

# ACREDITAVAM OS GREGOS EM SEUS MITOS?



“A erudição, a agilidade e a desenvoltura deste historiador nos lançam num labirinto. Seu livro estimula, encanta e perturba (...)

Se os gregos acreditavam em seus mitos, não seriam como as crianças que acreditam em Papai Noel, ao mesmo tempo que sabem que são seus pais que lhes dão os presentes? Duas verdades incompatíveis se acomodam. Isto quer dizer que os gregos são insensatos?

Num certo sentido sim, mas não mais que nós.

Eles se assemelham a nós, mas seus critérios de verdade diferem. A Verdade não é mais real que os mitos. Ela é a filha do tempo. Os homens a inventam como inventam a História. E a verdade de agora é tão alucinada quanto todas as verdades que a precederam.”

*Gilles Lapouge - LE MONDE*

brasiliense  
**B**

# ACREDITAVAM OS GREGOS EM SEUS MITOS?



**Paul Veyne**

**editora brasiliense**

ACREDITAVAM OS GREGOS EM SEUS MITOS? Paul Veyne



tempo em que os poetas ou historiadores discorriam livremente sobre as dinastias reais, com o nome de cada potentado e sua árvore genealógica; não eram falsários nem agiam de má-fé: eles seguiam o método então normal para alcançar verdades. Sigamos esta idéia até o fim e veremos que consideramos verdadeiras, a sua maneira, o que chamamos de ficções uma vez fechado o livro: a *Ilíada* ou *Alice* são verdadeiras, nem mais nem menos que *Fustel de Coulanges*. Do mesmo modo consideramos como ilusões certamente interessantes, a totalidade das produções do passado e só consideramos muito provisoriamente como verdadeiro "o último estágio da ciência". A cultura é isto.

Não quero dizer de forma alguma que a imaginação anuncia-ria as futuras verdades e que deveria estar no poder, mas que as verdades já são imaginações e que a imaginação está no poder desde sempre; ela, e não a realidade, a razão ou o longo trabalho do negativo.

Esta imaginação, pode-se ver, não é a faculdade psicológica e historicamente conhecida por esse nome; ela não amplia nem em sonhos nem profeticamente as dimensões do frasco onde estamos presos: ao contrário, ela levanta barreiras e, fora desse frasco, nada existe. Nem sequer as futuras verdades: não se poderia portanto lhes dar a palavra. Nesses frascos moldam-se as religiões ou as literaturas, tanto quanto as políticas, as condutas e as ciências. Esta imaginação é uma faculdade, mas no sentido kantiano do termo; é transcendental; constitui nosso mundo em lugar de ser o seu fermento ou o seu demônio. Todavia, e isto causaria repugnância a todo kantiano responsável, este transcendental é histórico, pois as culturas se sucedem e não se assemelham. Os homens não encontram a verdade. Fazem-na, como fazem sua história, e elas os recompensam largamente.

Meus afetuosos agradecimentos a Michel Foucault, com quem falei deste livro, a meus colegas na Associação de estudos gregos, Jacques Bompaire e Jean Bousquet, e a François Wahl, por suas sugestões e críticas.

## Introdução

Os gregos acreditavam na sua mitologia? A resposta não é fácil, pois "acreditar" quer dizer tantas coisas... Nem todos acreditavam que Minos continuasse a ser juiz nos Infernos<sup>1</sup>, nem que Teseu tivesse combatido o Minotauro<sup>2</sup>, e eles sabiam que os poetas "mentem". Todavia, a sua maneira de não acreditar nisso não tinha sido menos real; é necessário simplesmente "depurar o Mito pela Razão"<sup>3</sup>, e reduzir a biografia do companheiro de Hércules a seu núcleo histórico. Quanto a Minos, Tucídides, no final de um prodigioso esforço de pensamento, destaca a seu respeito o mesmo núcleo: "De todos os que conhecemos por boatos, Minos foi o mais antigo possuidor de uma frota"<sup>4</sup>; o pai de Fedra, esposo de Pasífae, não é mais do que um rei que foi senhor do mar. A depuração do mito pelo *logos* não é um episódio da luta eterna, das origens até Voltaire e Renan, entre a superstição e a razão, que faria a glória do gênio grego; o mito e o *logos*, apesar de Nestle, não se opõem como o erro à verdade<sup>5</sup>. O mito era um motivo de reflexões sérias<sup>6</sup> e os gregos ainda não tinham acabado com ele, seis séculos depois do movimento dos sofistas do qual se diz ter sido sua *Aufklärung*. Longe de ser um triunfo da razão, a depuração do mito pelo *logos* é um programa muito datado, cujo absurdo surpreende: por que os gregos ficaram infelizes por nada, querendo separar o joio do trigo, em vez de rejeitar de uma só vez, na fabulação, tanto Teseu quanto o Minotauro, tanto a própria existência de um certo Minos como as



inverossimilhanças que a tradição atribui a este fabuloso Minos? Ver-se-á a amplitude do problema quando se souber que esta atitude diante do mito alongou-se por dois bons milênios; num livro de história onde as verdades da religião cristã e as realidades do passado se apóiam mutuamente, o *Discurso sobre a história universal*, Bossuet retoma por sua conta a cronologia mítica, em consonância com a cronologia sagrada desde a criação do mundo, e pode assim situar em sua data, “pouco depois de Abimelec”, os “famosos combates de Hércules, filho de Anfitrião”,<sup>7</sup> e a morte de “Sarpedão, filho de Júpiter”. O que tinha em seu espírito o bispo de Meaux no instante em que escrevia isso? O que têm nós no espírito quando acreditamos ao mesmo tempo em coisas contraditórias, como constantemente fazemos em política ou a respeito da psicanálise?

É como nossos folcloristas diante do tesouro das lendas ou Freud diante da logorréia do presidente Schreber: o que fazer deste conjunto de frivolidades? Será que tudo isto não teria um sentido, uma motivação, uma função ou ao menos uma estrutura? A questão de saber se as fábulas têm um conteúdo autêntico nunca se coloca em termos positivos: para saber se Minos existiu, primeiramente é preciso decidir se os mitos são apenas relatos vãos ou a história alterada; nenhuma crítica positivista consegue dar conta da fabulação e do sobrenatural.<sup>8</sup> Então, como se pode deixar de crer nas lendas? Como é que se deixou de acreditar em Teseu, fundador da democracia ateniense, em Rômulo, fundador de Roma, e na historicidade dos primeiros séculos da história romana? Como é que se deixou de acreditar nas origens troianas da monarquia franca?

Quanto aos tempos modernos, nossa visão torna-se mais clara graças ao bom livro de George Huppert sobre Estienne Pasquier.<sup>9</sup> A história, como nós a concebemos, nasceu, não quando se inventou a crítica, pois já estava há longo tempo inventada, mas no dia em que a profissão de crítico e de historiador tornaram-se uma só: “A pesquisa histórica foi praticada, durante séculos, sem afetar seriamente a forma de escrever a história, ambas as atividades permanecendo estranhas uma a outra, às vezes no espírito de um mesmo homem”. Foi também assim na Antiguidade e exis-

te um roteiro glorioso para a razão histórica, o único e o mesmo em todas as épocas?... Tomaremos como fio condutor uma idéia de A. D. Momigliano:<sup>10</sup> “O método moderno de pesquisa histórica está inteiramente fundado sobre a distinção entre fontes originais e fontes secundárias”. Não é muito certo que esta idéia de um grande estudioso seja justa; eu penso, mesmo, que não é pertinente. Mas tem o mérito de colocar um problema de método, mesmo que a ele se oponha, e as aparências estão a seu favor. Pensemos em Beaufort ou em Niebuhr, cujo ceticismo relativo aos primeiros séculos de história romana fundava-se na ausência de fontes e documentos contemporâneos dessas épocas distantes; ou, ao menos, se justificava por esta ausência.<sup>11</sup>

A história das ciências não é a da descoberta progressiva do método correto e das verdadeiras verdades. Os gregos têm uma maneira, a sua, de acreditar na sua mitologia ou de serem céticos, e esta maneira apenas falsamente é parecida com a nossa. Eles têm também sua maneira de escrever a história, que não é a nossa; ora, esta maneira repousa sobre um pressuposto implícito, de tal modo que a distinção entre fontes primárias e secundárias, longe de ser ignorada por um vício de método, é alheia à questão. Disto Pausânias é um exemplo que vale por qualquer outro, e nós o citaremos freqüentemente.

Pausânias não é de forma alguma um espírito a ser subestimado, e não se é justo com ele quando se escreve que sua *Descrição da Hélade* foi o Baedaker da Grécia antiga. Pausânias é o equivalente de um filósofo ou de um arqueólogo alemão da grande época; para descrever os monumentos e relatar a história das diferentes regiões da Grécia, vasculhou as bibliotecas, viajou muito, instruiu-se e viu tudo com seus próprios olhos;<sup>12</sup> ele se entusiasmou para recolher de viva voz as lendas locais tanto quanto o nosso erudito provinciano do tempo de Napoleão III; a precisão das indicações e a amplitude da informação surpreendem, assim como a segurança de seu golpe de vista. (De tanto observar esculturas e averiguando sua data. Pausânias aprendeu a datar a estatuária mediante critério estilístico.) Enfim, Pausânias era obcecado pelo problema do mito e enfrentou com esse enigma, como se verá.

## Quando a verdade histórica era tradição e vulgata

---

Há uma boa razão para que um historiador antigo tão raramente nos permita saber se distingue fontes primárias e informação secundária: um historiador antigo não cita suas fontes ou faz isso raramente, irregularmente ou nunca pelas mesmas razões que nos levam a citá-las. Ora, se procurarmos o que este silêncio implica e se seguirmos o fio das conseqüências, todo o tecido aparecerá: veremos que, em comum com aquela que nós conhecemos a história só tinha o nome. Não quero dizer que fosse imperfeita, e que ainda tivesse progressos a fazer para se tornar completamente a ciência que seria desde sempre: eu seu gênero, estava tão acabada, como meio de merecer crédito, quanto nosso jornalismo, ao qual se assemelha muito. Esta “parte oculta do *iceberg*” daquilo que a história foi no passado é tão grande que... não é o mesmo *iceberg*.

Um historiador antigo não “coloca notas de rodapé”. Quer faça pesquisas originais ou trabalhe de segunda mão, ele quer que se acredite em sua palavra; a menos que não se orgulhe de ter descoberto um autor pouco conhecido ou que deseje valorizar um texto raro e precioso, que é apenas para ele uma espécie de monumento mais do que uma fonte.<sup>13</sup> No mais das vezes, Pausânias contenta-se em dizer: “tenho percebido que...”, ou “conforme meus informantes...”; estes informantes ou exegetas eram



as fontes escritas bem como informações dadas de viva voz por padres ou por eruditos locais que encontrou durante suas viagens.<sup>14</sup> Este silêncio sobre as fontes não deixa de ser curioso... e deu lugar à *Quellenforschung*.

Voltemos agora a Estienne Pasquier, cujas *Recherches de la France* apareceram em 1560. Antes da publicação, diz-nos G. Huppert,<sup>15</sup> Pasquier tinha feito circular seu manuscrito entre os amigos; a crítica que lhe fizeram mais frequentemente referia-se ao seu hábito de fornecer com muita frequência as referências das fontes que citava; este procedimento, foi-lhe advertido, lembrava demais "o manto da academia", e pouco convinha para uma obra de história. Era realmente necessário que confirmasse a cada vez "seu dizer através de algum autor antigo"? Se fosse o caso de dar autoridade e credibilidade a seu relato, disso o tempo muito bem se encarregaria sozinho. Afinal de contas, as obras dos antigos não estavam atravancadas de citações e no entanto sua autoridade tinha-se afirmado com o tempo; que Pasquier deixe apenas o tempo sancionar seu livro!

Estas linhas admiráveis deixam perceber o abismo que separa a nossa concepção da história de uma outra concepção, que foi a de todos os historiadores da Antiguidade e ainda era a dos contemporâneos de Pasquier. Segundo esta concepção, a verdade histórica era uma vulgata que consagra o acordo dos espíritos ao longo dos séculos; esse acordo sanciona a verdade, assim como sanciona a reputação dos escritores considerados clássicos ou ainda, imagino, a tradição da Igreja. Longe de ter que estabelecer a verdade através de referências, Pasquier teria de esperar que ele mesmo fosse reconhecido como texto autêntico; colocando notas de rodapé, fornecendo provas como fazem os juristas, procurou indiscretamente forçar o consenso da posteridade em torno de sua obra. Numa tal concepção da verdade histórica, não se pode pretender que a distinção de fontes primárias e secundárias seja negligenciada, ou ainda, que seja ignorada e que ainda não tenha sido descoberta: muito simplesmente ela não tem sentido nem utilidade e, se tivéssemos alertado os historiadores antigos sobre esse seu pretenso esquecimento, teriam respondido que não tinham nada a ver com essa distinção. Não digo que eles tivessem

razão, mas apenas que sua concepção da verdade não sendo a nossa, esta lacuna não poderia ser uma explicação.

Se quisermos compreender esta concepção da história como tradição ou vulgata, poderemos compará-la à maneira muito semelhante com que se editavam os autores antigos ou mesmo, os *Pensamentos* de Pascal há não mais de um século e meio. O que se imprimia era o texto recebido, a vulgata; o manuscrito de Pascal era acessível a qualquer editor, mas não se ia consultá-lo na biblioteca do Rei; reimprimia-se o texto tradicional. Os editores de textos latinos e gregos, eles sim, recorriam aos manuscritos; mas não estabeleciam por isso a árvore genealógica dessas cópias, não tentavam estabelecer o texto sobre bases inteiramente críticas, dele fazendo tábua rasa: eles tomavam um "bom manuscrito", enviavam-no ao impressor e limitavam-se a melhorar, nos detalhes, o texto tradicional recorrendo a algum outro manuscrito que tinham consultado ou descoberto; não refundiam o texto, mas completavam ou melhoravam a vulgata.

Quando relatam a guerra do Peloponeso ou os séculos lendários da mais antiga história de Roma, os historiadores antigos se recopiam uns aos outros. Isto não é apenas porque estavam limitados pela falta de outras fontes e de documentos autênticos; pois nós mesmos, que dispomos de menos documentos ainda e estamos limitados às afirmações destes historiadores, nem por isso acreditamos neles. Vemos neles simples fontes, enquanto que eles mesmos consideravam a versão transmitida por seus predecessores como uma tradição. Ainda que tivessem podido, não teriam procurado refazer esta tradição, mas apenas melhorá-la. No mais, sobre os períodos para os quais dispunham de documentos, não os utilizaram, ou se o fizeram, utilizaram-nos muito menos do que nós o teríamos feito, e de forma diversa.

Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso registraram imperturbavelmente os quatro séculos obscuros da história primitiva de Roma, reunindo tudo o que afirmaram seus antecessores, sem se perguntar: "isto é verdadeiro?", mas limitando-se a suprimir os detalhes que lhes pareceram falsos ou antes inverossímeis ou fabulosos; eles presumiam que o predecessor falava a verdade. Por



mais que este predecessor fosse em muitos séculos posterior aos acontecimentos que relatava, Dionísio ou Tito Lívio não se colocam a seu respeito uma questão que nos parece tão simples: mas como então ele sabia disso? Será que supunham que este predecessor teve ele próprio seus predecessores, dos quais o primeiro teria sido contemporâneo dos próprios acontecimentos? De modo algum: eles sabiam perfeitamente que os mais antigos historiadores de Roma tinham sido posteriores a Rômulo quatro séculos e, de resto, não se importavam com isso: a tradição estava lá e ela era a verdade, eis tudo. Se eles tivessem aprendido como se tinha formado esta tradição inicial entre os primeiros historiadores de Roma, quais fontes, quais lendas e quais lembranças haviam-se fundido em seu cadinho, teriam visto aí somente a pré-história da tradição: não a teriam considerado como um texto mais autêntico; os materiais de uma tradição não são propriamente essa tradição. Esta se apresenta sempre como um texto, um relato que se constitui como autoridade: a história nasce como tradição e não se elabora a partir de fontes; vimos que, segundo Pausânias, a lembrança de uma época fica definitivamente perdida se aqueles que têm acesso aos grandes negligenciam o relato da história de seu período; no prefácio da sua *Guerra dos judeus*, Josefo considera que o historiador mais louvável é aquele que faz a narração dos acontecimentos de seu tempo para uso da posteridade. Em que consistiria o maior mérito de escrever uma história contemporânea do que escrever uma história dos séculos passados? Nisto: o passado já tem seus historiadores, enquanto que a época contemporânea espera que um historiador se torne fonte histórica e estabeleça a tradição; como se vê, um historiador antigo não utiliza fontes e documentos: ele mesmo é fonte e documento; ou melhor, a história não se elabora a partir de fontes: ela consiste em reproduzir o que disseram os historiadores, corrigindo ou completando eventualmente o que eles nos fazem saber.

Acontece por vezes que um historiador antigo assinala que suas "autoridades" apresentam divergências sobre algum ponto, ou mesmo que ele declare renunciar a saber qual era a verdade sobre esse ponto, tanto as versões diferem. Mas estas manifestações de espírito crítico não constituem um aparelho de provas e de va-

riantes que sustentariam todo o seu texto, à maneira do aparelho de referências que cobre o rodapé de todas as nossas páginas de história: são unicamente passagens desesperadas ou duvidosas, detalhes suspeitos. O historiador antigo primeiro acredita e só duvida dos detalhes nos quais não pode mais acreditar.

Acontece também que um historiador cita um documento, transcreve-o, ou descreve algum objeto arqueológico. Faz isso quer para acrescentar um detalhe à tradição, quer para ilustrar sua narrativa e abrir um parêntese em consideração para com o leitor. Em uma página de seu livro IV, Tito Lívio faz as duas coisas simultaneamente. Ele se pergunta se Cornelius Cossus, que matou num combate singular o rei etrusco de Véies, era tribuno, como o afirmavam todas as suas autoridades, ou se ele era cônsul e opta pela segunda solução, porque a inscrição colocada sobre a couraça desse rei, que o vencedor Cossus consagrou num templo, chama-o de cônsul: "Eu mesmo escutei" — escreve — "Augusto, que fundou ou restaurou todos os templos, dizer que penetrando neste santuário em ruínas ele tinha lido a palavra *cônsul* escrita sobre a couraça de linho do rei; então, acharia quase sacrilégio tirar a Cossus e ao seu troféu o testemunho do imperador em pessoa". Tito Lívio não procurou documentos: achou um por acaso, ou melhor, recebeu o testemunho do imperador a esse respeito, e esse documento é menos uma fonte de conhecimento do que uma curiosidade arqueológica e uma relíquia, onde o prestígio do soberano se acrescenta ao de um herói do passado. Amiúde os historiadores de outros tempos e ainda os de hoje, citam assim os monumentos sempre visíveis do passado, menos como provas de seu dizer do que como ilustrações que recebem luz e esplendor da história, bem mais do que esclarecem a própria história.

Visto que um historiador é uma autoridade para seus sucessores poderá acontecer que seus sucessores o critiquem. Não é que eles tenham feito seu trabalho na base: mas levantaram nele os erros e os retificam; não reconstroem, mas corrigem. Ou então o deformam; pois o levantamento dos erros pode ser um julgamento sobre intenções fundado em amostras. Em resumo, não se critica uma interpretação de conjunto ou de detalhe, mas pode-se tentar demolir uma reputação, minar uma autoridade imerecida;



a narração de Heródoto merece ser considerada como a de uma autoridade ou então Heródoto não passa de um mentiroso? Em matéria de autoridade, de tradição, acontece o mesmo que em matéria de ortodoxia: é tudo ou nada.

Um historiador antigo não cita suas autoridades porque ele mesmo se sente uma autoridade em potencial. Gostaríamos de saber de onde Políbio sabe tudo o que sabe. Gostaríamos de sabê-lo ainda mais, cada vez que seu relato ou o de Tucídides adquirem uma beleza despojada e parecem mais verdadeiros que o verdadeiro porque se conformam a alguma racionalidade política ou estratégica. Quando um texto é uma vulgata, é tentador confundir o que seu autor materialmente escreveu e o que ele teve de escrever para ser digno de si mesmo; quando uma história é uma vulgata, mal se distingue o que efetivamente aconteceu daquilo que não pôde acontecer, segundo a verdade das coisas; todo acontecimento se conforma a seu tipo e é por isso que a história dos séculos obscuros de Roma está povoada de relatos muito detalhados, cujos detalhes estão para a realidade assim como as restaurações à *Viollet-le-Duc* estão para a autenticidade. Semelhante concepção da reconstituição histórica oferecia aos falsários, como veremos, as facilidades que a historiografia universitária não lhes oferece mais.

Se fosse permitido fazer uma suposição sobre o lugar de nascença deste programa de verdade onde a história é uma vulgata, acreditaríamos que o respeito dos historiadores antigos pela tradição, que foi transmitida por seus antecessores, provém de que na Grécia a história nasceu não da controvérsia, como entre nós, mas da investigação (tal é justamente o sentido da palavra grega *história*). Quando se investiga (quer sejamos viajantes, etnógrafos ou repórteres) não se pode dizer senão que: eis o que eu constatei, eis o que me foi dito nos meios geralmente bem informados; seria inútil acrescentar a lista dos informantes: quem iria verificar? Tanto mais que não é pelo respeito às fontes que se julga um jornalista, mas pela crítica interna, ou então sobre qualquer detalhe onde por acaso ele fosse surpreendido em flagrante delito de erro ou parcialidade. As linhas surpreendentes de Estienne Pasquier não teriam mais nada de surpreendente, se fossem aplica-

das a um dos nossos repórteres e poderíamos nos divertir desenvolvendo a analogia entre os historiadores antigos e a deontologia ou a metodologia da profissão de jornalista. Entre nós, um repórter não acrescentaria nada a sua credibilidade, se precisasse, inutilmente, a identidade de seus informantes; julgamos seu valor a partir de critérios internos: é suficiente lê-lo para saber se é inteligente, imparcial, preciso, possuidor de uma cultura geral; é justamente desta maneira que Políbio, em seu livro XII julga e condena seu predecessor Timeu: ele não discute a partir de documentos, salvo em um caso (a fundação de Lócrida) onde Políbio, por um feliz acaso, pôde repassar sobre as pegadas de Timeu. Um bom historiador, diz Tucídides, não acolhe cegamente todas as tradições que lhe foram narradas:<sup>16</sup> ele deve saber verificar a informação, como dizem nossos repórteres.

Só que o historiador não colocará toda esta culinária diante dos olhos de seus leitores. Ele fará isto tanto menos quanto mais exigente for consigo mesmo; Heródoto se compraz em relatar as diferentes tradições contraditórias que pôde coletar; quanto a Tucídides, ele quase nunca o faz: relata tão-somente aquela que ele considera correta;<sup>17</sup> ele assume suas responsabilidades. Quando afirma categoricamente que os atenienses se enganam no que diz respeito ao assassinato dos pisistratides e quando dá a versão que considera verdadeira,<sup>18</sup> limita-se a afirmar: não fornece prova nenhuma. Por outro lado, mal se vê como teria podido fornecer a seus leitores o meio de comprovar suas afirmações.

Os historiadores modernos propõem uma interpretação dos fatos e fornecem ao seu leitor os meios de verificar a informação e de formular para eles uma outra interpretação; os historiadores antigos, por sua vez, verificam por sua conta e não deixam essa preocupação a seu leitor: tal é seu ofício. Distinguiam muito bem, apesar de tudo o que se diz, a fonte primária (testemunho visual ou na sua falta, a tradição) e as fontes de segunda mão, mas guardavam para si esses detalhes. Pois seu leitor não era ele mesmo historiador, não mais do que os leitores de jornais são jornalistas: uns e outros confiam no profissional.

Quando e por que mudou a relação do historiador com seus leitores? Quando e por que se começou a dar suas referências?



Não sou muito versado em história moderna, mas alguns detalhes me impressionaram. Gassendi não dá referências em seu *Syntagma philosophiae Epicureae*; ele parafraseia ou aprofunda Cícero, Hermarque, Orígenes, sem que o leitor possa saber se lhe está sendo apresentado o pensamento do próprio Epicuro ou o de Gassendi: é que este último não exhibe nenhuma erudição, mas quer ressuscitar o epicurismo na sua verdade eterna, e com ele a seita epicurista. Na sua *Histoire des variations des Églises protestantes*, Bossuet, em compensação, dá suas referências, e Jurieu também irá dá-las nas suas réplicas: mas estas são obras de controvérsia.

A palavra-chave está lançada: o hábito de citar suas autoridades, a anotação erudita, não foi uma invenção dos historiadores, mas vem das controvérsias teológicas e da prática jurídica, onde se citavam as Escrituras, as Pandectas ou as peças do processo; na *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás não remete às passagens de Aristóteles, pois ele assume a responsabilidade de reinterpretá-las, considerando-as como a própria verdade, que é anônima; em compensação, cita a Escritura, que é Revelação e não verdade da razão anônima. No seu admirável comentário do Código Teodosiano, em 1695, Godefroy dá suas referências: este historiador do direito, como dizemos, considerava-se ele mesmo um jurista e não um historiador. Enfim, a anotação erudita tem uma origem chicaneira e polêmica: atiravam-se as provas no rosto, antes de dá-las a compartilhar aos outros membros da "comunidade científica". A grande razão disto é a ascensão da Universidade, com seu monopólio cada vez mais exclusivo sobre a atividade intelectual. A causa disto é econômica e social, não há mais rendeiros da terra, que vivem no ócio, como Montaigne ou Montesquieu, e também não é mais honroso viver na dependência de um Grande, ao invés de trabalhar.

Ora, na Universidade, um historiador não escreve mais para simples leitores, como fazem os jornalistas ou os "escritores", mas para os outros historiadores, seus colegas; o que não era o caso dos historiadores da Antiguidade. Por isso eles mantêm, diante do rigor científico, uma atitude aparentemente laxista que nos surpreende ou nos choca. Ao atingir o oitavo dos dez livros que

formam sua grande obra, Pausânias chega a escrever assim: "No início de minhas pesquisas, só via nos mitos tola credulidade; mas agora que minhas pesquisas se referem à Arcádia, tornei-me mais prudente. Na época arcaica, com efeito, aqueles que são chamados de sábios exprimiam-se mais por enigmas do que abertamente e supus que as lendas relativas a Cronos contêm um pouco desta sabedoria". Esta confissão tardia nos ensina, pois, retrospectivamente, que Pausânias não acreditou em uma palavra das inúmeras lendas inverossímeis que nos relatou imperturbavelmente no decurso das seiscentas páginas precedentes. Pensemos numa outra confissão não menos tardia, a de Heródoto no fim do sétimo de seus nove livros: os habitantes de Argos traíram a causa grega em 480 e se aliaram aos persas, que pretendiam ter o mesmo ancestral mítico que eles, isto é, Perseu? "De minha parte", escreve Heródoto, "meu dever é o de dizer o que me foi dito mas não o de acreditar em tudo, e o que acabo de dizer aqui vale para todo o resto de minha obra."<sup>19</sup>

Se um historiador moderno desse para ler, à comunidade científica, fatos ou lendas nos quais ele mesmo pouco acredita, atentaria contra a probidade da ciência. Os historiadores antigos têm, senão uma idéia diferente da probidade, pelo menos leitores diferentes, que não são profissionais e que formam um público tão heterogêneo quanto o de um jornal; por isso eles têm um direito e, mesmo, um dever de sigilo e dispõem de uma margem de manobra. A própria verdade não se exprime pela sua boca: cabe ao leitor fazer uma idéia dessa verdade; eis uma das inúmeras particularidades pouco visíveis que revelam que, apesar das grandes semelhanças, o gênero histórico, entre os Antigos, é muito diferente do que é entre os modernos. O público dos historiadores antigos é heterogêneo; alguns leitores procuram diversão, outros lêem a história com um olhar mais crítico, outros ainda são profissionais da política ou da estratégia. Cada historiador faz sua escolha: escrever para todos, atentando para as diversas categorias de leitores, ou especializar-se, como Tucídides e Políbio, na informação tecnicamente segura, que fornecerá dados sempre utilizáveis aos políticos ou aos militares. Mas a escolha estava feita; além do mais, a heterogeneidade do público deixava ao historia-



dor alguma margem: podia apresentar a verdade sob cores mais cruas ou mais brandas, à vontade, sem por isso, traí-la. Por isso, não se deve ficar surpreso ou escandalizado com a carta, tão comentada pelos modernos, onde Cícero pede a Lucceius para aumentar o valor das ações de seu consulado" mais talvez do que ele teria feito e de "não levar demasiado em conta a lei do gênero histórico"; simples questão de camaradagem que não excede o que se poderia pedir sem muita desonestidade a um jornalista, que terá sempre uma parte de seu público a seu favor.

Por detrás das aparentes questões de método científico ou de probidade delineia-se uma outra, a da relação do historiador com seus leitores. Momigliano acredita, entretanto, que no Baixo Império aparece uma nova atitude perante os documentos, que anunciaria o futuro método correto da história cientificamente conduzida: a *História Augusta* e sobretudo a *História eclesiástica* de Eusébio comprovariam um *new value attached to documents*.<sup>20</sup> Confesso que tais obras deixaram-me uma impressão muito diferente: a *História Augusta* não cita suas fontes, transcreve de vez em quando, a título de documento curioso e de monumento da Antiguidade, um texto procedente de um autor célebre: o que os alexandrinos já faziam. Eusébio faz o mesmo; além disso, Eusébio transcreve não propriamente suas fontes, mas extratos; compila "narrações parciais", como ele mesmo diz nas primeiras linhas de sua história. Embutir trechos preciosos e poupar-se do esforço de redigir por si mesmo a história copiando os predecessores: longe de testemunhar uma atitude nova, Eusébio confirma "a objetividade absoluta", conforme uma expressão de Renan,<sup>21</sup> com a qual a Antiguidade tardia considerava o livro de história. O método dos grandes resumos já é o de Porfírio (que assim nos conservou os textos de Teofrasto e de Hermarque) e Eusébio recorre a ele também na sua *Preparação evangélica* (o que nos permite ler também Oinomaos, o Cínico, ou Diogenianos, o peripatético).

Retrair-se diante da objetividade: antes da era da controvérsia, com efeito, e antes da era de Nietzsche e de Max Weber, os fatos existem. O historiador não tem nem que interpretar (pois os fatos existem), nem que provar (pois os fatos não são a ocasião para uma controvérsia): basta-lhe relatar os fatos, quer como

o cristianismo, para possibilitar não que fosse resolvido, mas es- "repórter", quer como compilador. Não tem necessidade para isso de dons intelectuais vertiginosos: basta-lhe possuir três virtudes que são as de todo bom jornalista: diligência, competência e imparcialidade. Ele deverá informar-se diligentemente nos livros, ou junto às testemunhas, se ainda existirem, ou coletando tradições, "mitos"; sua competência em assuntos políticos, tais como a estratégia, a geografia, permitir-lhe-á compreender as ações dos homens públicos e criticar sua informação; sua imparcialidade fará com que ele não minta por comissão ou por omissão. Seu trabalho e suas virtudes fazem com que o historiador acabe por saber a verdade sobre o passado: diferentemente da multidão; pois, diz Pausânias, "contam-se muitas coisas nada verdadeiras entre a multidão, que não compreende nada da história e que acredita digno de fé o que ela escutou desde a infância nos coros e nas tragédias. Narram-se tais coisas a propósito de Teseu, por exemplo; mas, na realidade, Teseu foi um rei que subiu ao trono com a morte de Menesteu, e seus descendentes conservaram o poder até a quarta geração".<sup>22</sup>

Como se vê, Pausânias separou o joio do trigo; extraiu da lenda de Teseu o núcleo de autenticidade. Como fez isso? Por meio do que nós chamaremos de "doutrina das coisas atuais": o passado é semelhante ao presente, ou, se se preferir, o maravilhoso não existe. Ora, nos nossos dias, quase não se vê homem nenhum com cabeça de touro e existem reis; portanto o Minotauro nunca existiu e, quanto a Teseu, foi apenas um rei. Pois Pausânias não duvida da historicidade de Teseu e Aristóteles,<sup>23</sup> cinco séculos antes dele, duvidava menos ainda. Antes de tomar a atitude crítica que reduz o mito ao verrímil, a atitude do grego médio era diferente: conforme seu humor, considerava a mitologia como contos de mulher velha crédula ou então, conservava, perante o maravilhoso longínquo, uma atitude tal que a questão da historicidade ou da ficção não tinha sentido.

A atitude crítica, a de Pausânias, de Aristóteles e mesmo de Heródoto,<sup>24</sup> consiste em ver no mito uma tradição oral, uma fonte histórica, que é necessário criticar; é um método excelente, mas que criou um falso problema do qual os antigos não puderam se



desembaraçar em mil anos; foi necessária uma mutação histórica, quecido. Esta problemática era a seguinte: a tradição mítica transmite um núcleo autêntico que, no decurso dos séculos, se rodeou de lendas; apenas estas lendas criam dificuldades, mas não o núcleo. É em relação a estas adjunções lendárias, e apenas a elas, que o pensamento de Pausânias evoluiu como já vimos.<sup>25</sup>

A crítica das tradições míticas é pois uma questão mal colocada: um Pausânias se parece falsamente com o nosso Fontenelle, que longe de separar o joio do trigo, estimava que tudo era falso nas lendas.<sup>26</sup> E, apesar das aparências, a crítica antiga do mito se parece não menos falsamente com a nossa; nós saudamos na lenda uma história engrandecida pelo "gênio popular"; para nós, tal mito será o engrandecimento épico de um grande acontecimento, como a "invasão dória"; mas, para um grego, o mesmo mito será uma verdade alterada pela ingenuidade popular; ele terá, por núcleo autêntico, pequenos detalhes que são verdadeiros, uma vez que não possuem nada de maravilhoso, como o nome dos heróis e sua genealogia.

O paradoxo é bastante conhecido para que convenha insistir sobre ele: se professarmos que as lendas transmitem com frequência lembranças coletivas, acreditaremos na historicidade da guerra de Tróia; se as considerarmos como ficções, não acreditaremos nelas e interpretaremos diversamente os dados demasiadamente equívocos das escavações arqueológicas. As questões de método e de positividade pressupõem uma questão mais fundamental:<sup>27</sup> o que é o mito? É a história alterada? A história aumentada? Uma mitomania coletiva? Uma alegoria? O que ele significava para os gregos? O que nos dará ocasião de constatar que o sentimento da verdade é muito amplo (ele engloba facilmente o mito), mas também que "verdade" quer dizer muitas coisas... até englobar a literatura de ficção.

## Pluralidade e analogia dos mundos de verdade

Afinal, a mitologia grega, cuja ligação com a religião era das mais fracas,<sup>28</sup> no fundo não foi outra coisa senão um gênero literário muito popular, um vasto quadro de literatura, sobretudo oral, se já for válido usar o termo literatura, anteriormente à distinção da realidade e da ficção, quando se admite o elemento lendário tranqüilamente.

Compreende-se, lendo Pausânias, o que foi a mitologia: o menor vilarejo que nosso erudito descreve tem sua lenda, relacionada com alguma curiosidade natural ou cultural local;<sup>29</sup> esta lenda foi inventada por um narrador desconhecido, e mais recentemente, por um desses inúmeros eruditos locais que Pausânias leu e que chama de exegetas. Cada um desses autores ou narradores conhecia as produções de seus confrades, pois as diferentes lendas têm os mesmos heróis, retomam os mesmos temas, sendo que nelas as genealogias divinas ou heróicas estão, no geral, de acordo entre si ou não apresentam contradições muito sensíveis. Toda esta literatura que se ignorava lembra uma outra: as vidas de mártires ou de santos locais, da época merovíngia à *Légende dorée*; A. van Gennep mostrou que estas hagiografias apócrifas, às quais os bolandistas deram-se o trabalho de fazer justiça, eram na realidade uma literatura de sabor muito popular: são apenas princesas raptadas, horivelmente torturadas ou salvas por santos cavalheiros: esnobismo, sexo, sadismo, aventura. O povo encan-



tava-se com essas narrações, a arte as ilustrava e uma vasta literatura em verso e prosa as retomava.<sup>30</sup>

Estes mundos lendários eram cruamente verdadeiros, no sentido em que não se duvidava deles, mas não se acreditava neles como se acredita nas realidades que nos circundam. Para o comum dos fiéis, as vidas dos mártires, permeadas de maravilhas, situavam-se num passado distante, do qual se sabe apenas que era anterior, exterior e heterogêneo ao tempo atual; era "o tempo dos pagãos". Era como nos mitos gregos: eles aconteciam "antes", na época das gerações heróicas, onde os deuses ainda se misturavam aos humanos. O tempo e o espaço da mitologia eram secretamente heterogêneos aos nossos;<sup>31</sup> um grego colocava os deuses "no céu", mas teria ficado atônito se os percebesse no céu. Não menos atônito teria ficado se tivesse de aceitar o problema do tempo, e que lhe ensinassem que Hefestos acabava de se casar novamente ou que Atena tinha envelhecido muito estes últimos tempos. Teria então se dado conta de que a seus próprios olhos o tempo mítico não tinha senão apenas uma vaga analogia com a temporalidade cotidiana, mas também de que uma espécie de letargia sempre o havia impedido de se dar conta dessa heterogeneidade. A analogia entre estes mundos temporais camuflava sua pluralidade secreta. Não é tão evidente pensar que a humanidade tem um passado, conhecido ou desconhecido: não se percebe o limite dos séculos dos quais se conservou a memória mais do que se discerne a linha que demarca o campo visual; além deste horizonte, não se vê se estenderem séculos obscuros. Deixa-se de ver, eis tudo. As gerações heróicas se situavam do outro lado deste horizonte de tempo, num outro mundo. Eis o mundo mítico em cuja existência os pensadores, de Tucídides ou Hecateu (de Mileto) a Pausânias ou Santo Agostinho,<sup>32</sup> continuarão a acreditar, a menos que deixem de vê-lo como um mundo diferente e queiram reduzi-lo às coisas do mundo atual. Farão como se o mito tivesse dependido do mesmo regime de crença que a história.<sup>33</sup>

Em compensação, os que não eram pensadores percebiam, além do horizonte da memória coletiva, um mundo ainda mais belo que os bons velhos tempos, belo demais para ser empírico: este mundo mítico não era empírico: era nobre. Isto não signi-

fica que tenha encarnado ou simbolizado os "valores": não se percebe que as gerações heróicas tivessem cultivado as virtudes mais do que os homens de hoje. Mas tinham mais "valor do que estes: um herói é mais do que um homem, da mesma forma que, para Proust, uma duquesa tem mais valor do que uma burguesa.

Deste esnobismo (se for permitido recorrer ao humor para ser mais breve), Píndaro será um bom exemplo. O problema é conhecido: o que faz a unidade, se há unidade, dos *epinikia* de Píndaro? Por que o poeta narra ao vencedor tal ou qual mito cuja relação com o assunto não aparece? É um capricho real do poeta? Ou então o atleta não é mais do que um pretexto que possibilita a Píndaro exprimir opiniões que lhe são caras? Ou, ainda, o mito é uma alegoria e faz alusão a alguma particularidade da biografia do vencedor ou de seus ancestrais? A melhor explicação foi dada por H. Fränkel: Píndaro eleva o vencedor e sua vitória ao mundo superior que é o do poeta;<sup>34</sup> pois Píndaro, como poeta, é familiar ao mundo dos deuses e dos heróis e eleva o vencedor, este plebeu digno, até seu mundo, tratando-o como igual e falando-lhe desse mundo mítico que de agora em diante será o seu, graças a Píndaro que o introduz, nele. Não há necessariamente uma relação estreita entre a personalidade do vencedor e os assuntos com os quais o poeta o entretém: Píndaro não se impõe como ponto de honra fazer com que o mito contenha sempre uma alusão elegante à pessoa do vencedor; o importante é tratar o vencedor como um igual, mantendo-o familiarmente nesse mundo mítico.

Em nosso século, a propensão natural é explicar sociologicamente as produções do espírito; diante de uma obra, perguntamo-nos: "Em que ela estava destinada a contribuir à sociedade?" É ir rápido demais. Não se deve reduzir a explicação da literatura, ou a sua hermenêutica, a uma sociologia da literatura. Na *Paidéia*, Werner Jaeger parece ter justaposto as instâncias. Segundo ele, quando a aristocracia helênica travou seus últimos combates, encontrou em Píndaro um poeta que foi seu poeta e graças a ele pôde satisfazer uma necessidade social. Com efeito,



esta classe aristocrática de guerreiros, conforme Jaeger, considerava-se elevada, com seus valores, ao mundo do mito; os heróis teriam sido, igualmente modelos para estes guerreiros. Píndaro teria feito o elogio dos heróis míticos para exaltar o coração de seus nobres ouvintes: em seus versos, o mundo mítico seria a imagem sublimada desta aristocracia.

Será verdade? Constata-se facilmente que o recurso ao mito, em Píndaro, não serve de forma alguma para exaltar a aristocracia, mas para realçar a posição do poeta face a seus interlocutores; como poeta, ele se digna a elevar até ele o vencedor de quem faz o elogio não é este quem se eleva a si mesmo. Em Píndaro o mito não tem uma função social, não tem uma mensagem por conteúdo; ele desempenha o que a semiótica de pouco tempo para cá chama de função pragmática; estabelece uma certa relação entre os ouvintes e o próprio poeta. A literatura não se reduz a uma relação de causa ou de efeito com a sociedade, e a linguagem não se reduz mais a um código e a uma informação. Comporta também uma "ilocução", isto é, o estabelecimento de diversas relações específicas com o interlocutor. Prometer ou ordenar são atitudes irredutíveis ao conteúdo da mensagem; este não consiste em informar sobre uma promessa ou sobre uma ordem. A literatura não reside inteiramente no seu conteúdo; quando Píndaro entoia o elogio dos heróis, não deixa a seus ouvintes uma mensagem relativa a seus valores e a si mesmos: estabelece com eles uma certa relação onde ele próprio, poeta, a quem os mitos se revelam, ocupa uma posição dominante. Píndaro fala do alto para baixo, e é exatamente por causa disto que ele pode conferir elogios, honrar um vencedor, elevá-lo até ele. O mito instaura uma "ilocução" do louvor.

Longe de assimilar a aristocracia às figuras heróicas do mito, Píndaro pelo contrário separa, vigorosamente, o mundo mítico e o dos mortais; não deixa de lembrar a seus nobres ouvintes que os homens valem muito menos que os deuses e que é necessário ser modesto; sem *hybris* não se poderia ser igual aos deuses. Releiamos a décima *Pítica*; Píndaro apresenta como modelo o herói Perseu para o guerreiro de quem faz o elogio? De maneira nenhuma. Ele fala de lendas resplandescentes, de um povo dis-

tante e inacessível, das façanhas sobre-humanas de Perseu, que foi ajudado por uma deusa. Mais do que seus méritos, o favor dos deuses honra os heróis que eles julgaram dignos de seu apoio, ao mesmo tempo que deve incitar os mortais primeiramente à modestia, pois mesmo os heróis não poderiam triunfar sem a ajuda de alguma divindade. Píndaro enaltece a glória de seu vencedor exaltando esse outro mundo mais elevado, onde a própria glória é maior. Este mundo superior é um modelo ou uma lição de modestia? Uma coisa ou outra, conforme o uso que um pregador fizesse dele, e Píndaro, que não é um pregador, faz dele um pedestal; realça a festa e o vencedor, realçando-se a si mesmo. É precisamente porque o mundo mítico é definitivamente outro, inacessível, diferente e resplandecente, que o problema de sua autenticidade fica suspenso e que os ouvintes de Píndaro flutuavam entre a admiração e a incredulidade. Não se apresenta um mundo maravilhoso como exemplo: se Perseu fosse apresentado como modelo, à maneira de Bayard, este mundo heterogêneo denunciar-se-ia imediatamente como pura ficção e apenas os Dom Quixotes ainda acreditariam nele.

É um problema portanto que não podemos evitar de colocar: os gregos acreditavam nas suas fabulações? Mais concretamente, eles faziam a distinção entre o que consideravam autêntico, historicidade da guerra de Tróia ou existência de Agamenão ou Júpiter, e as invenções evidentes do poeta que deseja divertir seu público? Escutavam com a mesma atenção as listas geográficas das naus e o relato galante, digno de Boccaccio, dos amores de Vênus e de Marte surpreendidos no leito pelo marido? Se realmente acreditavam na fábula, sabiam ao menos distinguir a fábula da ficção? Mais precisamente, seria necessário saber se a literatura ou a religião são mais ficções do que a história ou a física, e vice-versa; dizemos que uma obra de arte é, à sua maneira, considerada como verdadeira, mesmo onde ela passa por ficção; pois a verdade é uma palavra homônima que não deveria se empregar senão no plural: só existem programas heterogêneos de verdade e Fustel de Coulanges não é nem mais nem menos verdadeiro que Homero, ainda que o seja de uma outra



forma; apenas acontece com a verdade o mesmo que acontece com o Ser segundo Aristóteles: ela é homônima e analógica, pois todas as verdades nos parecem análogas entre si, embora nos pareça que Racine tenha pintado a verdade do coração humano.

Partamos do fato de que todas as lendas, guerra de Tróia, Tebaida, ou expedição dos argonautas na sua totalidade passem por autênticas; um ouvinte da *Iliada* estava portanto na posição em que está hoje um leitor de história romanceada. Esta última se reconhece no fato de que seus autores encenam os fatos autênticos que relatam; se descrevem os amores de Bonaparte e Josefina, irão transformá-los em diálogos, pondo na boca do ditador corso e de sua amada palavras que literalmente não têm nenhuma autenticidade; seus leitores sabem disso, fazem brincadeiras a respeito e nem pensam nisso. Nem por isso esses mesmos leitores verão esses amores como uma ficção: Bonaparte existiu e realmente amou Josefina; esta confiança total lhes basta e não irão esmiuçar o detalhe que como se diria em exegese neo-testamentária, é apenas "redacional". Os ouvintes de Homero acreditavam na verdade total e não se privavam do prazer da narração do conto de Marte e Vênus.

Subsiste o fato de que a biografia de Napoleão é não apenas verdadeira, mas verossímil; em compensação, dir-se-á que o mundo da *Iliada*, cuja temporalidade é a dos contos e onde os deuses se misturam aos humanos é um universo de ficção. Certamente, mas Madame Bovary acreditava realmente que Nápoles era um mundo diferente do nosso; a felicidade lá durava intensamente as vinte e quatro horas do dia, com a densidade de um em-si sartreano; outros acreditaram que na China maoísta os homens e as coisas não tinham a mesma frequência diária simples que nós temos; eles tomavam, infelizmente, esta verdade feérica como programa de verdade política. Um mundo não poderia ser fictício por si mesmo, mas somente conforme se acredite nele ou não; entre uma realidade e uma ficção, a diferença não é objetiva, não está na coisa mesma, mas em nós, conforme subjetivamente nela, vejamos ou não, uma ficção: o objeto não é jamais inacreditável em si mesmo e seu distanciamento em relação "à"

realidade não poderia chocar-nos pois nem mesmo o percebemos, uma vez que todas as verdades são analógicas.

Einstein é verdadeiro, para nós num certo programa de verdade, o da física dedutiva e quantificada; mas se acreditarmos na *Iliada*, ela não será menos verdadeira, no seu programa de verdade mítica. E *Alice no país das maravilhas* igualmente. Pois, ainda que consideremos *Alice* ou Racine como ficções, acreditamos nelas enquanto as lemos, ou choramos na nossa poltrona do teatro. O mundo de Alice, no seu programa de encantamento, aparece para nós como tão plausível, tão verdadeiro quanto o nosso, tão real em relação a si mesmo, por assim dizer; mudamos de esfera de verdade, mas estamos sempre no verdadeiro, ou na sua analogia. É por isso que a literatura realista é, ao mesmo tempo, uma aparência (ela não é a realidade), um zelo inútil (o feérico pareceria não menos real) e a mais extrema sofisticação (fabricar a realidade como o nosso real, que preciosidade!). Longe de se opor à verdade, a ficção não é senão um subproduto dela: bastanos abrir a *Iliada* para entrarmos na ficção, como se diz, e perdermos qualquer orientação; a única nuance é que, em seguida, não acreditamos nela. Há sociedades onde, uma vez fechado o livro, ainda se acredita na história e outras onde se deixa de acreditar.

Mudamos de verdade quando, do nosso cotidiano, passamos para Racine, mas sem notá-lo. Acabamos de escrever uma carta de ciúmes confusa e interminável, que desmentimos precipitadamente uma hora depois, por telegrama, e passamos para Racine ou Catulo, onde um arroubo de inveja, denso como o em-si, ele também, dura quatro versos, sem nenhuma interrupção: achamos este arroubo tão verdadeiro! A literatura é um tapete mágico que nos transporta de uma verdade à outra, mas em estado de letargia: quando acordamos, chegando à nova verdade, acreditamos estar ainda na precedente, e isto porque é impossível fazer os ingênuos compreenderem que Racine ou Catulo não pintaram o coração humano nem narraram sua vida, e Propércio menos ainda. Estes ingênuos, no entanto, têm razão à sua maneira; todas as verdades parecem perfazer uma só: *Madame Bovary* é "uma obra-prima para quem se familiarizou com a província". É a analogia dos sistemas de verdade que nos permite entrar nas ficções roma-



nescas, encontrar “vivos” seus heróis, e também encontrar um sentido interessante para as filosofias e os pensamentos de outros tempos. E para os de hoje. As verdades, a da *Iliada* e a de Einstein, são filhas da imaginação e não da luz natural.

Literatura anterior à literatura, nem verdadeira, nem fictícia, pois exterior ao mundo empírico, embora mais nobre que ele, o mito tem uma outra particularidade: como seu nome indica, é um relato, porém anônimo, que se pode recolher ou repetir, mas do qual não se poderia ser o autor. O que os pensadores racionalistas, a partir de Tucídides, interpretarão como uma “tradição” histórica, como uma lembrança que os contemporâneos dos acontecimentos transmitiram aos seus descendentes. Antes de ser assim mascarado em história, o mito era outra coisa: consistia não em comunicar o que se tinha visto, mas em repetir o que “se dizia” dos deuses e dos heróis. Em que se reconhecia formalmente o mito? No fato de o exegeta falar desse mundo superior apresentando seu próprio discurso como um discurso indireto: “diz-se que...”, “a musa canta que...”, “um *logos* diz que...”, o locutor direto não aparecendo jamais, pois a própria musa não fazia outra coisa senão “redizer”, trazer à memória este discurso que era pai de si mesmo.<sup>35</sup> Quando se trata dos deuses e dos heróis, a única fonte de conhecimento é o “diz-se”, e essa fonte tem uma autoridade misteriosa. Não que não existam impostores: as musas, e Hesíodo, sabem dizer a verdade e mentir.<sup>36</sup> Os poetas que mentem não invocam menos as musas, que inspiraram tanto Homero quanto Hesíodo.

O mito é uma informação; existem pessoas informadas, que se orientam não por uma revelação, mas simplesmente por um conhecimento difuso que tiveram a chance de captar; se são poetas, serão as musas, suas informantes privilegiadas, que irão comunicar-lhes o que se sabe e o que se diz. O mito não é, por esse motivo, uma revelação do alto ou um arcano: a musa apenas repete o que se sabe e o que está, como um recurso natural, à disposição daqueles que ali irão colher informações.

O mito não é um modo específico de pensamento; não é outra coisa senão o conhecimento pela informação, aplicado aos

domínios do saber que, para nós, dependem da discussão, da experimentação, etc. Como escreve Oswald Ducrot em *Dire et ne pas dire*, a informação é uma “ilocução” que só se pode realizar se o destinatário reconhecer de antemão no emissor competência e honestidade; de maneira que uma informação situa-se, de imediato, fora da alternativa do verdadeiro ou do falso. Em se desejando ver na prática este modo de conhecimento, que se leia uma página onde o admirável padre Huc conta como convertia os tibetanos, há um século e meio: “Tínhamos adotado um modo de ensino completamente histórico, com o cuidado de afastar dele tudo que pudesse provocar controvérsia e espírito de disputa; nomes próprios e datas bem precisas impressionavam-lhes muito mais do que raciocínios dos mais lógicos. Quando eles sabiam bem o nome de Jesus, de Jerusalém, de Pôncio Pilatos e a data de quatro mil anos após a criação do mundo, não duvidavam mais do mistério da Redenção e da pregação do Evangelho; de resto, jamais percebemos que os milagres ou os mistérios lhes causassem a menor dificuldade. Estamos persuadidos de que é pela via do ensino e não pelo método da controvérsia, que se pode trabalhar eficazmente na conversão dos infiéis”.

Existia na Grécia igualmente, um domínio — o do sobrenatural — onde se tinha que aprender tudo das pessoas que estavam informadas. Este domínio compunha-se de acontecimentos e não de verdades abstratas às quais o ouvinte teria podido opor sua própria razão; os fatos eram precisos: os nomes dos heróis e seus patronímicos jamais faltavam e a indicação do lugar da cena era igualmente precisa (Pélion, Citera, Titarese...; há na mitologia grega uma música de nomes de lugares). Este estado de coisas poderia ter durado mais de mil anos; não se modificou porque os gregos descobriram a razão ou inventaram a democracia, mas porque o campo do saber teve sua configuração transformada pela formação de novos poderes de afirmação (a pesquisa histórica, a física especulativa) que concorriam com o mito e, diferentemente dele, colocavam expressamente a alternativa do verdadeiro e do falso.

Eis aí esta metodologia que cada historiador vai criticar, sem entregar-se ao gosto pelo maravilhoso, ao contrário, mas sem



por isso reconhecer o seu caráter: irá tomá-la por uma historiografia; tomará o *mythos* por uma simples "tradição" local; tratará a temporalidade mítica como pertencendo ao tempo histórico. Isso não é tudo. O historiador lidava igualmente com uma segunda espécie de literatura mitológica, em versos épicos ou em prosa: a das genealogias míticas, que começa com os *Grandes Ehéas*, das aitiologias, das narrações de fundações, das histórias ou epopéias locais. Esta literatura floresceu a partir do século sexto e ainda permaneceu na Ásia Menor, durante os Antoninos e para além deles.<sup>37</sup> Obra de homens de letras, favorecia menos o gosto pelo maravilhoso que o desejo de conhecer as origens. Pensemos, entre nós, na lenda das origens troianas da monarquia franca, de Frédégaire até Ronsard; já que são os troianos que fundaram os reinos dignos desse nome, são eles então que fundaram também o dos francos e, já que a onomástica dos lugares tem por origem a dos homens, o troiano em questão não podia chamar-se senão Francion.

Para suas pesquisas sobre a Messênia, Pausânias consequentemente utilizou-se de um poeta épico da alta época helenística, Rhianos, do mesmo modo que o historiador Miron de Priene;<sup>38</sup> para a Arcádia, seguiu uma "genealogia contada pelos arcádios", isto é, uma tradição pretensamente recolhida por um poeta do ciclo épico, Asios;<sup>39</sup> nosso autor conhece assim a dinastia dos reis da Arcádia durante inúmeras gerações, de Pelasgos, contemporâneo de Cecrópida, à guerra de Tróia; sabe seus nomes, seu patronímico, os nomes de seus filhos; afixou esta genealogia sobre a trama do tempo histórico e pode assim estabelecer que Oinotria, fundada por Oinitros, filho de Licaão, na terceira geração, é necessariamente a mais antiga colônia que os gregos fundaram e de longe.

Esta literatura genealógica, na qual Pausânias enxergou uma historiografia, na realidade narrava os *aitia*, as origens, isto é o estabelecimento da ordem do mundo; a idéia implícita (também presente no livro V do poeta Lucrécio) é a de que o nosso mundo está acabado, constituído, completo<sup>40</sup> (um filho me disse assim, com surpresa, vendo os pedreiros trabalharem: "Pai, então, todas as casas ainda não estão construídas?"). Estabelecimento que

se situa por definição antes do começo da história, no tempo mítico dos heróis; tudo se encaminha para a narração de onde um homem, um costume ou uma cidade tiram sua existência. Uma vez nascida, a cidade não terá senão de viver sua existência histórica, que não pertence mais à aitiologia.

Aitiologia, que um Políbio<sup>41</sup> achará pueril, contentava-se pois em explicar uma coisa por sua origem: uma cidade por seu fundador; um rito, por um incidente que serviu de precedente, visto que tem se repetido; um povo por um indivíduo primeiro, nascido da terra, ou primeiro rei. Entre este fato primeiro e nossa época histórica, que começa com a guerra de Tróia, estende-se a sucessão de gerações míticas; o mitógrafo reconstitui, ou melhor, fabula uma genealogia real sem lacunas, que se estende por toda a idade mítica e, ao inventá-la, experimenta a satisfação de um saber completo. De onde extrai todos os nomes próprios que ajunta a todos os estágios de sua genealogia? De sua imaginação, por vezes da alegoria e, mais freqüentemente, dos nomes de lugares: os rios, os montes e as cidades de uma região provêm dos nomes dos indivíduos que originalmente a habitaram e que se pensa, outras vezes, que foram os reis do lugar e não apenas seus habitantes. Os vestígios humanos sem idade que são os topônimos têm por origem a onomástica humana dos tempos míticos. Quando o nome de um rio deriva de um nome de homem, isso faz com que remontemos à presença humana originária, a partir da qual a região tornou-se um território de homens.<sup>42</sup>

Mas a partir de qual acontecimento o nome de tal rei de outrora foi transferido ou conferido a este rio? Eis o que o genealogista nem mesmo se interroga: a analogia das palavras lhe basta e seu modo de explicação favorito é arquetípico. Seria o mesmo que perguntar que relação concreta há entre Fauno e os faunos, entre Helena e os Helenos, Pelasgos e os Pelasgos ou entre o Elefante e os elefantes tal como no seguinte pasticho da aitiologia: "Nas origens os elefantes não tinham tromba, mas um deus puxou o nariz do elefante para puni-lo por alguma falta cometida, e a partir desse primeiro dia, todos os elefantes têm uma tromba". Pausânias não incorpora mais esta lógica arquetípica e toma o arquétipo, que, como Adão, era o único a existir, para o



primeiro rei do país; "os arcádios", ele diz,<sup>43</sup> dizem que Pelasgos foi o primeiro habitante de sua região, mas seria logicamente mais plausível pensar que não era o único e que lá existiam outros homens com ele; se não, sobre quais pessoas teria reinado esse rei? Eram o seu tamanho, sua força, sua beleza e também sua inteligência que o distinguiam e por isso, imagino, foi escolhido para reinar sobre eles.

De sua parte, o poeta Asios compôs sobre eles os versos seguintes: *"Pelasgos igual aos deuses foi produzido pela terra negra nas montanhas silvestres para que a raça dos humanos nascesse"*. Estas simples linhas são uma espécie de colagem: a antiga verdade mítica está aí colada sobre essa espécie de racionalismo que Pausânias pratica, que parece pouco sensível à diferença entre esses materiais.

## Distribuição social do saber e modalidades de crença

Como se pôde acreditar em todas estas lendas, e realmente se acreditou nelas? A questão não é de ordem subjetiva: as modalidades de crença reenviam às modalidades de posse da verdade. Existe uma pluralidade de programas de verdade através dos séculos, que comportam diferentes distribuições do saber,<sup>44</sup> e são estes programas que explicam os graus subjetivos de intensidade das crenças, a má-fé, as contradições num mesmo indivíduo. Nisto acreditamos em Michel Foucault: a história das idéias começa realmente quando se historiciza a idéia filosófica de verdade.

Não existe senso do real e também não é mais necessário, muito pelo contrário, que se represente o que é antigo ou estranho como análogo ao que é atual ou familiar. O mito tinha um conteúdo que se situava numa temporalidade nobre e platônica, tão estranha à experiência individual e a seus interesses quanto o teriam sido as frases ministeriais ou as teorias esotéricas ensinadas na escola e admitidas sem hesitações. Por outro lado, o mito era uma informação adquirida sobre a fé em outrem. Eis o que foi a primeira atitude dos gregos diante do mito; nesta modalidade de crença, eles estavam em estado de dependência da palavra de outrem. Daí, dois efeitos. Primeiramente, uma espécie de indiferença letárgica ou, ao menos, de hesitação diante da verdade e da ficção; mas esta dependência acabará por suscitar uma revolta: querer-se-á julgar tudo por si mesmo, a partir da própria expe-



riência, e nisso consistirá precisamente este princípio das coisas atuais que exigirá que o maravilhoso se meça com a realidade cotidiana e com outras modalidades.

A crença que não possui os meios de agir pode ser sincera? Quando uma coisa está separada de nós por abismos, não sabemos se acreditamos ou não; Píndaro já hesitava diante do mito, e a linguagem da décima *Pítica*, por mais respeitosa que seja, deixa algumas dúvidas: "Nem por terra, nem por mar encontra-se o caminho que leva às festas dos povos do Grande Norte; o audacioso Perseu, no passado, bem pôde ir até eles, esses afortunados: Atena era sua guia, e ele matou a Górgona!! De minha parte, nada me surpreende nem me parece inacreditável, quando os deuses fazem com que isto se cumpra."

A modalidade de crença mais difundida é aquela em que se acredita sobre a fé de outrem; acredito na existência de Tóquio, onde ainda não fui, porque não vejo qual seria o interesse dos geógrafos e das agências de viagens em me enganar.<sup>45</sup> Esta modalidade pode durar enquanto o crente confiar nos profissionais ou enquanto não existirem profissionais que façam a lei nessa matéria. Os ocidentais, ao menos os que dentre eles não são bacteriologistas, acreditam nos micróbios e multiplicam as precauções de assepsia pela mesma razão que os azandé acreditam nas bruxas e multiplicam as precauções mágicas contra elas: acreditam com toda segurança. Para os contemporâneos de Píndaro ou de Homero, a verdade se definia ou a partir da experiência cotidiana, ou a partir do locutor, que é sincero ou falsário: afirmações que ficavam fora da experiência não eram nem verdadeiras nem falsas; mas também não eram mentirosas, pois a mentira não existe quando o mentiroso nada ganha com isso e não nos faz dano algum: uma mentira desinteressada não é um engano. O mito era um *tertium quid*, nem verdadeiro nem falso. Einstein seria isso para nós se sua verdade não viesse de uma terceira fonte, a da autoridade dos profissionais.

Nesses tempos longínquos, esta autoridade não tinha surgido e não existiam a teologia, a física ou a história. O universo intelectual era exclusivamente literário; os mitos verdadeiros e as invenções dos poetas se sucediam nos ouvidos dos ouvintes, que

escutavam docilmente o homem que sabia, não tinham interesse em separar o verdadeiro do falso e não ficavam chocados com as ficções que não esbarravam na autoridade de nenhuma ciência. Por isso escutavam da mesma maneira os mitos verdadeiros e as invenções; Hesíodo será obrigado a fazer um escândalo e a proclamar que freqüentemente os poetas mentem, para tirar seus contemporâneos dessa letargia, pois Hesíodo vai querer constituir para seu benefício, um domínio de verdade no qual não mais se narre qualquer coisa que seja sobre os deuses.

A crença baseada na fé de outrem, com sua dissimetria, podia servir efetivamente de suporte a empreendimentos individuais que opunham sua verdade ao erro generalizado ou à ignorância. É assim na teogonia especulativa de Hesíodo, que não é uma revelação dada pelos deuses: Hesíodo recebeu esse conhecimento das musas, isto é, de sua própria reflexão. Meditando sobre tudo o que se diz sobre os deuses e o mundo, compreendeu muitas coisas e pode construir um repertório verdadeiro e completo das genealogias: primeiro houve o Caos e a Terra, assim como o Amor; Caos engendrou a Noite, a Terra deu à luz o Céu e o Oceano; este último teve quarenta filhas, das quais Hesíodo proclamou os nomes: Peito, Admeto, Iante, a bela Polidora, etc. Muitas destas genealogias são alegorias e tem-se a impressão de que Hesíodo leva seus deuses-conceitos mais a sério do que os olímpicos. Mas como ele sabe tantos detalhes e nomes? De onde extrai que todas as antigas cosmogonias são verdadeiros romances? Da dissimetria que caracteriza o conhecimento baseado na fé de outrem; Hesíodo sabe que acreditaremos na sua palavra e ele se trata tal como será tratado: é o primeiro a acreditar em tudo o que se passa pela sua cabeça.

Sobre os grandes problemas, diz o *Fedon*, quando não se pode encontrar por si mesmo a verdade e também não se recebeu a revelação de algum deus, resta apenas adotar o que se diz de melhor ou instruir-se junto a um outro que sabe.<sup>46</sup> O "diz-se" do mito muda então de sentido; o mito não é mais uma informação que flutua no ar, um recurso natural através do qual aqueles que o apreendem se distinguem porque possuem maior senso de oportunidade ou de habilidade: é um privilégio dos grandes



espíritos, cujos ensinamentos repetimos para nós mesmos. "Diz-se que, quando se morre, a gente se torna como os astros no ar", declara um herói de Aristófanes que ouviu falar do alto saber detido por certas seitas da época.<sup>47</sup>

Ao lado das especulações mais ou menos esotéricas, a verdade baseada na confiança tinha um outro tipo de herói: o decifrador de enigmas. A física ou metafísica emergente foi isso, o que significa nada menos que os presumíveis primórdios do pensamento ocidental. Fazer uma física consistia em encontrar a chave do enigma do mundo,<sup>48</sup> pois havia um enigma, e uma vez decifrado, todos os segredos revelar-se-iam de repente, ou melhor, o mistério desapareceria, as vendas cairiam dos nossos olhos.

Eis como, por exemplo, a tradição grega imaginará os primórdios da filosofia. Tales, o primeiro, encontrou a chave de todas as coisas: "Tudo é água". Professava a unidade do mundo, estava na trilha que devia conduzir ao monismo, aos problemas do Ser e da unidade da natureza? Na realidade, sua tese, se acreditarmos na tradição, não era nem metafísica nem ontológica, mas antes alegórica e... química: as coisas são feitas de água, da mesma forma que para nós o sal marinho está composto de cloro e sódio, e sendo tudo água, tudo passa, tudo corre, tudo muda, tudo foge. Química estranha: como pretende ela recompor a diversidade dos compostos a partir de um só corpo simples? Ela não pretende isso; não é uma explicação, mas uma chave, e uma chave deve ser simples. Monismo? Nem mesmo: não é por monismo que falamos no singular da "palavra" de um enigma. Ora, uma chave não é uma explicação. Enquanto que uma explicação dá conta de um fenômeno, uma chave faz esquecer o enigma, apaga-o, toma o seu lugar, do mesmo modo que uma frase clara eclipsa uma primeira formulação que era confusa e pouco compreensível. Tales, tal como será representado pela tradição grega, não dá conta do mundo na sua diversidade: dá o seu verdadeiro sentido, que é "água" e que se superpõe a uma confusão enigmática, logo esquecida. Pois nós esquecemos o texto de uma adivinhação, que não serve senão para preparar sua solução.

Uma explicação se busca e se demonstra; a chave de um enigma se adivinha e uma vez desvendada, age instantaneamente;

nada há nem mesmo sobre o que argumentar: caem as cortinas e os olhos se abrem, basta enunciar o sésamo. Cada um dos primeiros físicos da Grécia antiga, tinha desvendado tudo a si mesmo sozinho, de um só golpe; dois séculos mais tarde, a física de Epicuro será ainda uma utopia deste gênero. O que pode nos dar uma idéia disso é a obra de Freud, de cuja estranheza é espantoso que surpreenda tão pouco: esses opúsculos que descrevem o mapa das profundezas da psique, sem sombra de prova, sem nenhuma argumentação, sem uma exemplificação, mesmo que fosse para maior clareza, sem a menor ilustração clínica, sem que se possa entrever de onde Freud tirou tudo isso e como sabe disso, da observação de seus pacientes? Ou, mais provavelmente, de si mesmo? Não surpreende que esta obra tão arcaica tenha sido continuada por uma forma de saber não menos arcaica: o comentário. O que fazer senão comentar, quando a "palavra" do enigma foi achada? Além do mais, só um gênio, um inspirado, quase um deus, pode adivinhar a palavra de tal enigma: Epicuro é um deus, sim, um deus, proclama seu discípulo Lucrécio. Acredita-se num decifrador sem hesitações e ele não exigirá mais de si mesmo do que seus admiradores exigem dele. Seus discípulos não continuam sua obra: eles a transmitem uns aos outros sem acrescentar nada; limitam-se a defendê-la, a ilustrá-la, a aplicá-la.

Acabamos de falar de discípulos e mestres. E precisamente, para voltarmos de novo ao próprio mito, a incredulidade em relação a ele veio pelo menos de dois focos: um sobressalto de indocilidade à palavra de outrem e a constituição de centros profissionais de verdade.

Perante as lendas, a aristocracia grega hesitava entre duas atitudes, como será o caso ainda no século dezoito: partilhar proveitosamente a credulidade popular, pois o povo acredita tão docilmente quanto obedece, ou então recusar por sua conta uma submissão humilhante, ressentida como um efeito da ingenuidade; as luzes são o primeiro dos privilégios.

No primeiro caso, os aristocratas ganhavam com isso, além de poderem invocar genealogias míticas; o Lísias de Platão tinha um ancestral que era um bastardo de Zeus e que tinha recebido na sua casa seu meio-irmão Heracles, outro bastardo do deus.<sup>49</sup>



Outras pessoas de boa aparência, ao contrário, tinham o bom gosto de serem esclarecidas e de pensar diferentemente da plebe. Xenófanes não quer que, nos banquetes, os convivas se envolvam em altercações ou digam besteiras e, conseqüentemente, proíbe de falar de “titãs, gigantes, centauros, tudo invenções dos antigos”.<sup>50</sup> A lição foi ouvida; no final das *Vespas* de Aristófanes, um filho que tenta inculcar um pouco de distinção a seu pai, cujas idéias são vulgares, ensina-lhe que na mesa não convém contar mitos: à mesa é preciso falar de coisas humanas;<sup>51</sup> assim é, conclui, a conversação de pessoas distintas. Não acreditar em tudo era uma qualidade grega por excelência; “não é de data recente, diz Heródoto, que os gregos se têm distinguido das populações bárbaras por estarem mais atentos e mais livres de uma tola credulidade”.

A insubmissão à palavra de outrem é um traço de caráter mais do que um assunto de interesse de classe e não teríamos razão de privilegiar a aristocracia; neste ponto não teríamos menos razão de supor que ela é própria de certas épocas que se revezam com épocas de fé. Que se pense nas páginas de *Études de sociologie religieuse*, onde Gabriel Le Bras<sup>52</sup> analisa os relatos que os bispos do Antigo Regime faziam depois de inspecionar sua diocese: cada aldeia tinha seus ímpios que, não ousando se subtrair à obrigação dominical, ficavam no fundo da igreja durante a missa ou, mesmo, permaneciam no átrio. Cada sociedade tem seus indigentes em piedade mais ou menos numerosos e tratados conforme a autoridade seja mais ou menos indulgente. A Grécia teve os seus, no testemunho de um verso notável dos *Cavaleiros* de Aristófanes.<sup>53</sup> Um escravo que se desespera com sua sorte diz a seu companheiro de infortúnio: “Não nos resta mais nada senão nos lançarmos aos pés das imagens dos deuses”, e seu companheiro responde: “Realmente! Olha, você acredita realmente que existem deuses?”; não estou certo de que este escravo tivesse os olhos abertos pelas luzes dos sofistas: ele pertence ao número inestimável de incrédulos cuja recusa se deve menos a raciocínios e ao movimento de idéias que a uma reação contra uma forma sutil de autoridade, essa mesma que Políbio atribuía ao senador romano e que irão praticar todos os que

aliarão seu trono ao altar.<sup>54</sup> Não que a religião tenha necessariamente uma influência conservadora, mas certas modalidades de crença são uma forma de obediência simbólica; acreditar é obedecer. O papel político da religião não é de modo algum uma questão de conteúdo ideológico.

Uma segunda razão para não se acreditar mais em tudo o que se diz foi que em matéria de informações o mito sofreu concorrência dos especialistas da verdade, os “pesquisadores” ou historiadores, que, como profissionais, puseram-se a fazer autoridade. Ora, para eles, era necessário que os mitos concordassem com o resto da realidade, uma vez que se davam por reais. Pesquisando no Egito, Heródoto descobre lá um culto de Heracles<sup>55</sup> (pois um deus é em toda parte um deus, do mesmo modo que um carvalho é sempre um carvalho, mas cada povo lhe dá um nome diferente, se bem que os nomes divinos se traduzem de uma língua para outra, como os nomes comuns). Como a data que os egípcios assinalavam para este Heracles não coincidia completamente com a cronologia lendária dos gregos, Heródoto tentou resolver a dificuldade informando-se sobre a data que os fenícios atribuíam a seu próprio Heracles e seu embarço só aumentou; tudo o que ele pôde concluir sobre isso foi que todos os homens estavam de acordo em ver em Heracles um deus muito antigo e também que se poderia sair do embarço distinguindo dois Heracles.

Isto não é tudo: “Os gregos dizem muitas outras coisas imprudentemente; não menos ingênuo é um mito que narra sobre Heracles: quando este foi ao Egito”, os habitantes deste país teriam tentado imolá-lo a Zeus, mas Heracles não se teria deixado imolar e teria matado todos eles. Impossível, protesta Heródoto: os egípcios não sacrificam seres vivos, como o sabem os que conhecem suas leis; e depois Heracles também era apenas um homem, ao que se diz (com efeito, ele só se transforma num deus após sua morte): ora “seria natural que um único homem viesse a matar miríades de outros?”. Pode-se ver o quanto Heródoto está longe do conhecimento baseado na fé de outrem. Ela trata de obter suas informações: qual é a cidade-capital deste reino? Quais são os laços de parentesco de Fulano? Qual é a data de



Heracles? Aqueles que informam são portanto informados e, neste domínio, a verdade se opõe menos ao erro do que a informação se opõe à ignorância. Apenas um pesquisador profissional não tem a docilidade de outros homens diante da informação; ele recorta e verifica a informação. A distribuição social do saber se transforma: de agora em diante os outros homens deverão se referir de preferência a este profissional, sob pena de não serem senão pessoas incultas. E, como o pesquisador recorta a informação, ele impõe à realidade a obrigação de coerência; o tempo mítico não pode mais ficar secretamente heterogêneo a nossa temporalidade: não é mais do que passado.

A crítica do mito nasceu de métodos de pesquisa; nada têm a ver com o movimento dos sofistas, que desembocava antes de mais nada numa crítica da religião e da sociedade, nem com as cosmologias da Física.

Qual é a explicação de uma tal transformação? Isso eu não sei e não estou muito ávido em sabê-lo. A história foi definida durante muito tempo como um relato explicativo, uma narração com causas; explicar era considerado parte sublime do ofício de historiador. Com efeito, acreditava-se que explicar consistia em encontrar, à guisa de causas, uma razão, isto é, um esquema (o surgimento da burguesia, as forças de produção, a revolta das massas) que punha em jogo grandes idéias apaixonantes. Mas suponhamos que explicar se reduza a considerar um polígono de pequenas causas que não são as mesmas de uma conjuntura a outra e não vêm preencher os lugares específicos que um esquema lhes atribuiria de antemão. Neste caso, a explicação, convertida em conjuntural e anedótica, não será mais do que uma acumulação de acasos e perderá quase todo interesse.

Em compensação, uma outra tarefa parecia não ser menos interessante: explicitar os contornos imprevisíveis deste polígono, que não tem mais as formas convencionadas, as amplas vestimentas, que fizeram da história uma nobre tragédia. Devolver aos acontecimentos sua silhueta original, que se dissimula embaixo de roupas emprestadas. Pois as verdadeiras formas, tão irregulares, literalmente não irão ser vistas: os pressupostos "são evidentes", passam despercebidos, e em seu lugar vêem-se as generalida-

des convencionais. Não se percebe a pesquisa nem a controvérsia: vê-se o conhecimento histórico através dos séculos e seus progressos; a crítica grega do mito torna-se um episódio do progresso da Razão e a democracia grega seria a Democracia eterna, não a tara do escravagismo.

Se então a história se propõe arrancar essas vestes e explicar o que é óbvio por si, deixa de ser explicativa; converte-se em uma hermenêutica. Não nos perguntaremos então quais são as causas sociais que estão na origem da crítica do mito; a uma espécie de história sagrada das luzes ou da sociedade, preferimos substituir uma redistribuição perpétua ao acaso de pequenas causas sempre diferentes, que engendram efeitos não menos imprevisíveis, mas que passam por grandes e reveladores do destino do homem. Esquema por esquema, o de Pierre Bourdieu, que visa a especificidade e a autonomia de um campo simbólico dividido entre centros de força, parece-nos preferível ao esquema pelas classes sociais: dois esquemas servem melhor do que um.

Abramos aqui o que parecerá de início um parêntese de algumas páginas, mas que nos levará de fato ao coração de nosso problema do mito. Se for necessário dizer tudo, não nos resignemos tão facilmente a não explicar que somos levados a pensar que a imprevisibilidade da história se deve menos a sua contingência (que não impediria a explicação *post eventum*) do que a sua capacidade de invenção. A idéia fará sorrir, pois cada um sabe que é místico e anticientífico acreditar nos começos absolutos. É então desagradável constatar que o pensamento científico e explicativo repousa, sem sabê-lo, sobre pressupostos não menos arbitrários. Digamos sobre isto algumas palavras, para o uso daqueles que, na sua vida pública ou privada, se encontraram uma bela manhã em situação de fazer ou pensar coisas das quais não tinham a menor idéia na véspera; para o uso também daqueles que se acharam incapazes de prever a conduta de seu amigo mais íntimo, mas que, depois do acontecimento, descobriram retrospectivamente, no caráter ou no passado desse amigo, um traço que se considerava então como enunciador desta conduta.

Nada mais empírico e mais simples, na aparência, que a causalidade: o fogo faz ferver a água, a ascensão de uma nova



classe traz uma nova ideologia. Esta aparente simplicidade disfarça uma complexidade que se ignora: uma polaridade entre a ação e a passividade; o fogo é um agente que se faz obedecer, a água é passiva e ela faz o que o fogo quer que ela faça. Para saber o que se passará, basta então ver qual direção a causa dá ao efeito, que não pode inovar mais do que uma bola de bilhar impulsionada por outra numa direção determinada. Mesma causa, mesmo efeito: causalidade significará sucessão regular. A interpretação empirista da causalidade não é diferente; ela renuncia ao antropomorfismo de um efeito atrelado que obedeceria regularmente à ordem de sua causa, mas conserva o que lhe é essencial: a idéia de regularidade; a falsa sobriedade do empirismo dissimula uma metáfora.

Ora, equivalendo uma metáfora a outra, poder-se-ia perfeitamente falar também do fogo e da ebulição ou de uma classe em ascensão e de sua revolução em termos diferentes, onde haveria apenas sujeitos ativos. Dir-se-ia então que quando existe um dispositivo compreendendo o fogo, uma panela, água e uma infinidade de outros detalhes, a água "inventa" de ferver; e que ela o inventará de novo cada vez que for colocada sobre o fogo. Como um ator, ela responde a uma situação, atualiza um polígono de possibilidades, desenvolve uma atividade que canaliza um polígono de pequenas causas, que são mais obstáculos que limitam esta energia do que motores. A metáfora não é mais a de uma bola arremessada em uma direção determinada, mas a de um gás elástico que ocupa o espaço que lhe é deixado. Não é mais considerando "a" causa disso que se saberá o que esse gás irá fazer, ou melhor ainda, não há mais causa: o polígono permite menos prever a futura configuração desta energia em expansão do que ser revelado pela própria expansão. Esta elasticidade natural é também chamada de vontade de potência.

Se vivêssemos numa sociedade onde este esquema metafórico fosse consagrado, não teríamos nenhuma dificuldade em admitir que uma revolução, uma moda intelectual, um surto imperialista ou o sucesso de um sistema político não respondem à natureza humana, às necessidades da sociedade ou à lógica das coisas, mas que estes são modas, projetos pelos quais nos inflamamos. Não

somente a Revolução de 1789 poderia não ter eclodido (sendo a história contingente), mas também a burguesia teria podido inventar uma outra coisa. Conforme este esquema energético e indeterminado, iríamos nos representar o devir como a obra mais ou menos imprevisível de sujeitos exclusivamente ativos, que não obedecem a nenhuma lei.

Poder-se-ia fazer uma objeção a este esquema dizendo que ele é tão inverificável e metafísico quanto os outros, que não o são menos, é verdade, mas tem sobre estes a vantagem de ser uma solução alternativa que nos livra de falsos problemas e libera a nossa imaginação: começávamos a nos aborrecer na prisão do funcionalismo social e ideológico. Poder-se-ia objetar igualmente que se o devir comporta apenas sujeitos ativos, as regularidades causais que nele reaparecem a cada lugar tornar-se-iam incompreensíveis. Não necessariamente: se colocarmos infatigavelmente para lutar um boxeador peso pesado e outro peso leve, será regularmente o ator mais pesado quem ganhará. Mas suponhamos que pelo mundo afora os boxeadores sejam protegidos e emparelhados pela pequena ventura da sorte: estas regularidades na vitória deixarão de ser a regra geral e o mundo do boxe irá se converter num arco-íris indo de uma plena regularidade à irregularidade total e ao golpe genial. Daremos conta, assim, do traço mais evidente do devir histórico: ele é feito de acontecimentos que gradativamente vão do mais previsível e regular ao mais imprevisível. Nosso energetismo é um monismo de acasos, isto é um pluralismo: não oporemos de maneira maniqueísta a inércia à inovação, a matéria ao impulso vital e outros avatares do Mal e do Bem. A preparação ao acaso de atores desiguais dá conta tanto da necessidade física quanto da inovação radical; tudo é invenção ou reinvenção, a cada golpe.

Para dizer a verdade, a parte de sucessão regular, de reinvenção, é o efeito de um recorte *post eventum* ou mesmo de uma ilusão retrospectiva. O fogo poderá explicar a ebulição e a pista escorregadia explicará um tipo freqüente de acidentes de carro, se abstrairmos todas as outras circunstâncias, infinitamente variadas, destas inúmeras intrigas. Por isso os historiadores e



os sociólogos podem não prever nada nunca e ter sempre razão. Como escreve Bergson em seu admirável estudo sobre o possível e o real, a inventividade do devir é tal que o possível parece preexistir ao real apenas por uma ilusão retrospectiva: "Como não ver que se o acontecimento se explica sempre, mais tarde, por tais ou quais acontecimentos antecedentes, um acontecimento completamente diferente seria igualmente explicado, nas mesmas circunstâncias, por antecedentes escolhidos de outro modo — o que eu quero dizer por antecedentes recortados de outra maneira, distribuídos de outra maneira e percebidos de outra maneira, enfim, pelo zelo retrospectivo?". Por isso não iremos nos apaixonar a favor ou contra a análise *post eventum* das estruturas causais na população estudantil de Nanterre em abril de 1968; em maio de 68 ou em julho de 89, se os revolucionários, por alguma causa insignificante, tivessem inventado de se inflamar por uma nova religiosidade, encontraríamos perfeitamente, na sua mentalidade, o meio de tornar este modo compreensível, depois de acontecido. O mais simples é recortar comodamente o próprio acontecimento ao invés de suas causas: se maio de 68 é uma explosão de descontentamento administrativo (rodeado, que pena! por uma bagunça, que, sendo exagerada, realmente não existe), a verdadeira explicação de maio de 68 será seguramente a má organização administrativa do sistema universitário da época.

O espírito de seriedade faz com que, desde Marx, nos apresentemos o devir histórico ou científico como uma sucessão de problemas que a humanidade se coloca e resolve, enquanto que evidentemente a humanidade ativa ou instruída não deixa de esquecer cada problema para pensar em outra coisa. Se bem que a atitude realista seria menos a de se dizer: "Como tudo isto acabará?" do que se perguntar: "Que vão eles inventar mais desta vez?". Que haja inventividade quer dizer que a história não se conforma a esquemas: o hitlerismo foi uma invenção, no sentido de não se explicar pela política corrente nem pelas forças produtivas; foi uma convergência de pequenas séries causais. A famosa idéia de que "os fatos não existem" (estas palavras são de Nietzsche e não de Max Weber) não se reporta à metodologia do conhecimento histórico e à pluralidade das interpretações do

passado pelos diferentes historiadores: ela descreve a estrutura da realidade física e humana. Cada fato (as relações de produção, o "Poder", a "necessidade religiosa", ou as exigências do social) não desempenha o mesmo papel, ou melhor, não é a mesma coisa, de uma conjuntura para a outra; não há papel e identidade senão circunstanciais.

De resto, se uma coisa deve surpreender, é menos a explicação das formações históricas que a própria existência de semelhantes formações; a história é tão complicada quanto inventiva: o que é esta capacidade que os homens têm de atualizar, por nada e a propósito de nada, estas amplas construções que são as obras e práticas sociais e culturais, tão complexas e inesperadas como as espécies viventes, como se eles tivessem energia para não saber o que fazer delas?

A elasticidade natural, ou vontade de poder, explica um paradoxo conhecido sob o nome de efeito Tocqueville: as revoluções estouram quando um regime opressor começa a se liberalizar. Pois os levantes não são iguais a uma panela, que pela fervura, faz saltar a tampa; é, ao contrário, uma ligeira agitação da tampa, devida a alguma causa, que faz a panela entrar em ebulição, o que acaba por derrubar a tampa.

Este longo parêntese nos leva ao coração do nosso tema: o afloramento do mito e das quimeras de todo tipo deixa de ser misterioso por sua gratuidade e por sua inutilidade, se a própria história é invenção contínua e não leva a vida razoável de um pequeno poupador. Tem-se o costume de explicar os acontecimentos por uma causa que impulse o móvel passivo numa direção previsível ("Guardas, obedeçam-me!"); mas, uma vez que o porvir permanece imprevisível, resignamo-nos à solução bastarda de ornar a inteligibilidade com a contingência. Uma pequena pedra pode bloquear ou desviar o móvel, a guarda pode não mais obedecer (e se ela tivesse obedecido, escreve Trotski, não teria havido revolução em Leningrado em fevereiro de 1917) e a revolução pode não eclodir (e, escreve também Trotski, se tivesse havido uma pedrinha na bexiga de Lenine, a revolução de outubro de 1917 não teria estourado). Pedrinhas tão minúsculas



culas que não têm nem a dignidade de esquemas inteligíveis, nem a de desqualificar tais esquemas.

Mas suponhamos que, em lugar de uma causa, corrigida pela contingência, tenhamos a elasticidade e um polígono com um número indefinido de lados (pois freqüentemente o recorte dos lados será feito à luz retrospectiva do acontecimento). O próprio acontecimento produzido é ativo: ocupa como um gás todo o espaço que fica livre entre as causas, e ocupa-os ao invés de não ocupá-los. A história despende-se por nada e não provê apenas às suas necessidades. A possibilidade de predizer dependerá da configuração de cada polígono e será sempre limitada, pois nós não poderemos nunca levar em conta um número infinito e indefinido de lados dos quais nenhum é mais determinante que os outros. O dualismo da inteligibilidade corrigida pelo reconhecimento de uma contingência se apaga, ou melhor, é substituído pela contingência num sentido diferente e, para dizer a verdade, mais rico que o do nariz de Cleópatra: negação de um primeiro motor da história (tal como as relações de produção, a política, a vontade de poder) e afirmação da pluralidade dos motores (diríamos melhor: a pluralidade desses obstáculos que são os lados do polígono). Milhares de pequenas causas tomam o lugar de uma inteligibilidade. Esta desaparece também porque um polígono não é um esquema: não há esquema trans-histórico da revolução ou das preferências sociais em matéria de literatura ou de cozinha. Desde então, todo acontecimento se assemelha mais ou menos a uma invenção imprevisível. Explicitar este acontecimento será mais interessante do que enumerar suas pequenas causas e será, em todo caso, a tarefa prévia. Enfim, se tudo é história e se há tantos polígonos diferentes quanto revoluções, do que poderiam ainda falar efetivamente as ciências humanas? O que poderiam ainda efetivamente nos ensinar sobre o mito grego que a história não nos ensinaria?

## Diversidade social das crenças e balcanização dos cérebros

Não se sabe o que não se tem o direito de procurar saber (de onde a sincera cegueira de tantos maridos ou pais) e não se duvida do que os outros acreditam, se eles são respeitáveis: as relações entre verdades são relações de força. Daí o que se chama de má-fé.

Distinguiam-se dois domínios: os deuses, os heróis; pois não se conhecia a fábula ou a função fabuladora em geral, mas julgavam-se os mitos em função de seu conteúdo. A crítica das gerações heróicas consistia em transformar os heróis em simples homens e a tornar suas gerações homogêneas ao que se chamava de gerações humanas, isto é, à história a partir da guerra de Tróia. O primeiro ato desta crítica consistia em eliminar da história a intervenção visível dos deuses. A própria existência destes deuses não era de forma alguma posta em dúvida; mas, nesse tempo, os deuses permanecem o mais freqüentemente invisíveis aos homens. Isso já era assim antes da guerra de Tróia e todo o maravilhoso homérico não é mais do que invenção ou ingenuidade. Existia efetivamente uma crítica das crenças religiosas, mas ela era muito diferente: alguns pensadores negaram pura e simplesmente, quer a existência de um deus qualquer, quer apenas a de todos os deuses nos quais se acreditava; a imensa maioria dos filósofos, pelo contrário, tanto como as pessoas cultas, criticavam menos os deuses do que procuravam uma idéia que não