

OS PENSADORES DA GRÉCIA

---

TOMO II

---

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Gomperz, Theodor, 1832-1912.

Os pensadores da Grécia : história da filosofia antiga / Theodor Gomperz ; tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. -- 1. ed. -- São Paulo : Ícone, 2013. -- (Coleção fundamentos da filosofia)

Título original: Les penseurs de la Grèce.  
Conteúdo: Tomo II. Filosofias socrática e platônica.

ISBN 978-85-274-1204-9

1. Filosofia antiga 2. Platão 3. Sócrates  
I. Título. II. Série.

12-05185

CDD-184  
-183.2

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia platônica 184
2. Filosofia socrática 183.2

THEODOR GOMPERZ



OS PENSADORES  
DA GRÉCIA

HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA

— TOMO II —

FILOSOFIAS SOCRÁTICA E PLATÔNICA



COLEÇÃO FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA

TRADUÇÃO DE CLÁUDIO J. A. RODRIGUES

1ª EDIÇÃO  
BRASIL - 2013

 **icone**  
editora

© Copyright da tradução – 2013  
Ícone Editora Ltda.

**Título original\***

*Les penseurs de la Grèce*, de Theodor Gomperz (1832-1912).

\* Tradução do francês a partir da 3ª edição da Payot (1928) da tradução de Auguste Reymond, premiada pela Academia Francesa, feita a partir da 4ª edição alemã (*Griechische Denker*).

**Conselho editorial**

Cláudio Gastão Junqueira de Castro  
Diamantino Fernandes Trindade  
Dorival Bonora Jr.  
José Luiz Del Roio  
Marcio Pugliesi  
Marcos Del Roio  
Neusa Dal Ri  
Tereza Isenburg  
Ursulino dos Santos Isidoro  
Vinícius Cavalari

**Tradução e revisão técnica**

Cláudio J. A. Rodrigues

**Revisão**

Juliana Biggi

**Projeto gráfico, capa e diagramação**

Richard Veiga

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, de qualquer forma ou meio eletrônico, mecânico, inclusive através de processos xerográficos, sem permissão expressa do editor. (Lei nº 9.610/98)

Todos os direitos reservados pela

**ÍCONE EDITORA LTDA.**

Rua Anhanguera, 56 – Barra Funda

CEP: 01135-000 – São Paulo/SP

Fone/Fax.: (11) 3392-7771

[www.iconeeditora.com.br](http://www.iconeeditora.com.br)

[iconevendas@iconeeditora.com.br](mailto:iconevendas@iconeeditora.com.br)



## ÍNDICE

PREFÁCIO . . . . . 7

### Livro Quarto

**SÓCRATES E OS SOCRÁTICOS** . . . . . 9

- Capítulo I Transformação das crenças e dos costumes . . . . . 11
- Capítulo II Atenas e os Atenienses . . . . . 33
- Capítulo III Vida e obra de Sócrates . . . . . 45
- Capítulo IV A doutrina socrática . . . . . 63
- Capítulo V O fim de Sócrates . . . . . 83
- Capítulo VI Xenofonte . . . . . 105
- Capítulo VII Os Cínicos . . . . . 121
- Capítulo VIII Os Megáricos e tendências afins . . . . . 149
- Capítulo IX Os Cirenaicos . . . . . 181

### Livro Quinto

**PLATÃO** . . . . . 213

- Capítulo I Aprendizagem e viagens de estudos de Platão . . . . . 215
- Capítulo II Autenticidade e ordem cronológica dos escritos platônicos . . . . . 241
- Capítulo III Platão como moralista abstrato . . . . . 255

Capítulo	IV	Platão como moralista abstrato ( <i>Continuação</i> ) . . .	271
Capítulo	V	O <i>Górgias</i> . . . . .	285
Capítulo	VI	O <i>Eutifron</i> e o <i>Mênon</i> . . . . .	309
Capítulo	VII	O <i>Banquete</i> . . . . .	325
Capítulo	VIII	A doutrina platônica das almas e das ideias . . .	339
Capítulo	IX	O <i>Fedro</i> . . . . .	351
Capítulo	X	O <i>Fédon</i> e as demonstrações da imortalidade . .	365
Capítulo	XI	A <i>República</i> . . . . .	379
Capítulo	XII	A <i>República</i> ( <i>Continuação</i> ) . . . . .	401
Capítulo	XIII	O ideal moral, político e social de Platão . . . .	425
Capítulo	XIV	Segunda e terceira estadas de Platão na Sicília. .	447
Capítulo	XV	O <i>Eutidemo</i> e o <i>Parmênides</i> . . . . .	457
Capítulo	XVI	O <i>Teeteto</i> e o <i>Crátilo</i> . . . . .	469
Capítulo	XVII	O <i>Sofista</i> e o <i>Político</i> . . . . .	481
Capítulo	XVIII	O <i>Fílebo</i> . . . . .	499
Capítulo	XIX	O <i>Timeu</i> e o <i>Crítias</i> . . . . .	513
Capítulo	XX	As <i>Leis</i> . . . . .	537
Capítulo	XXI	Olhar retrospectivo e antecipação do futuro . . .	567



## PREFÁCIO

Neste volume tratamos de Sócrates, dos Socráticos e de Platão, mas não nos foi possível estudar os discípulos deste último, ou seja, Aristóteles e seus sucessores. O espaço ao qual nos propusemos dedicar a eles foi absorvido pela discussão das obras de Platão; de fato, à medida que avançamos em nosso trabalho, acabamos por compreender que essa discussão deveria ser completa. Na verdade, estamos convencidos desde o início de que seria impossível extrair das obras do filósofo um sistema platônico, e que toda tentativa nesse sentido estaria fadada de antemão ao fracasso. Contudo, a necessidade de não confinar nossa tarefa a limites muito estreitos só pôde ser notada durante o andamento de sua realização. O fim que tínhamos em vista não era somente determinar, com certeza aproximada, e descrever, tão claramente quanto possível, a evolução de Platão. Uma apreciação completa do filósofo – e não simplesmente do grande escritor que estava nele – não poderia ser obtida salvo pela análise da marcha e da estrutura, pelo menos, dos seus diálogos mais importantes. De outro modo, deixaríamos escapar o elemento que é, às vezes, o mais verdadeiramente atraente e mais essencial em Platão: o movimento interior de sua potente inteligência e as múltiplas correntes de pensamento e de emoções que, por vezes, fluem paralelamente nele, mas que, em outras, também, como no Filebo (ver I. V, cap. XVII) cruzam-se ou opõem-se uns aos outros. Que nossa exposição não fique muito aquém de uma tarefa da qual sentimos cada vez mais veementemente sua grandeza.

Viena, Março, 1902.

**TH. GOMPERZ**

## LIVRO QUARTO



# SÓCRATES E OS SOCRÁTICOS

*É por isso que também Cleantes diz, no segundo livro acerca do prazer, que Sócrates ensinava em toda ocasião que ele mesmo era um homem justo e feliz, e que maldizia o primeiro que havia separado o justo do útil, porque a seu ver este fez algo de muito ímpio.*

**Clemente de Alexandria**  
(*Stromates II*, 22, 499 p.)



## CAPÍTULO I

# TRANSFORMAÇÃO DAS CRENÇAS E DOS COSTUMES

- I. Transformação do direito de vingança.
- II. Ésquilo; sua visão de mundo, seu otimismo, sua transformação das lendas. Sófocles; sua maneira de ver o curso das coisas.
  - III. O pessimismo de Eurípides e suas causas; aperfeiçoamento moral dos deuses. Eurípides e a religião natural. Luzes e humanidade. O lado obscuro da “iluminação”. Apaziguamento do ódio de classes.
- IV. Gregos e Bárbaros. Avanço do direito dos povos. Lados luminosos da guerra. Respeito à morte. Atrocidades extremas dos beligerantes. O diálogo entre Melianos e Atenienses. Proteção dos fracos em Atenas. Política de sentimento e interesse. Perspectivas pacíficas.

## I

Os poemas homéricos nos mostram apenas o começo da vida urbana. A densidade cada vez maior da população seguida da divisão mais pronunciada do trabalho, e, como resultado disso, aglomerações humanas mais consideráveis em cidades cada vez mais numerosas e importantes. Estes são, sem dúvida, os fatores essenciais do desenvolvimento que passaremos a descrever. A vida civil começa a ocupar um amplo espaço. Disso decorrem, na ordem moral e na ordem religiosa, consequências de grande alcance. Os instintos sociais, que têm suas raízes nos sentimentos de família, não se estendem mais, na época heroica, para além do círculo de parentes consanguíneos na forma de uma relação de lealdade pessoal (*cf.* I, p. 34 e 126). Agora sua influência se faz sentir em um raio sempre mais vasto. A moral social adquire uma força incomparavelmente maior, embora possa apenas lentamente quebrar as inúmeras resistências e impor-se a grupos cada vez mais amplos. Por um longo tempo ainda, o abismo que separa as camadas populares em luta umas contra as outras é tão profundo, o ódio de classe e de partido é tão forte que qualquer sentimento humano entre combatentes parece excluído. O aristocrata Teógnis de Mégara (segunda metade do VI século) pretende “beber o sangue negro” de seus oponentes com a paixão indomável que deseja que os heróis homéricos devorem crua a carne de seus inimigos.<sup>1</sup> O espírito de facção domina tão completamente as mentes que, nos poemas do próprio Teógnis, os adjetivos *bom* e *mau* não são usados para marcar o valor moral, mas apenas para designar as classes superiores e inferiores. Mas o nosso olhar não deve se fixar exclusivamente no que separa os homens. Outras causas tendem a uni-los mais e mais; elas exigem e merecem um exame mais detalhado.

A vida humana adquiriu um valor mais elevado. Em Homero, o pagamento de um resgate coloca o assassino longe da vingança dos familiares de sua vítima. A expiação suprema é exceção, não a regra. A norma moral da época pós-homérica é incomparavelmente mais severa. O assassinato sempre requer uma represália sangrenta; até que tenha sido exercida, a comunidade é considerada impura, os deuses ofendidos, e justamente por isso, é o próprio poder público que realiza a vingança, mas não sem a intervenção das partes interessadas. Nós atribuímos esse progresso à exaltação, da qual já falamos, da crença nas almas e à influência de um círculo de profetas aos quais o oráculo de Delfos parece ter servido como um órgão para as suas reformas morais. Esta opinião pode conter alguma verdade, mas certamente não toda a verdade. Que a repressão ao crime preocupe a comunidade, que está seja considerada impura enquanto a transgressão permanecer impune, nisso há um progresso, e estas influências devem ou podem, sem dúvida, aí se desenvolver. Mas a represália sangrenta em si, como

<sup>1</sup> Em 349 (*Poetae lyrici graeci*, ed. Bergk, 4ª ed. II 150); *cf.* também *Iliade* IV 35; XXII 347; XXIV 212. Filodemo, *De Ira*, ed. Gomperz col. VIII 18s. deve ter pensado em outros textos hoje perdidos.

todos sabem, não pertence somente às civilizações mais avançadas. Na Arábia atual, ela prevalece entre os habitantes do deserto, onde os descendentes da vítima herdam o dever de vingança, enquanto a população das cidades contenta-se em receber um resgate. O uso dos tempos homéricos não dá, sobre este ponto, a impressão da mais alta antiguidade; antes é possível falar de um relaxamento do costume primitivo. Esse relaxamento pode ter ocorrido nos tempos das migrações e aventuras guerreiras, em que o valor da vida, para os indivíduos, caía abaixo do normal; em que, ao mesmo tempo, foram enfraquecidos o poder dos laços familiares que a protegiam, e no qual, finalmente, era aumentado o poder dos líderes militares que tinham toda razão de não deixar diminuir seu material humano em face do inimigo e de opor-se às vinganças contrárias a seus interesses. Também já nos deparamos com outros casos em que a crença e as práticas da época pós-homérica revelam-se como a continuação dos usos mais antigos da nação (*cf.* I, p. 81); por outro lado, esses cantos nos descrevem estados de civilização que resultam de um desvio temporário da linha direta do desenvolvimento.<sup>2</sup>

É preciso notar-se ainda outro ponto. Se a atividade de entusiastas religiosos pode ter contribuído para o progresso da civilização estes foram, no entanto, apenas os órgãos de um progresso devido a causas gerais. A substituição da vida errante e guerreira pela vida fixa e pacífica, o poder crescente da burguesia e das ideias burguesas, no sentido mais amplo do termo, modificaram lenta, mas seguramente, a concepção do mundo divino. As forças naturais que, no início, eram adoradas por causa de sua imensa superioridade, elevaram-se cada vez mais ao nível de guardiãs e protetoras da ordem legal indispensável aos interesses públicos (*cf.* I, p. 130). E como um progresso paralelo no conhecimento da natureza levava a uma melhor compreensão da unidade do universo e permitia ainda cada vez menos ver na ação dos deuses o jogo de caprichos e de paixões contraditórias, as condições se tornaram perfeitas para esta transformação da religião que podemos, com uma verdade aproximada, qualificar de moralização das forças naturais primitivas (*l. c.*). Com uma verdade aproximada. Porque a religião helênica sempre foi uma religião da natureza. Mas, em seu centro, encontra-se doravante um

---

<sup>2</sup> *Cf.* Tylor, *Anthropology*, Lond. 1881, p. 414s. A dissertação de Miklosich: *Die Blutrache bei den Slaven*, Viena 1887, possui muito mais do que o título promete. – O horizonte limitado da filologia e da concepção errônea que se fazia outrora dos poemas homéricos prejudicaram muito a verdadeira inteligência dos fatos. Imagina-se erradamente que estes poemas nos oferecem a imagem fiel da mais elevada antiguidade. Mas a marcha do desenvolvimento não pode ser essencialmente diferente na Grécia do que foi em outras partes. A vingança individual sucedeu a vingança de família, que constituía em seu tempo um progresso notável. É neste grau de desenvolvimento em que se encontram ainda hoje os habitantes da Austrália e da Nova Guiné e todos conhecem os remanescentes deste costume entre os Córsegos, os Albaneses etc. As fases posteriores deste desenvolvimento se sucedem às vezes da seguinte maneira: represálias sangrentas particulares, represálias sangrentas feitas pelo estado; outras vezes, vingança sangrenta partícula, indenização paga ao indivíduo, fixação da indenização pelo estado. Algumas vezes, segundo a situação social, a reparação sangrenta retoma o lugar da reparação não sangrenta. Ésquilo já sabia, muito mais que um de seus comentadores, que a primeira tinha sido um costume antigo, mesmo na Grécia: *αντι δε πληγης φονιας φονιαι πληγην τινωτω. δρασαντι παθει, τριγερων μυθος φωνει* (*Coéforas*, 304s.).

poder que protege o direito e pune o crime, que é principalmente personificado no deus supremo ou deus do céu, quer dizer, em Zeus, mas que é também invocado como “deus” em geral ou como “ser divino”, sem que, por isso, a crença em uma pluralidade de deuses seja seriamente prejudicada. Já encontramos em Heródoto (I p. 236-237) a concepção religiosa que resulta destes fatos, concepção de cores mutantes e variadas. Ela se encontra nos grandes poetas, e, sobretudo, nos trágicos, entre os quais podemos citar em primeiro lugar a Ésquilo.<sup>3</sup>

## II

Não mencionaremos o nome do maior dos poetas gregos sem lhe conceder o tributo de nossa mais respeitosa gratidão. Muitos falam do poder purificador da poesia sem talvez tê-lo alguma vez experimentado. Para senti-lo de uma maneira muito simples, basta lançar um olhar a um drama de Ésquilo. Não é possível, de fato, ler vinte versos de um ou outro sem sentir a alma liberta, elevada e enobrecida. Aqui estamos na presença de um dos enigmas mais atraentes da natureza humana. É próprio da poesia tanto quanto da música, e em menor grau de outras artes e até mesmo das belezas da natureza, despertar em nós o sentimento de paz resultante do domínio de toda a personalidade sobre seus elementos, e a alegria soberana que corresponde a este estado de equilíbrio mental. Como se dá tal efeito? Isso é o que o futuro melhor informado, examinando os problemas estéticos, assim como os problemas morais pelas vias biológicas, poderá dizer-nos com mais certeza do que agora. Quanto a utilizar o grande dramaturgo e seus sucessores como testemunhas da evolução do pensamento helênico, isto se nos tornou muito difícil por duas circunstâncias. O poeta não é menos determinado por considerações artísticas do que por intenções especulativas e religiosas; e o autor dramático é forçado a caracterizar as personagens criadas por ele por meio de pensamentos e sentimentos que não concordam senão apenas parcialmente com os seus próprios pensamentos e sentimentos. Mas mesmo se levarmos em conta em grande parte essas limitações, resta-nos uma margem suficiente para atribuir um valor completamente excepcional ao testemunho deste homem extraordinário, que não somente refletiu, mas ajudou a criar o desenvolvimento de civilização com o qual nos ocupamos aqui.

Mais do que qualquer outro, Ésquilo prestou ao deus supremo, ao “senhor dos senhores”, ao “mais feliz dos felizes” as características de um juiz que recompensa, que pune ou que retribui. Há nele uma crença inabalável de que toda injustiça é expiada, e já é expiada na Terra. Este otimismo não possui nada que possa surpreender-nos: Ésquilo combateu em Maratona, em Salamina e em Plateia! Ele viu esse milagre: o poder do “grande rei” que comandava o mundo humilhado diante da humilde

---

<sup>3</sup> Citamos Ésquilo segundo a edição de Kirchhoff; Eurípides segundo a de Nauck; Sófocles e Aristófanes segundo os *Poetae scenici graeci* de Dindorf; os fragmentos dos trágicos segundo a coleção de Nauck, 2ª edição.

Grécia, ou melhor, diante de sua cidade natal, ainda mais modesta. Testemunha desse juízo de Deus, ele achou digno emprestar seu braço; como poderia duvidar da onipotência da justiça divina e de sua realização aqui embaixo? O poeta é penetrado por este pensamento, por esta consoladora convicção de que toda injustiça “navega sobre o recife do direito”. Esta esperança é reconfortante. “Pois, quando o poder e o direito unem-se para puxar o mesmo carro, é possível ver o mais magnífico engate?” É por isso que, precisamente, como já vimos uma vez, o olhar de Êsquilo raramente ultrapassa os limites da existência terrena. Os arrebatamentos do além, que o poeta tebano Píndaro descreve com tanto entusiasmo, porque foi fortemente influenciado pelos órficos, têm pouco significado para seu contemporâneo de Atenas, seja qual for a semelhança de seus espíritos. Mas se o brilho radiante das vitórias, que deram à Grécia sua independência, ilumina os dramas de Êsquilo, os aspectos sombrios e, por assim dizer, irracionais da antiga religião grega, no entanto, não se tornaram estranhos a ele. Ele também, como Heródoto, conhece a inveja e a malícia dos deuses. Mas, até certo ponto, rejeitou no plano de fundo de seu quadro do universo essas partes das crenças que ele tinha herdado de seus antepassados. Considere a trilogia de *Prometeu*. A falta do Titã é sua bem-aventurança para os homens; é para expiar que ele suporta o castigo indizivelmente cruel ao qual Zeus o condena. Mas esse castigo não dura para sempre. A obra potente do dramaturgo tem por conclusão a reconciliação com o deus do céu e a libertação do benfeitor da humanidade. Estamos aqui na presença do que podemos chamar de uma evolução, um progresso que aproxima o mundo divino de um ideal mais puro e mais elevado. Este fenômeno notável, durante o qual e pelo qual vimos a paz da natureza sair de um combate de suas energias, admite, sem dúvida, apenas uma explicação. Tratava-se, para o poeta, de pôr fim ao conflito que se eleva em sua alma entre a tradição religiosa e sua própria convicção. Esta não poderia acomodar-se à primeira e permanecer ao mesmo tempo com ela; para impedi-las de se destruírem mutuamente, foi preciso dar sucessivamente o que lhes era devido. A mesma linha de desenvolvimento histórico é encontrada em *Oréstia*. Sobre a injunção do deus délfico, Orestes cumpre a ordem cruel que exige que o assassinato seja punido sem piedade. Mas o desvario causado pelos espíritos vingativos de Clitemnestra leva ao matricídio. Em outras palavras, o sentimento humano do poeta e de seu tempo revolta-se contra o implacável rigor da antiga lei de retaliação. A fundação do Areópago, cujas decisões são ditadas por considerações mais brandas, é o meio encontrado para conciliar as exigências contrárias. Mas a transformação de lendas que são reconhecidas nas duas trilogias pode muito bem ter sido amenizada, além do motivo que indicamos acima, por uma causa ainda mais subjetiva. Um poeta tão poderosamente talentoso, animado por paixões tão vivas como Êsquilo, certamente não encontrou, sem luta, a paz interior. Não é permitido especular que o objetivo, por assim dizer, o processo lento e doloroso desta purificação moral, desse apaziguamento, e que ele projetou inconscientemente na história do mundo divino as suas próprias experiências de sua alma? Mas, se podemos ver em Êsquilo o testemunho essencial do aperfeiçoamento moral dos deuses, não

parece que ele tenha abandonado completamente o campo da religião naturalista grega. As hesitações, das quais Heródoto dá prova em questão de teologia, encontram-se no espírito incomparavelmente mais vigoroso do poeta. No fragmento das *Filhas do Sol*, do qual já tivemos oportunidade de falar em outra parte (I, p. 95), Êsquilo parece-nos como o profeta de uma religião panteísta, que identifica Zeus com todo o universo. Este fato mostra-nos claramente a que ponto a rigidez dogmática era defeituosa nas concepções religiosas deste tempo.<sup>4</sup>

Pois, ao lado de novas ideias, as antigas permaneciam com extrema tenacidade. Às vezes, elas vêm à tona. Este é o caso com o segundo dos grandes poetas trágicos, em Sófocles, que, em alguns aspectos, manteve-se mais próximo de Homero que seu predecessor. Sem dúvida, ele também foi influenciado pelo espírito que sopra através dos dramas de Êsquilo, e poder-se-ia dizer que seu teatro foi inspirado por todos os pensamentos fundamentais daquele. Mas os tons são suavizados e as discrepâncias, muitas vezes, mais impressionantes. As vantagens e os defeitos de sua inteligência parecem contribuir para o mesmo resultado. Há nele menos poder de pensamento, mas um dom de observação mais apurado. Ele é, se podemos fazer uma comparação meio séria, menos apriorista e mais empírico do que Êsquilo. Daí, a variedade mais rica e mais pronunciada dos caracteres individuais, mas daí também a unidade menor em sua visão de mundo e da vida. Isso causou uma celeuma, outrora, de “ordem moral do universo” que, dizia-se, é revelada nas tragédias de Sófocles. Um olhar mais atento e mais imparcial da questão destruiu esta ilusão.<sup>5</sup> O autor de *Édipo Rei* crê, também, na verdade, que a sorte dos homens é regida pelas dispensações divinas. Mas entre o caráter de suas personagens e o destino pelo qual são atingidas, há, muitas vezes, a mais flagrante desproporção. O poeta fica perplexo diante dos decretos misteriosos e, por vezes, terríveis do destino. Perplexo, mas não desconcertado. Pois, ele se prostra, com respeito, diante dos enigmas da providência divina. Não foi ele, na opinião dos seus contemporâneos, “um dos mais piedosos<sup>6</sup>”, e, fora da sua vocação de poeta, “um dos bravos atenienses<sup>7</sup>”? Ele não se arvora à pretensão de entender tudo, e não é temerário o suficiente para revoltar-se contra o incompreensível. Aqui e ali, somente, em suas obras, o senso do dever ultrajado ou o sentimento de dúvida e medo arrancam-lhe um grito de protesto. Em suma, ele aceitou calmamente as dificuldades do destino. É possível falar

<sup>4</sup> Passagens citadas de Êsquilo: *Suplicantes* 507-508; *Emérides* 553-555. Fragm. 381. Agrupamento interessante de passagens em Haigh, *The tragic drama of the Greeks*, Oxford, 1876, p. 96s.

Sobre *Oréstia*, cf. Também a introdução abundante em ideias apresentada por Wilamowitzen à frente de sua tradução. Quanto à característica de Êsquilo e de Sófocles em geral, ver sobretudo Rohde, *Psyché*, 2ª ed., p. 224s. e o discurso pronunciado por ele em Heidelberg em 1895: *Die Religion der Griechen*.

<sup>5</sup> Sobre a ordem moral em Sófocles, consultar, além de Rohde (p. 237), o trabalho aprofundado e conclusivo de J. Hooykaas, *De Sophoclis O Edipode Coloneo*, Leyden, 1896.

<sup>6</sup> Cf. Scol. em Sófocles. *Electra* 831.

<sup>7</sup> Assim é chamado seu contemporâneo Íon em Atenas, XIII 603e.

aqui de renúncia e melancolia resignada, ainda que essa expressão possa ser aplicada a uma natureza tão maravilhosamente equilibrada, tão cheia de orgulho patriótico e tão exaltada pela alegria de criar. É esta melancolia que lhe inspirou essas palavras amargas: “Não nascer, este é o maior dos bens<sup>8</sup>”. A mesma atitude de espírito revela-se, às vezes, nas obras de Heródoto, seu amigo, e na poesia de Bacílides. Inconstância da fortuna, mudança de tudo o que é terreno, fragilidade da existência humana, estas questões, sem dúvida, foram desenvolvidas, em sua maior parte, em épocas que não estavam absolutamente nas garras da frivolidade. Mas com modulações diversas, com graus diferentes de intensidade, dependendo do caráter do escritor e do destino daqueles que estavam ao seu redor. De Homero a Heródoto, uma nuvem cada vez mais densa estende-se sobre o céu radiante da vida helênica (cf. I p. 43, 81, 125-26, 129-31). O historiador queixa-se que a Grécia tinha sido, em seu tempo, afligida por calamidades maiores do que nas de vinte gerações que a precederam<sup>9</sup>; esta constatação não nos ajuda a entender a insistência particular com a qual Sófocles, Heródoto e, especialmente, Eurípedes descrevem os males da vida humana?

### III

Em Eurípedes, de fato, as queixas desta natureza são mais isoladas. O pensamento expresso por Sófocles na sentença que citamos acima tornou-se para ele um lugar comum. Esta sombria concepção da vida encontra a sua mais forte expressão em um verso de quatro linhas que poderia ser traduzido da seguinte maneira:

*Posto que a vida é sofrimento, com prantos e réquiens  
Uma morna acolhida tem a criança recém-nascida;  
Mas, se a morte vem das dores livrar,  
Com cânticos de celebração escolta seu caixão.<sup>10</sup>*

Se nos perguntarem as causas gerais deste obscurecimento dos espíritos indicaremos, em primeiro lugar, o desenvolvimento da reflexão. Essa resposta parece estranha, mas, no entanto, não o é. Imaginemos por um instante que o gênio inventivo de nosso tempo estenda ao infinito seus últimos e mais brilhantes triunfos; imaginemos que ele tenha êxito em livrar a percepção sensível da barreira que lhe impõe o espaço, que ele exclua dos olhos e ouvidos a diferença entre o próximo e o distante. Então, a vida logo tornar-se-ia insuportável. Porque uma enxurrada de impressões dolorosas nos assaltaria o tempo todo. Sem interrupção ouviríamos os murmúrios das parturientes ou o gemido dos

<sup>8</sup> Ed. Col. 1224 sq.

<sup>9</sup> Heródoto VI 98.

<sup>10</sup> Fragmento 449.

moribundos. E quem quer que fosse achado que pretendesse ouvir os gritos de alegria dos felizes poderia este nos oferecer uma compensação suficiente? Ora, a reflexão produz efeitos análogos. Ela diminui em um grau significativo a diferença entre o próximo e o distante do ponto de vista do tempo. Ela aumenta em um grau surpreendente a faculdade e o hábito de antecipar as impressões futuras, e de fazer reviver as impressões do passado. Graças a ela, o passado e o futuro disputam com o presente seu poder sobre nós. Da alegria despreocupada da juventude, ela faz a seriedade desiludida da idade madura, que olha para trás com um toque de arrependimento ou para a frente com um pressentimento sombrio. Assim agia a reflexão na época da qual tratamos, e com tanto mais intensidade do que o habitual, pois ainda não tinha se calado. Em relação a Eurípides, pelo menos, a exatidão desta apreciação é-nos demonstrada por algumas passagens de suas obras, onde vemos seu pessimismo ainda não concluído, mas em processo de formação. Em épocas ingênuas, e ainda hoje nas classes mais baixas, que têm mantido a sua inocência, é uma verdadeira bênção ter filhos. O ceticismo de Eurípides não poupa sequer essa crença. Ele não só descreve muitas vezes e de forma marcante as dores dos pais cruelmente atingidos em suas afeições, mas levanta corajosamente a questão de saber se não é melhor ficar sem filhos: “Porque as crianças desnaturadas são o pior dos flagelos, e aquelas que caminham bem nos criam um novo tormento: a apreensão torturante de que algum mal lhes aconteça”.<sup>11</sup> Acontece exatamente o mesmo quando Eurípides fala da riqueza ou da nobreza de origem. A alegria da posse é imediatamente desfigurada para ela pelo medo ansioso de uma possível perda. No nascimento nobre, ele vê apenas um perigo: ele não protege contra o empobrecimento, e o orgulho da família é, para o cavaleiro arruinado, um obstáculo à aquisição de uma nova fortuna.<sup>12</sup> Assim seu olho, que, como os dos pássaros noturnos, ama mais as trevas do que a luz do dia, encontra em toda parte os males que podem ser causados pela posse de bens. Sem dúvida, esta tendência às sutilezas angustiantes resulta de algumas experiências dolorosas. Isso nos leva a perguntar quais foram as causas objetivas desta inclinação ao pessimismo. A palavra de Heródoto que citamos acima já nos forneceu, em parte, a resposta. Ao lado dos sofrimentos causados por guerras sem fim, é preciso indicar o giro lamentável que deram os assuntos interiores. A vida econômica de Atenas e da Grécia nesta época não pôde mais ser inteiramente normal. É o que indica o aumento do ódio entre as classes, momentaneamente diminuído, e o caráter violento que tomou essa luta. As atrocidades revolucionárias, os atos de desespero que acompanharam as fases de mudança da guerra do Peloponeso, e que Tucídides descreveu em suas páginas imortais,<sup>13</sup> podem ser explicadas apenas pelos graves distúrbios do equilíbrio econômico.

---

<sup>11</sup> Fragm. 571. Em relação ao que precede sobre a posse de crianças, comp. *Alceste* 882s.; *Andrôm.* 418s.; *Medeia* 1098s.; *Suplicantes* 1089s.

<sup>12</sup> Eurípide, fragm. 285.

<sup>13</sup> Tucídides, III 81s.

As guerras incessantes tornariam os pobres ainda mais pobres, enquanto as inúmeras oportunidades de ganho que são oferecidas pelas épocas de conflito aumentaram ainda mais a fortuna dos ricos. Os contrastes sociais foram, portanto, acentuados. Sobre este ponto, o próprio Eurípides é uma testemunha importante – pelo elogio patético que fez da condição mediana.<sup>14</sup> Normalmente louvamos tão calorosamente o bem que se perdeu ou que se teme perder. As exigências crescentes feitas pela multidão ao governo podem muito bem ter sido, em parte, o resultado de uma cobiça exagerada; mas elas foram certamente causadas, em grande medida, pelo sofrimento real que produziram as repetidas devastações da Ática e a paralisia do comércio e da indústria durante a longa guerra entre Atenas e Esparta.

Adicionado a isso estava o desconforto inerente a todas as grandes épocas de transição. Além do pessimismo, nenhum traço, na fisionomia intelectual de Eurípides, é maior do que sua inconsistência, sua oscilação perpétua entre as tendências opostas do pensamento. Ele vai tanto a um extremo, quanto a outro. Nisso, ele reflete fielmente um século que se destacava da autoridade e da tradição. Na fria caverna que se abre sobre a costa perto de Salamina, e onde ele gostava de retirar-se para escrever suas peças, a brisa do mar vinha acariciar seu rosto; assim, ele tinha o prazer de ver sua alma agitada por todos os sopros da opinião.<sup>15</sup> Um dia, ele celebra com entusiasmo o estudo da natureza, que não lhe causa nenhuma temeridade; ele mesmo tinha sido profundamente impressionado pelas teorias de Anaxágoras e de Diógenes; proclama que seus seguidores são felizes e elogia suas virtudes cívicas. Outra vez, ele rejeita, em versos inflamados, “o engano tortuoso dos exploradores do céu”, cuja “linguagem criminoso, destituída de toda verdadeira ciência”, nega a divindade e afirma conhecer o incognoscível.<sup>16</sup> É difícil penetrar, através de tal variedade de perspectivas, no fundamento único de pensamento dos quais eles procedem. Difícil, mas não impossível. Ao purificar a crença nos deuses, Eurípides continua a trilhar o caminho em que Êsquilo estava engajado. “Se os deuses fazem o mal, não são deuses.”<sup>17</sup> Essa única palavra resume toda sua teologia. Ela contém todas as objeções, todas as queixas que o poeta levanta sem se lançar contra as tradições religiosas de seu povo. Porque, em um ponto, distingue-se essencialmente de seus predecessores, de Sófocles, bem como Êsquilo e Píndaro. Cada um destes é, do ponto de vista religioso, o que a linguagem política dos ingleses chamam de *Trimmer*. Todos tentam derramar vinho novo em odres velhos. Eles transformam os mitos tradicionais para colocá-los em harmonia com seus próprios sentimentos religiosos e morais. Eles trabalham para eliminar o que consideram ofensivo e indigno nos deuses. Eurípides não se pode realmente descrever como ingênuo, e recorre aqui a um sistema pelo qual

---

<sup>14</sup> Cf. Eurípides, *Supl.* 244 e fragm. 626.

<sup>15</sup> Ver antiga *Vie d'Euripide* v. 61 (ed. Nauck p. VI).

<sup>16</sup> Fragm. 910 et 913.

<sup>17</sup> Fragm. 292 v. 7.

poderíamos ver mais ingenuidade. Ele retoma as antigas tradições e as segue com uma maior fidelidade. Às vezes, poderíamos ser tentados a acreditar que faz isso para não reduzir a inspiração oferecida à crítica as concepções religiosas correntes. Na realidade, ele abandona o papel de conciliador, pois considera qualquer tentativa de conciliação como quase impossível. Entre seu próprio pensamento e o ponto de vista tradicional, abre-se um abismo muito profundo. Em vez de atenuar, de suavizar os traços chocantes da mitologia, ele os conserva fielmente, mas se opõe à imagem que obtém do mundo dos deuses uma repreensão formal, uma desaprovação extravagante. A ousadia da qual ele dá provas a este respeito recorda o velho Xenófanes; ele o lembra também, ao atacar não somente as concepções religiosas antropomórficas, mas ainda a importância exagerada que é concedida às perfeições corporais e ao culto idólatra que se concedia aos atletas vitoriosos nos jogos nacionais.<sup>18</sup>

Em Êsquilo, a purificação dos deuses está associada à fé e à confiança neles; em Eurípides, ela está acompanhada de hesitação e dúvida. Ele, na verdade, acredita firmemente que os deuses enquanto presas de fraquezas e paixões humanas não são dignos de adoração. Mas os deuses dignos de adoração, os deuses que cumprem o seu ideal, existem na realidade? Ele acredita, às vezes, mas não é incomum que coloque isso em questão. Na passagem mais ousada que ele escreveu, ou pelo menos acreditamos ser dele, ele se pergunta da maneira mais séria se Zeus não é idêntico à “necessidade natural” ou ao “espírito de humanidade<sup>19</sup>”. Ele nem sempre tem essa atitude cética e irritada em relação à religião de seu povo. Em uma peça de sua velhice, as *Bacantes*, ele nos parece bem diferente. Aqui, ao que parece, ele está cansado de pensamentos e sutilezas; aqui a tendência ao misticismo rompe todas as barreiras da reflexão; aqui o poeta é dominado por uma concepção religiosa onde o pensamento sóbrio não entra em cena e nada tem a ver com a moralidade; aqui os Ménades se entregam ao delírio em honra a Dionísio, e seu entusiasmo extático, livre de todo freio, triunfa sobre os guardiões da decência e sobre os representantes da sobriedade. Ninguém poderia pensar que o poeta, em seus dias de velhice, queria ser perdoado de sua deserção do gênio nacional, e voltar à paz da natureza e das impressões naturais que nada pode perturbar? Além disso, suas obras anteriores já refletem essas tendências. Em seu *Hipólito*, ele nos retrata um jovem casto, indiferente a todos os encantos femininos, e adorna-o com características que levam ao ascetismo órfico-pitagórico. Mas Afrodite, à qual Hipólito recusa qualquer tributo, precipita-o na ruína inspirando por ele uma paixão ardente de sua madrasta Fedra, que a induz a vingar-se terrivelmente do efebo virtuoso. De que lado se encontram aqui as simpatias do poeta? Sem dúvida, ele demonstra um sentimento de generosa piedade pelo jovem inocente, vítima de

<sup>18</sup> Sobre a maneira pela qual Eurípides tratou das lendas em comparação com os poetas mais antigos, cf. Welcker, *Götterlehre* II 90; Leopold Schmidt, *Ethik der Griechen* 117; Christ, *Griech. Lit. Gesch.* § 121. A respeito dos atletas, cf. fragm. 201 e 282.

<sup>19</sup> *Troianas* 884s.

um triste destino. Mas, em sua morte, ele não vê somente a obra de uma deusa cruel, que zela com inveja por manter seus privilégios. A pretensão de Hipólito de evitar orgulhosamente o poder natural do amor é equivalente para ele – e nisso ele se mostra bastante helênico – a uma revolta contra a ordem natural, que não pode permanecer impune. Os conselhos e advertências que coloca na boca do velho criado das primeiras cenas do drama não deixam dúvida a esse respeito.

Mas, essencialmente e acima de tudo, Eurípedes foi o representante do intelectualismo e apóstolo de suas mais amplas reivindicações. Ele continuamente quebrou as lanças em favor da igualdade de todos os seres humanos. Não só nunca se cansa de contestar o privilégio de nascimento nobre, como não teme minar um dos pilares da sociedade antiga, a escravidão, arruinando a base sobre a qual aquela repousa. Só o nome, diz, distingue os bastardos dos filhos legítimos, e somente a convenção estabelece entre escravos e livres uma diferença que a natureza ignora (cf. I p. 348). Muitas vezes, no peito do escravo desprezado, bate um coração mais nobre do que no do seu mestre.<sup>20</sup> Tais pensamentos já tinham sido talvez expressos por Hípias de Elis; em qualquer caso, ele abriu o caminho ao estabelecer uma linha de demarcação bem nítida entre a natureza e a convenção. Nós os encontraremos, por exemplo, nas escolas socráticas. Durante muito tempo, os pensadores mais autorizados recusaram-se a reconhecer plenamente sua legitimidade. Somos quase tentados a crer que o instinto de conservação impelia as comunidades antigas – constituídas sobre o princípio da escravidão – a resistir o maior tempo possível com teorias mais formidáveis ainda, ao que parece, que as heresias religiosas.

Como acreditar, além disso, que declarações como estas que acabamos de citar puderam ter origem apenas no cérebro e que ao coração tinham sido estranhas? No entanto, não estamos errados ligá-las ao movimento intelectual porque aqui, como muitas vezes acontece, era necessário abalar os antigos preconceitos para que os sentimentos mais humanos pudessem se desenvolver. O intelectualismo limpou o solo onde estes sentimentos iriam crescer. Mas não é nele que eles, a rigor, criaram raízes. De qualquer forma, eles logo se espalharam de lugar em lugar, porque é no mais alto grau improvável que uma alteração como esta fosse limitada a uma ou algumas pessoas. Em Atenas e em outros lugares, a democracia tinha nivelado as diferenças de classes, e este nivelamento não podia parar em um limite arbitrariamente fixado. De fato, o autor oligárquico do escrito *Sobre a Constituição de Atenas*, do qual falamos longamente aos leitores (cf. I, p. 427), culpa em cada ponto a ousadia de metecos e escravos. Ao fazê-lo deixa escapar mais de uma observação característica, e de onde tira-se mais de uma conclusão. A arma principal de Atenas, sua frota, requer, segundo ele, grandes gastos, e o estado provê, em parte, suas necessidades financeiras, pelas contribuições dos metecos

---

<sup>20</sup> Cf. as passagens citadas na introdução de Nauck, nota 67. Eurípedes levanta a voz contra a guerra e a conquista nas *Supl.* 491s. e fragm. 286, v. 10-12.

e escravos. Portanto, o estado deve conceder-lhes muitos direitos; é por isso também que os cidadãos não devem ser muito ávidos por emancipações. Estado e cidadãos tornam-se escravos de escravos. Eis outra circunstância cuja influência não é menor. “Se era permitido bater no escravo de outro, bater em um meteco ou em um liberto, bater-se-ia com muita frequência, sem o saber, em um cidadão livre, de tão pequena que era a diferença, do ponto de vista do vestuário e da aparência exterior, entre o homem comum ordinário e os membros dessas classes.” Assim, podemos acrescentar, tornou-se regra tratar menos brutalmente, “afear”, como diz Platão,<sup>21</sup> aos que foram negados, uma vez, quase todos os direitos, e esta redução de brutalidade nas ações conduziria naturalmente a uma diminuição da brutalidade nos sentimentos. Se possuíssemos estatísticas criminais deste período, constataríamos, sem dúvida, que os crimes devidos à violência, e cujas vítimas são em sua maior parte representantes das classes menos protegidas da sociedade, teriam sofrido um declínio; mas que, por outro lado, houve um aumento daqueles cuja execução exigiria astúcia e esperteza. Pois é natural supor que, além da habilidade e além da sutileza que resultava do progresso da instrução, e em particular daquela da dialética e da retórica, deveria diminuir também o abuso mais frequente destas faculdades. E as queixas de Eurípides, especificamente, sobre a influência perniciosa dos “mais belos discursos”, sobre a capacidade da linguagem que sabe dar cor a todas as injustiças etc., não permitem menos esta conjectura como o famoso diálogo do Justo e do Injusto nas *Nuvens* de Aristófanes<sup>22</sup>. Quanto a querer determinar a significância dessas influências adversas para avaliar com alguma certeza a quantidade de ganho ou perda, é preciso renunciar a isso devido à falta de dados suficientes.

Mas não poderíamos deixar de impedir as tendências humanitárias do período das luzes; acaso não tentamos hoje colocar a responsabilidade desse movimento intelectual, responsabilidade do que é conhecido com desprezo como “sofística” e de seus pretensos produtos, o “individualismo extremo” e o “materialismo moral”, pelos excessos e os horrores que viram o fim do quinto século?<sup>23</sup> A natureza quimérica destas acusações provém, em parte, do que discutimos até agora, contudo, teremos ainda outra oportunidade para rever esse ponto. Mas, independentemente disso, pode-se pretender seriamente que nos tempos anteriores à época das luzes os homens fossem menos egoístas, ou que seu egoísmo fosse menos brutal? Hesíodo não sofreu a menor influência do novo espírito, pois, é ele – não podemos esquecer – que recomenda ao camponês a tirar seu servo de sua casa, isto é, jogar na calçada aquele cujos serviços

---

<sup>21</sup> Platão, *Leis*, VI 777e; comparar também 776d-e.

<sup>22</sup> Cf. Eurípides, *Hípol.* 486, *Medeia* 582.

<sup>23</sup> Pöhlmann fala da sofística como do “extremo individualismo” em muitas passagens de sua *Geschichte des antiken Communismus und Socialisants*, 1º vol.

não são mais necessários.<sup>24</sup> Talvez seja o novo espírito que, antes de Sólon, tenha levado os patrícios da Ática ou Eupátridas a escravizar a massa do povo, fazendo levar aqueles da qual ela se compunha a uma existência miserável, e vender milhares deles ao exterior como escravos? Foi um discípulo dos sofistas, certo Teógnis, que lamentou os dias em que os habitantes escravizados do campo andavam, semelhantes a um animal assustado, sem ter qualquer parte nos direitos políticos?<sup>25</sup> O que é necessário explicar não é o novo desencadeamento da luta de classes durante a guerra do Peloponeso, nem as violentas manifestações em que ele ocorreu. O problema que surge na realidade é este: como pôde acontecer apenas a partir da época de Clístenes, isto é, quase desde o final do sexto século até meados do quinto, que a luta de classes que se alastrou de forma tão violenta na Grécia e, especialmente, em Atenas, tenha quase cessado por completo, e, desde então até a época da guerra do Peloponeso, com excessão de alguns acessos isolados como, por exemplo, o do assassinato de Efiltes, ela tenha assumido um caráter incomparavelmente mais moderado?

A verdadeira resposta a esta pergunta consiste, sem dúvida, em enumerar as várias causas, algumas econômicas, outras políticas, que contribuíram para este feliz resultado: o desenvolvimento do poder da Ática; o progresso do comércio e da indústria sob a proteção efetiva de sua marinha; a preponderância momentânea da classe média, que tinha crescido pouco a pouco; a preocupação de tipo material das massas, que não degenerou, num primeiro momento, em uma exploração desavergonhada dos aliados; enfim, as medidas legislativas do grande estadista citadas acima e de seus sucessores imediatos, medidas projetadas especificamente a atenuar as antipatias entre as classes e a operar a fusão dos vários elementos da população. No círculo da dominação ateniense e além dele, agiu também um fator ideal, do qual é preciso se guardar para não exagerar sua importância, mas que, no entanto, teve alguma influência durante várias décadas: o sentimento nacional exaltado pelas guerras pérsicas, que fez aproximar uns aos outros as diversas classes da população, bem como os diversos estados da Grécia. XXXNa história grega e, sobretudo, na história de Atenas, este tempo de inatividade entre a fúria das lutas de classes foi apenas um raio, mas foi extremamente fértil em consequências felizes. Já falamos das transformações da economia que deram a essas lutas um novo vigor e as levou a seu paroxismo. Se, por outro lado, a dominação ateniense assumiu um caráter ainda mais violento, isso se deve, em parte, a que o sentimento político grego era muito suscetível a não revoltar-se contra qualquer subordinação de uma cidade a outra, mesmo que essa subordinação fosse regulamentada por lei. Entre a intratabilidade dos aliados e a tendência natural do que comanda a exceder cada vez mais os limites constitucionais de sua autoridade produziu-se reações funestas.

<sup>24</sup> Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, 602, em que não é possível interpretar de outra forma estes versos, que todos reconhecem extraídos de seu lugar original:

θητα τ' αιικον ποιεσθαι και ατεκνον εριθον διζεσθαι κελομαι κτλ.

<sup>25</sup> Teógnis, principalmente no v. 53s. (*Poetae lyr. gr.* 4ª ed. II 124 Bergk).