

DETIENNE, Marcel. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Prefácio de Pierre Vidal-Naquet. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. ISBN: 978-85-7827-708-6

Marcílio Bezerra Cruz¹

1. Credenciais do autor

Marcel Detienne é um dos mais importantes historiadores e especialistas do estudo da Grécia Antiga. É reconhecida, sobretudo, por suas tentativas de aplicar uma abordagem antropológica à Grécia clássica e arcaica. Suas influências vieram do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e suas obras são reconhecidas pelos principais historiadores do seu tempo – Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, por exemplo. Dentre elas podemos citar: *Homère, Hésiode et Pythagore: poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien* (1962), *De la pensée religieuse à la pensée philosophique* (1963), *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* e, principalmente, *La cuisine du sacrifice en pays grec* – produzida com Vernant em 1979.

2. A obra

Marcel Detienne, no primeiro capítulo, inicia seu livro elucidando a importância de compreender a ideia de verdade nos tempos contemporâneos, onde o homem faz parte de uma civilização científica que busca defini-la constantemente como *objetividade, comunicabilidade e unicidade*. Para ele, entretanto, a verdade deve ser definida em dois importantes níveis: “conformidade com os princípios lógicos e, principalmente, com a realidade”. Talvez, acreditemos que tais definições – tanto as de Detienne quanto as do universo científico – sejam um tanto quanto evidentes e que por entre as lentes do senso comum, enxerguemos a verdade como um conceito que sempre existiu sem sofrer quaisquer modificações. Contudo, uma análise mais detalhada sobre o conceito acaba por destacar que “a verdade” que temos hoje passou por uma variedade muito grande de modificações.

Basta pensarmos, por exemplo, que o *método de experimentação da natureza* só se tornou indiscutivelmente importante para nossa busca da verdade após os tempos Modernos com sua tão aclamada revolução científica, uma exigência apenas de uma sociedade em que a física e a química conquistaram lugares importantes. Outro exemplo é *a utilização de equipamentos* para ir além dos nossos sentidos. Hoje, graças a Galileu e sua luneta, só acreditamos numa verdade astronômica que possa ser comprovada pelos telescópios, mas antes uma verdade sobre as leis do céu podia ser proferida a olho nu. Dessa maneira, podemos nos perguntar se “a verdade como categoria mental não é inseparável de todo um sistema de pensamento ou se ela também não é inseparável da vida material e da vida social”.

Se “a verdade de fato não se separa de um sistema de pensamento”², como pressupõe Detienne, tudo que entendemos hoje por verdade é um processo de variação histórica da *Alétheia* grega, uma vez que são estreitas as relações entre a razão ocidental e aquilo que foi o mundo helênico. Além disso, sempre que os pesquisadores contemporâneos se debruçam sobre tal tema eles acabam por recorrer e colocar num lugar destacado as

¹ Graduando do Curso de Licenciatura em Filosofia pela UFPE.

² Detienne, 2013, p. 2.

contribuições de Parmênides, Platão e Aristóteles. Portanto, para que possamos compreender melhor o nosso aparentemente evidente conceito de verdade, precisamos voltar no tempo e entender como os gregos a compreendiam. Digo não apenas voltar ao famoso século V de Platão e Aristóteles, mas bem mais anteriormente. Precisamos voltar ao tempo da Grécia Arcaica para compreender como se constituiu a própria ideia de *Alétheia*.

Assim, a “pré-história” da *Alétheia* filosófica conduz Marcel Detienne até três tipos de personagens da Grécia Arcaica que tinham o privilégio de proferir a verdade: o aedo (ou o poeta), o adivinho e o rei justiceiro. Seus discursos se equiparavam e se distinguiam em diversos pontos, mas o mais importante é que todos eles proferiam a *Alétheia* de forma pré-racional. E o que isso significa? Significa que é preciso antes de tudo conceber como a verdade se dava no contexto mítico (1); qual é, no pensamento religioso, o status do discurso (2) e que relação pode haver entre esses três personagens e o desenvolvimento de uma reflexão sobre o *lógos* filosófico (3). Esses são essencialmente os três pontos principais que Detienne procurará se deter ao decorrer do seu livro e que, conseqüentemente, comentaremos nas páginas ulteriores.

No segundo capítulo, “a memória do poeta”, o autor começa a falar sobre as três personagens, detendo-se primeiramente no poeta e no seu tipo de discurso. Aqui ele destaca a importância de duas potências religiosas que dão “significação real e profunda” à *Alétheia* poética, a saber, a Musa e a Memória. A Musa é invocada pelo poeta no início de um canto e concebe o conhecimento das coisas passadas; ela é uma potência religiosa que transborda do homem dando-lhe a inspiração divina. Alguns testemunhos da época Clássica acreditavam que o substantivo comum *Moúsa* significava também “palavra cantada” ou “palavra ritmada”. Portanto, num sentido mais amplo, a Musa pode ser concebida como a inspiração divina que transborda do homem de forma cantada ou ritmada.

Em diversos momentos históricos elas tiveram nomes e funções distintas³, mas sempre se interligavam num mesmo ponto: *Clio*, por exemplo, conota a glória dos grandes feitos que os poetas transmitem às gerações futuras; *Talia* remete a festa, uma condição social intrínseca do poeta. *Melpómene* e *Terpsícore* são as músicas e as danças indissociáveis do universo poético. Já em outros tempos anteriores a Hesíodo, *Meleté* exprimia a atenção e a concentração mental que um poeta precisa ter; *Mnemé* é o improviso que possibilita a recitação e a *Aiodé* é o poema finalizado e cantado que deu origem ao próprio termo “aedo” que numa tradução popular significa poeta. Independente dos seus nomes e funções as Musas tinham algo em comum: elas eram a própria palavra cantada do aedo. Além disso, todas elas eram filhas de *Mnemosýne* (memória) e estavam intimamente ligadas com ela.

Para que possamos compreender a importância da Memória também para a *Alétheia* do poeta, Marcel Detienne explicita que a civilização Grega do século XII ao IX se baseava exclusivamente na tradição oral. A escrita só veio de fato a ser utilizada no século VI e só foi começar a ganhar destaque no século V, ainda sofrendo diversas críticas⁴ por importantes pensadores. Assim, para uma tradição oral, a memória era algo imprescindível. Eram necessários exercícios *mnemotécnicos* muito peculiares para desenvolver a memória como, por exemplo, “grupos de vocábulos feitos e prontos de antemão”. Os poemas homéricos também são exemplos desses exercícios: o catálogo dos exércitos gregos e troianos com quatrocentos versos ocupa um trecho destacável do segundo canto da *Ilíada* e servia para garantir aos poetas o domínio da memória.

³ Não comentaremos aqui todos os nomes que as Musas tiveram ao decorrer dos tempos, mas sublinharemos aqueles que de fato possuem uma evidente ligação com o poeta.

⁴ Platão no *Fedro* é um bom exemplo. Interpretamos da seguinte maneira: sendo a linguagem uma cópia direta das ideias – aqui podemos citar também o *Crátilo* – a escrita seria a cópia da cópia. Assim como há um desprezo por Platão pelas artes, uma vez que são cópias das coisas sensíveis e por isso cópia da cópia, há também certo desprezo por Platão frente à escrita.

Bem como a inspiração advinda das Musas, a Memória dos poetas também tinha uma característica divinatória: “com ela os poetas têm o privilégio de entrar em contato com o outro mundo”⁵ e de decifrar aquilo que os outros homens não têm o privilégio de ver. A memória, por conseguinte, não é apenas o suporte da palavra cantada, ela é o poder que confere ao poeta a base para seu discurso *mágico-religioso*.

Todavia, inevitavelmente podemos chegar a nos perguntar: “afinal, qual é a ligação desse tipo de discurso (fundado na Musa e na Memória) com a *Alétheia*?” Para responder a esse questionamento, Detienne recorre a *Teogonia* de Hesíodo onde “as Musas reivindicam orgulhosamente o privilégio de dizer a verdade (*alethéa gerysathai*). Essa *Alétheia* ganha todo o sentido em sua relação com a Memória, pois as Musas são aquelas que dizem o que é, o que será e o que foi”⁶. Inspirados pelas Musas, os poetas dizem o que foi e o que sempre será e é através delas que eles dizem a verdade.

Numa civilização de tradição oral, entretanto, outros dois valores são importantes. O autor nos conta que os guerreiros aristocráticos pareciam obsedados pelos dois valores da glória: *Kléos* e *Kýdos*. Enquanto *Kýdos* é a glória concebida exclusivamente pelos deuses, *Kléos* é a glória passada de boca em boca, de geração em geração; “enquanto *Kýdos* vem dos deuses, *Kléos* sobe até ele”⁷. Assim são também os poetas, mestres do louvor e servidores das Musas, que decidem sobre o valor do guerreiro, atribuindo-lhe ou negando o estatuto da memória. Na tradição oral aqueles dos quais os poetas não esquecem, nunca morrem; são sempre e jamais deixaram de ser. Não obstante aqueles que os poetas não se lembram, deixam de ser e caem na escuridão do ocultamento (*Léthe*).

Destarte o discurso *mágico-religioso* do poeta é sempre o esquecimento, a reprovação e a *Léthe*. Esse tipo de discurso é o discurso de Hesíodo na *Teogonia* ou nos *trabalhos e os dias*. É o discurso de Homero que educou toda a Grécia Arcaica com a *Iliada* e a *Odisseia*. Mas com o passar dos tempos ele foi ficando cada vez mais corrompido até não fazer mais qualquer sentido. Da Grécia do século XII à Grécia do século V houve inúmeras mudanças nas formações das *polis*. O poeta passou a ter a missão de exaltar os mais nobres, louvar os ricos proprietários e aqueles que conseguiam proezas atléticas nos jogos olímpicos. Quando finalmente a *cidade-estado* surge já não há mais lugar para esse tipo de discurso e o poeta torna-se apenas um “anacronismo ambulante” – como veremos mais a diante.

O próprio Platão em diversos diálogos rechaça o conhecimento dos poetas. No *Íon*, por exemplo, ele conclui que “se eles sabem de fato alguma coisa é por meio da inspiração, não podendo ter mérito algum pelo que sabem”⁸. Mas o discurso *mágico-religioso* do poeta teve sua importância para a trajetória do desenvolvimento da verdade na medida em que ele abriu caminhos para o surgimento do discurso *filosófico-religioso* utilizado pelos primeiros filósofos. Porém, outras duas figuras foram tão importantes para esse processo de desenvolvimento quanto o poeta: o adivinho e o rei justiceiro.

No capítulo três, intitulado “o velho do mar”, Marcel Detienne utiliza-se novamente de Hesíodo para falar sobre a *Alétheia* do adivinho e do rei justiceiro. Ele apossasse da personagem Nereu, o velho do mar, que representa ao mesmo tempo a figura de ambos os personagens. Para Hesíodo, “o velho do mar é *apsundés e alethés*; é benevolente, pois nunca esquece a ‘equidade’ e só conhece *pensamentos justos e benignos*.”⁹ Aqui,

⁵ Detienne, 2013, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸ Platão, *Íon*, 542a.

⁹ Detienne, 2013, p.32.

diferentemente do poeta, encontramos duas novas categorias que se coadunam com a *Alétheia*: a *apsseudés* e a *equidade*.

A verdade com *apsseudés* ganha o famoso contexto de oposição da mentira e não apenas de ocultamento ou esquecimento. *Pseudés* significa primordialmente o discurso que procura enganar ou apresentar “aparências da realidade”. O velho do mar é, além de *Alethés*, aquele que não irá proferir discursos falsos e que não apresentará apenas aparências, mas sim, proferir discursos verdadeiros e apresentará a realidade. Verdade e realidade começam a ganhar aqui uma relação bem mais explícita do que com o poeta e isso será um ponto determinante no discurso *filosófico-religioso* de Pitágoras e Parmênides, por exemplo.

Contudo, outra categoria é atribuída ao velho do mar. Além de *Alethés* e *apsseudés*, a *Dike* (a justiça) tem um papel importante em seus discursos, pois Nereu “só conhece pensamentos justos e benignos, sem jamais tirar de vista a equidade”¹⁰. Marcel Detienne elucida que “as afinidades entre *Dike* e *Alétheia* são múltiplas e bem atestadas”¹¹; ele cita inúmeros exemplos de como a associação é tão natural que uma acaba sendo explicação para outra. Hesíquio define a *Alétheia* como “coisas de *Dike*”; Plutarco diz que Cronos é pai de *Alétheia* por ser o mais justo. Sólon atribui a ambas o mesmo poder, pois: “*Dike* conhece em silêncio o que ocorrerá e o que ocorreu” e “a *Alétheia* conhece todas as coisas divinas, tanto o presente quanto o futuro”.

Assim, a verdade do velho do mar abrange um poder tanto religioso quanto de justiça e seu discurso definiu paulatinamente a função de realeza que conhecemos das diversas tradições míticas ou lendárias. O rei justiceiro é aquele que possui a verdade, que não profere discursos falsos e é justo o tempo todo. Ele também é adivinho, pois conhece tanto o passado como o futuro. É escolhido pelos deuses por que sua *Alétheia* se encontra intimamente ligada com a justiça divina e com a *Mnemosyne*, porque “quando o rei esquece a justiça ou quando comente uma falta no ritual, automaticamente a comunidade é esmagada por calamidades, fome, esterilidade das mulheres e dos rebanhos”¹².

A *poesia*, a *mântica* e a *justiça* foram, portanto, os alicerces da *Alétheia* na Grécia Arcaica muito antes que os discursos pudessem se tornar uma realidade autônoma ou que a filosofia e a sofística pudessem elaborar seus problemas de linguagem. São elas que encontramos no bojo dos discursos *mágico-religiosos* tanto do poeta, quanto do adivinho ou do rei justiceiro.

Não obstante, a partir disso tudo que lemos até então, será que poderíamos concluir que todos os discursos *mágico-religiosos* são verdadeiros? Ou que conhecer a *Alétheia* não é também conhecer o engodo (*Apaté*)? Ou além: não poderíamos nos perguntar que tipo de discurso deu origem à ambivalência da linguagem encontrada nos sofistas? São exatamente em cima desses possíveis questionamentos que Marcel Detienne procurará se concentrar ao decorrer dos últimos capítulos do seu livro.

No capítulo quatro, “a ambigüidade do discurso”, Detienne irá delimitar as características fundamentais do *lógos*, desenhando como se configura, a partir da própria *Alétheia*, a noção de *Peithó* – ou a influência que o discurso exerce sobre outrem – que, conseqüentemente, acaba criando brechas para o surgimento de sua ambigüidade. A *Alétheia* Arcaica não pode ser compreendida fora de um sistema de representações religiosas. Seu valor encontra-se inserido num contexto do qual ela precisa provar sua *eficácia*, na medida em que os discursos *mágico-religiosos* só se diferem dos outros por pequenos traços e qualidades específicas. “Quando o adivinho, o poeta ou o rei justiceiro proferem um discurso, este não é de uma espécie fundamentalmente diferente da proclamação do vingador ou das

¹⁰ Detienne, 2013, p. 35.

¹¹ *Ibid.*, p. 36.

¹² *Ibid.*, p. 45.

imprecações de um moribundo contra seus assassinos”¹³. Assim, um valor distintivo importante que há é a “eficácia” que, do grego *Kraínein*, é coextensivo a todas as modalidades de discursos, mas provoca finalidades diferentes.

No adjetivo *theókrantos* os deuses gregos “cumprem” e “realizam” tantos seus desejos como os dos mortais; analogamente tanto o discurso poético quanto do adivinho também suscita uma realidade da mesma ordem, na medida em eles não refletem um acontecimento pré-formado, mas “realizam” uma realidade. As três *mulheres-abelhas* que ensinaram a adivinhação a Apolo, por exemplo, se apresentam como criadoras da realidade, pois quando “alçam voo para ir a todos os cantos alimentar-se de cera, acabam fazendo que realizem todas as coisas”¹⁴.

O rei justiceiro, também como mestre da verdade, possui o mesmo poder de eficácia: seus *tbémistes* (ou ditos de justiça) são espécies de oráculos que realizam todas as coisas. O coro das *suplicantes* de Ésquilo declara ao rei de Argos que só ele realizará tudo (*pan epikraíneis*); o bastão (ou varinha mágica) que Hermes entrega a Apolo¹⁵ exprime o poder régio e a eficácia dos ditos de justiça, “é ele (ou ela) que confere força executória a todos os decretos que declaram conhecer da boca de Zeus, para que eles se tornem palavras e atos salutares”. Portanto, *Kraínein*, faz parte do discurso da *Alétheia* e tem um valor distintivo, pois em oposição a ela existem justamente aqueles tipos de discursos formados por palavras desprovidas de eficácia (*épe’ akráanta*).

Diante dos discursos *mágico-religiosos*, as palavras “sem realização” fazem parte do “vão” e do “inútil”. Assim Marcel Detienne cita¹⁶ como exemplo, Píndaro, poeta de direito divino e detentor da *Alétheia*, “que se opõe com desprezo aqueles que só sabem o que aprenderam”: “parecendo corvos em sua tagarelice inesgotável, grasnam em vão”. Iguamente Homero na *Odisseia* diz que certos adivinhos como Haliterses só “falam no vazio”. A eficácia delimita e diferencia a finalidades do discurso *mágico-religiosos* dos demais, pois a *Alétheia* precisa antes de tudo ser também eficaz. Ela precisava provocar sobre os seus ouvintes uma sedução capaz de influenciá-los e de conduzi-los a realidade. A *Alétheia* precisa utilizar-se de *Peithó*.

Sem *Peithó* um discurso, mesmo verdadeiro, não tem qualquer eficácia. Ele será condenado a proferir sempre a “não realidade”, como aconteceu quando Apolo privou o poder de convencer da profetiza Cassandra e ela é condenada a só dizer palavras “vãs” e “não confiáveis” por toda a eternidade. *Persuadir* é, em outras palavras, uma das características fundamentais dos discursos que visam a *Alétheia*, mas é justamente nele que reside a ambivalência de qualquer discurso.

No plano mítico, Detienne nos aponta como a ambiguidade é facilmente apreensível: *Peithó* encontra-se intimamente associada à Afrodite, deusa que engana a seu bel prazer “tanto os homens mortais quanto os deuses imortais”. Na célebre trapaça de Hera¹⁷, na *Iliada*, quando esta deusa quer enganar seu marido, Zeus, e colocá-lo num sono suave, ela não utiliza apenas dos seus próprios poderes, mas implora a Afrodite que lhe conceda o “encantamento todo-poderoso de lisonjear com as palavras”. Nessa cena, tudo acontece tanto sob os signos da boa *Peithó*, que acompanha constantemente Afrodite, quanto os da *Apaté* (ou do engodo) que Hesíodo vai defini-la como “um prazer suave”¹⁸.

¹³ *Ibid*, p. 57.

¹⁴ Hino Hom. Hermes, 599. In: Detienne, 2013, p. 61.

¹⁵ Hino homérico, *Hermes*: 529-533.

¹⁶ Píndaro, *Ol*, II, 94-96. In: Detienne, 2013, p. 62.

¹⁷ Homero, *Iliada*. XIV, 160s

¹⁸ Hesíodo, *Teogonia*, 206.

Assim podemos perceber que entre a *Alétheia* e a *Apaté* encontra-se apenas a linha tênue da *Peithó*. A persuasão é ambígua, ela pode tanto ser utilizada como característica fundamental da verdade quanto do engodo. Isso será um ponto importante para diferenciar o discurso dos filósofos para os dos sofistas no famoso século de Péricles – principalmente entre a dialética Sócrático-Platônica e a retórica Gorginiana¹⁹. Contudo, antes de entrar propriamente na Grécia Clássica, Marcel Detienne sublinha a importância de se estudar um pouco mais detalhadamente esse processo de ambiguidade nos discursos da Grécia Arcaica. Ao fazer isso ele demonstra também como o próprio universo mítico é fundamentalmente ambíguo.

Essa ambiguidade, por exemplo, pode ser encontrada inclusive nos deuses mais positivos: “Apolo é Brilhante (*Phoibos*), mas Plutarco nota que para alguns ele também é o Escuro (*Skótiós*); alguns deuses estão constantemente ao lado das Musas e da Memória, mas também do esquecimento (*Léthe*) e do silêncio (*Siopé*)”²⁰. De fato, os deuses conhecem a *Alétheia*, mas também sabem perfeitamente enganar. Suas palavras são sempre enigmáticas, num misto constante de ocultamento e *revelamento*. Toda a ambiguidade dos deuses corresponde essencialmente à dualidade dos homens que “ora sabem reconhecer os aparecimentos dos deuses sob os fenômenos mais desconcertantes, ora caem nas armadilhas e são levados pelos disfarces ao engano”²¹.

As musas que inspiram os poetas também são ambíguas. No prólogo da *Teogonia* elas dizem: “sabemos dizer muitas coisas enganosas (*pseúdea*), semelhantes à realidade, mas, quando queremos, também sabemos dizer coisas verazes (*alethéa*)”²². Nos escritos anônimos do *Dissoi Lógoi* vemos que os melhores na tragédia e na pintura são justamente aqueles que sabem enganar “fazendo coisas na maior parte semelhantes à verdade”²³. Em todos os aspectos há uma profunda ligação entre a *Alétheia* e a *Apaté*; entre Nereu, o rei da *alethés*, e o Deus de *métis* que engana; entre a realidade e a aparência. “O *logos* é ‘coisa dupla’, tanto *alethés* quanto *pseudés*”, disse Platão²⁴.

De toda essa análise, Marcel Detienne extrai uma importante conclusão: “o Mestre da Verdade é também o mestre do engodo. Possuir a verdade é também ser capaz de enganar”²⁵. Assim, com essas características ambivalentes, os discursos do poeta, do adivinho e do rei justiceiro abriram o ponto de partida para uma reflexão da linguagem em duas direções: o poder do discurso sobre a realidade, (1) e o poder do discurso sobre o outro (2). Na primeira a *Alétheia* é um valor essencial, enquanto na segunda é um valor que deve ser rejeitado. Entretanto, para que de fato houvesse a reflexão sobre a linguagem através de qualquer uma das duas direções, seria necessário que o discurso *mágico-religioso* se afastasse um pouco mais do horizonte mítico e passasse por um processo de laicização. É, pois, no capítulo cinco que Detienne fará um levantamento desse processo através dos tempos históricos.

Mesmo com toda a hegemonia do discurso *mágico-religioso*, houve outro de importante valor que sobreviveu por entre alguns grupos sociais bem específicos desde épocas muito remotas, a saber, o *discurso-diálogo*. Ao contrário do primeiro, este não é essencialmente “eficaz”, nem muito menos intemporal. O *discurso-diálogo* é completamente

¹⁹ Trataremos melhor sobre isso na medida em que analisarmos o capítulo VI.

²⁰ Detienne, 2013, p. 81.

²¹ *Ibid.*, p. 81.

²² *Ibid.*, p. 81-82.

²³ *Ibid.*, p. 83.

²⁴ Platão, *Crátilo*, 408c.

²⁵ Detienne, 2013, p. 84.

laicizado, inserido no tempo, autônomo e, principalmente, ampliado para as dimensões de todo um grupo social. Enquanto apenas o poeta, o adivinho e o rei justiceiro (ou seja, personagens específicos) eram que tinham direito de proferir o discurso *mágico-religioso*, o *discurso-diálogo* era formado por todos os homens especializados na função guerreiro datados desde a época Micênica até a reforma hoplita “que marca o fim do guerreiro como indivíduo particular e a extensão de seus privilégios ao cidadão da *Pólis*”²⁶.

Os guerreiros se singularizam pelos seus comportamentos e diversas técnicas de educação. Eles passam por provas que têm como finalidade testar sua qualificação profissional, consagrar uma promoção social e os determinar para a morte. Essas três características indicam bem seu tipo de discurso: como adquirem uma promoção social pelo fato de que são determinados a lutar até a morte, há banquetes, jogos fúnebres e assembleias onde a palavra é um bem comum e livre a todos. O meio (*mésos*) onde eles proferem seus discursos indica tanto *isegoría* quanto *iseconomía*. O orador, ou aquele que está proferindo a palavra, “fica em pé no centro da assembleia em igual distância daqueles que o ouve”²⁷.

O *discurso-diálogo* não se preocupa em explicar a realidade. Sua eficácia não provém de forças religiosas e mágicas que transcendem o homem, “mas baseia-se essencialmente na concordância do grupo que atesta aprovação ou reprovação”²⁸. Os aqueus, por exemplo, antes de cada compromisso se reúnem para deliberar e suas atitudes são tomadas a partir da aprovação ou reprovação daquele que melhor discursa. Igualmente, Detienne diz que os argonautas, quando preparam uma etapa de sua expedição, sempre se reúnem para aconselhar uns aos outros e os melhores conselhos são elogiados. Em ambos os casos fica evidente a importância da persuasão (*Peithó*) nos *discursos-diálogos* e como eles não possuíam qualquer finalidade de fundamentar a *Alétheia*.

A persuasão passa a ser configurada a partir dessas assembleias, “pois quem dá boas opiniões precisa saber fazer-se ouvir”²⁹. Um orador deve conhecer aquelas palavras que gracejam ou irritam os ouvintes; que exortam ou menosprezam. Ele deve saber, principalmente, a maneira como provocar determinados sentimentos através do seu discurso. O *discurso-diálogo* é um instrumento de dominação e por isso uma primeira forma de retórica.

Contudo, como explicita muito bem o autor, esse tipo de discurso “continua sendo privilégio dos melhores (*aristoi*)”³⁰. O grupo social dos guerreiros é, de fato, maior do que as personagens específicas que detêm o discurso *mágico-religioso*, mas ainda sim, em oposição à elite guerreira, existe um grupo muito maior que é “a massa” (*plethys*) ou “o povo” (*demos*). O homem que faz parte do *demos* não tem o direito de falar no meio das assembleias, pois não é combatente. Quando Tersites eleva a voz, Ulisses não procura combatê-lo com argumentos, mas acertando-lhe um golpe de cetro. Não há nem *isegoría* nem *iseconomía* entre eles, pois Tersites não é um guerreiro. Foi preciso que as cidades-estado fossem constituídas para que finalmente os privilégios dos guerreiros se expandissem a todos os cidadãos.

Quando isso finalmente ocorre há um declínio do discurso *mágico-religioso* e a assunção dos *discursos-diálogos*. O que antes era outorgado pelas forças religiosas, agora cede lugar para os debates. O poeta e o adivinho vão perdendo seu valor e “o rei agora precisa também recorrer a persuasão, como qualquer outro orador”³¹. Com as cidades-estados o *discurso-diálogo* torna-se a ferramenta principal para as relações sociais. É por meio dele que os

²⁶ *Ibid.*, p. 87.

²⁷ *Ibid.*, p. 101.

²⁸ *Ibid.*, p. 101.

²⁹ *Ibid.*, p. 102.

³⁰ *Ibid.*, p. 107.

³¹ *Ibid.*, p. 110.

homens passam a comandar e exerce domínio sobre outro³² sem estarem presos em qualquer rede simbólica ou religiosa. O *lógos* torna-se, acima de tudo, uma realidade autônoma.

Uma vez afastada do horizonte mítico, a linguagem finalmente pode ser objeto de reflexão, tomando como ponto de partida as características ambivalentes do discurso *mágico-religioso*. Por um lado, o *lógos* é visto como instrumento das relações sociais e influenciará decisivamente a sofística e a retórica; por outro, ele é visto como meio de conhecimento do real e influenciará na construção dos discursos *filosófico-religiosos* dos primeiros filósofos. Em outras palavras, a divisão dos discursos será dada pela escolha entre a *Alétheia* e a *Apáte* e é no último capítulo do livro³³ que Detienne descreve a trajetória que levou tanto os sofistas quanto os filósofos a escolherem uma ou outra.

Primeiro ele trata dos sofistas, pegando o poeta Simonides como o precursor daqueles que escolhem a *Apáte* como a finalidade dos seus discursos. Em suas obras podemos encontrar destacadamente o processo de desvalorização da *Alétheia* e uma inovação pela concepção que tem de sua arte. Simonides é, segundo Detienne, “o primeiro a compor poemas em troca de dinheiro”³⁴. Píndaro refere-se a ele com indignação: “com Simonides a Musa torna-se cúpida (*philokerdés*) e mercenária (*ergátis*)”³⁵. Para ele a pintura e a poesia estavam intimamente ligadas, uma composição sugestiva na medida em que toda a tradição via a pintura como uma arte da ilusão. Em outras palavras, para Simonides, a poesia também era uma arte da ilusão e deveria ser comercializada – um ato que influenciaria diretamente a todos os sofistas, principalmente, Górgias.

Assim, Simonides consuma uma ruptura peremptória com a tradição do poeta inspirado que profere a *Alétheia* por meio das Musas. Com ele, a memória também se torna laicizada, não sendo mais uma forma privilegiada de conhecimento ou um exercício de redenção como era para os Pitagóricos. Consequentemente, sem haver distinção entre a memória e o esquecimento, Simonides também rompe com a tradição oral, passando a aperfeiçoar cada vez mais as letras do alfabeto que iriam possibilitar uma melhor escrita. Todos esses valores forçaram a *Alétheia* ser brutalmente desvalorizada e em seu lugar ele reivindicaria a *Dóxa* (opinião), “uma oposição que marcaria toda história da filosofia”³⁶.

A *Dóxa* está submetida à *Peithó*, que coloca sempre uma opinião no lugar da outra. Ela não faz parte do universo do conhecimento (*epísteme*), mas encontra-se ligada ao *Kairós* ou ao tempo da ação humana, contingente e ambígua. Para Górgias e o pensamento retórico posterior a ele, “tudo na *dóxa* é frágil e instável”³⁷. Platão definiu os que, assim como Simonides, preferem as *Doxai* (*Philodoxoi*) como “os que comprazem em ouvir belas vozes, em olhar belas cores e todas as belezas do mesmo gênero. São pessoas que se preocupam com coisas intermediárias, que participam ao mesmo tempo do ser e do não ser”³⁸. Aristóteles, por sua vez, dizia que a *dóxa* é *alethés* e *pseudés*, “uma forma de conhecimento que

³² “Toda uma parte da argumentação do *Elogio a Helena* de Górgias está construída sobre uma relação ‘violência-persuasão’: segundo Platão, *Filebo*, 58a-b, que transcreve palavras de Górgias, o poder do *lógos* sobre a alma que ele convence é exatamente igual ao poder do senhor sobre o escravo, com a diferença de que a alma é escravizada pela misteriosa coerção exercida sobre seu consentimento e não pela força.” Detienne, 2013, p. 110-111. Nota de rodapé, 89.

³³ Tratamos o capítulo VI como o último, pois o VII é apenas uma conclusão.

³⁴ Detienne, 2013, p. 114.

³⁵ Píndaro, *Íst*, II, 5 ss. *In*: Detienne, 2013, p. 114.

³⁶ Detienne, 2013, p. 120.

³⁷ *Ibid*, p. 122.

³⁸ *Ibid*, p. 123.

convém ao mundo da mudança, do movimento, ao mundo da ambiguidade e da contingência”³⁹.

É com Simonides que o ambíguo se separa da Verdade para se refugiar-se na *Dóxa*. É com ele que surge a corrente do pensamento sofisticado que privilegia a *Apáte* em vez da *Alétheia*. Para os sofistas, o discurso é delimitado pela tensão de duas teses contrárias sobre qualquer assunto, mas sua finalidade é exclusivamente vencer o debate (*erística*) pela persuasão (*peithô*) e o engodo (*Apáte*). A erística é oriunda do *discurso-diálogo* dos guerreiros Micênicos. Ela é uma realidade em si, “mas nunca um significante que tenda para um significado”⁴⁰. Tal discurso não é um instrumento do conhecimento do real; as palavras e as coisas não possuem conexão alguma. Para Górgias, por exemplo, o discurso nem revela as coisas das quais refere, como não é capaz de comunicar nada para qualquer pessoa⁴¹.

Assim como para o guerreiro, o sofista que discursa é um orador. Suas apresentações (*epeideixeis*) também eram similares, na medida em que ficavam no centro das cidades, cercado por inúmeros ouvintes, proferindo longos discursos. Tais discursos também procuravam trazer prazer, persuadir e fascinar. Suas palavras eram cercadas de técnicas bem estruturadas que provocava determinados sentimentos naqueles que as ouviam – uma característica também herdada do *discurso-diálogo*. A Memória como uma função religiosa também se corrompe nas mãos dos sofistas. Sua função é laicizada e serve exclusivamente para o ardil político. Em suma, na retórica dos sofistas, assim como com o discurso dos guerreiros, “ninguém se preocupa com a *Alétheia*, mas só com a persuasão”⁴².

Em contrapartida ao discurso de Simonides e dos sofistas, nasce um tipo de pensamento filosófico e religioso que toma a *Alétheia* como finalidade, mas que também se difere em diversos pontos do discurso *mágico-religioso*. O discurso *filosófico-religioso* é “laicizado, voltado para o mundo exterior, centrado na *práxis*; é de caráter religioso, fechado em si e preocupado com a salvação individual”⁴³. Enquanto os sofistas visam agir sobre os outros em âmbito político, os “magos e iniciados” vivem à margem das cidades e procuram uma transformação interior; enquanto os sofistas rompem com todas as formas de pensamento do discurso *mágico-religioso*, com esses novos homens a Memória e a *Alétheia* continuam contendo um valor importante.

A Memória aqui não é apenas um dom de vidência que possibilita a apreensão total do tempo, mas é ligada fortemente com “a cadeia de reencarnações” que possibilita a alma “vislumbrar” a *Alétheia*. Ela possui tanto uma potência religiosa – como a água da Vida que demarca o extremo ciclo das *metensomatoses* (troca de um corpo a outro) – quanto uma potência intelectual que propicia a vitória sobre o tempo e a morte, possibilitando adquirir o saber mais completo. Entre os representantes desse tipo de pensamento, Detienne inclui de um lado os magos, inspirados e os “homens divinos” – como Aristo, Abáris, Hermito e, principalmente, Epimênides – e do outro os órficos e os pitagóricos.

Bem como Simonides era para os sofistas, Epimênides vai ser o precursor dos primeiros filósofos. Marcel Detienne relata a história que “durante o dia, Epimênides deitou-se na caverna de Zeus *Diktaíos*, dormiu um sono profundo; conversou em sonho com os deuses e entreteve-se com *Alétheia* e *Dike*.”⁴⁴ O sono é o momento em que a alma pode

³⁹ AUBENQUE, P. *Science, culture et dialectique chez Aristotele*, Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris: 1960, p. 145. In: Detienne, 2013, p. 124.

⁴⁰ Detienne, 2013 p. 131.

⁴¹ *Ibid*, p. 131.

⁴² Platão, *Fedro*, 272 d-e. In: Detienne, 2013, p. 132.

⁴³ Detienne, 2013, p. 134.

⁴⁴ *Ibid*, p. 139.

libertar-se da “prisão do corpo” e contemplar a pura *Alétheia*, “lembrando-se do passado, discernindo o presente e prevendo o futuro”⁴⁵. A Verdade encontra-se no plano divino, caracterizado pela “intemporalidade e estabilidade”. Este é o plano do Ser, imutável, incorruptível e permanente, oposto a existência do homem que é submetido à geração (*gênese*) e a corrupção (*Phthoran*).

Para Epimênides, a *Alétheia* encontra-se radicalmente separada dos outros planos do real, na medida em que é definida como o Ser em oposição ao mundo ambíguo da *Dóxa*, não obstante ela possui relação com a realidade, diferentemente do *lógos* dos sofistas. O “mestre da verdade” das seitas filosófico-religiosas tem consciência da distância que o separa dos demais homens, pois ele sabe, vê e diz a *Alétheia*, enquanto os outros nada sabem “agitados pelo fluxo incessante das coisas”⁴⁶. Epimênides vai ser o precursor direto de Parmênides que vai elaborar toda a sua filosofia em cima da possibilidade do discurso-realidade e do Ser: “se o *lógos* é a realidade, a realidade é a *Alétheia* e a *Alétheia* é definida como o Ser, o *lógos* só pode dizer aquilo que é”⁴⁷.

Se analisarmos minuciosamente o poema sobre o Ser de Parmênides encontraremos inúmeras ligações⁴⁸ com o tipo de discurso *filosófico-religioso* encontrado em Epimênides, por exemplo. Contudo, assim como o discurso de Simonides e dos sofistas foram além do *discurso-diálogo*, Parmênides e os demais filósofos posteriores a ele irão se diferenciar de Epimênides e dos magos para construir algo inteiramente novo. Para o homem que conhece a *Alétheia*, a *Léthe* é uma negatividade pura e a *Apáte* deve ser evitada a qualquer custo. Mas Parmênides, mesmo sendo um homem desse tipo, “não deixa de dedicar metade do seu poema à *Apáte*, às *Dóxai* dos mortais”⁴⁹. A diferença essencial, portanto, encontra-se no fato de Parmênides não rejeitar “o outro lado”, mas de querer discuti-lo.

Destarte, a partir de tudo que fora levantado até aqui, podemos compreender – junto com Marcel Detienne em seu capítulo conclusivo⁵⁰ – que dos mestres da verdade, o poeta, o adivinho e o rei justiceiro possuíam uma *Alétheia* configurada num *lógos* não laicizado. Já os antigos guerreiros Micênicos, Simonides e os sofistas não se interessavam por ela e seus *logos* era voltado exclusivamente à *Apáte*. Os magos e os homens divinos, por sua vez, proferiram-na de forma laicizante, mas rejeitavam por completo a *peithó* dos diálogos por ser “negatividade pura”. É só com Parmênides, então, que a “a verdade” abre possibilidades para um confronto racional do qual encontraria seu ponto culminante em Sócrates e Platão – aqueles que instaurariam um novo tipo de discurso na história da *Alétheia*, mesclando o diálogo com a filosofia e “abrindo caminho por entre as ideias”⁵¹ até os dias atuais.

3. Conclusões

A obra de Marcel Detienne é um achado significativo para todos aqueles que pretendem se aprofundar um pouco mais detalhadamente na gênese dos discursos humanos.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 139-140.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁸ Chamamos a atenção para três: Parmênides foi conduzido (como numa espécie de sonho) até uma deusa que profere a *Alétheia* (1); *Alétheia* e *Dike* estão intimamente conectadas (2); O caminho da *Alétheia* é o do Ser (ou da realidade), enquanto que o caminho da *Apáte* é o da *Doxa* (3). Essas são as mais importantes contribuições do pensamento de Epimênides para a filosofia de Parmênides.

⁴⁹ Detienne, 2013, p. 153.

⁵⁰ Capítulo VII: “Ambiguidade e Contradição”, p. 157-160.

⁵¹ Este é o significado popular do termo “*Dialética*”.

Para a filosofia, sobretudo, ela revela as próprias estruturas que formaram o filosofar – indicando, como a partir do fluxo do tempo, se deu o processo de construção do pensamento humano. O tema da Verdade, fundamentalmente caro ao homem, é trabalhado em sua própria origem, revelando os desdobramentos genealógicos que desembocaram nas inúmeras concepções hodiernas. Não obstante, como aponta sabiamente Pierre Vidal-Naquet no prefácio do livro⁵², as indagações sobre a *Alétheia* não encontram em Detienne qualquer tipo de solução, mas podem ser melhor formuladas e até mais bem compreendidas a partir da leitura do seu livro.

Referências

Hesíodo. **Teogonia**. Trad. de. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991. (Biblioteca Pólen)

HOMERO. **Iliada**. Trad. de. Odorico Mendes. Org. de. Salvio Nienkotter. São Paulo: Editora Ateliê, 2008.

PLATÃO. **Íon**. Prefácio de Alberto Pucheu. Trad. de. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2011. (Coleção Filô/Estética)

_____. **Crátilo**. Trad. de Maria José Figueiredo. Intro. de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Prefácio de Pierre Vidal-Naquet. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

⁵² *Prefácio*, p. XLI.