dar-te.

Ítaca não te iludiu, se a achas pobre.
Tu te tornaste sábio, um homem de experiência,
E agora sabes o que significam Ítacas.

Referências Bibliográficas:

AGOSTINHO. **Confissões**, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

EURÍPIDES. **Duas Tragédias Gregas: Hécuba e Troianas**, tradução e introdução de Christian Werner, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

EURÍPIDES. **Medeia**, tradução e notas de Trajano Vieira; comentários de Otto Maria Carpeaux, São Paulo: Ed. 34, 2010.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**, trad. Marly Lafer, São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. **Teogonia – a origem dos deuses**, estudo e trad. Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 2001.

HOMERO. **Ilíada**, trad. Haroldo de Campos, vol I, São Paulo: Arx, 2002.

_____. **Ilíada**, trad Haroldo de Campos, vol II, São Paulo, Arx, 2003.

_____. **Odisseia**, trad. Trajano Vieira, São Paulo: Ed. 34, 2011.

KAVÁFIS, Konstantinos. **Poemas - Konstantinos Kavafis**, trad. e crítica de José Paulo Paes, Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

KOSIK, Karel. **O Século de Grete Samsa**, Rio de Janeiro: EDUERJ, 1995.

LORAUX, Nicole. **A Tragédia de Atenas**, São Paulo: Loyola, 2009.

NUSSBAUM, Martha. **A Fragilidade da Bondade - fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. **Diálogos**, vol. III –IV, “Protágoras”, trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1980.

RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action- essais d’herméneutique**, II, Paris: Seuil, 1986.

SISSA, Giulia ; DETIENNE, Marcel. **Os Deuses Gregos**, São Paulo: Cia das Letras, 1990.

¹ **Flávia Schlee EYLER, Profa. Dra.**

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Graduação de História e Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura.

Email: feyler@puc-rio.br

Recebido: 14.12.2013

Aprovado: 20.12.2013