

PARA ALÉM DO ETNOCENTRISMO E DA EXCLUSÃO: REPENSANDO O ESTATUTO DA BARBÁRIE NO MUNDO ANTIGO

BEYOND ETHNOCENTRISM AND EXCLUSION:
RETHINKING THE STATUS OF BARBARIAN IN THE ANCIENT WORLD

CAIO MOURA*

Resumo: O presente artigo analisa a maneira pela qual o mundo antigo vislumbrou, em determinados momentos de sua história, um modo de pensar o conceito de “bárbaro” orientado para além de sua tradicional posição de exclusão ou negação diante da língua, do território ou da política. Através de certas passagens do pensamento grego – Platão em especial – deparamo-nos com os elementos de uma reflexão filosófica original acerca do estatuto da barbárie, bem como daquilo que poderíamos precariamente denominar de “cultura”. Este pensamento inaugural não apenas atingirá sua forma mais acabada entre os romanos, como alcançará, em virtude das peculiaridades sócio-históricas de Roma, uma conformação singular.

Palavras-chave: bárbaro, barbárie, gregos, romanos.

Abstract: The present article analyses the way the Ancient World descried, on determined moments of its history, a line of thought of the concept of “barbarian” oriented beyond the traditional position of exclusion or denial before the language, territory or politics. Through certain passages of greek thought – Plato in special – elements of an original philosophical reflection about the statute of barbarity can be found as well as of what we could precariously denominate “culture”. Such initial thought will not only achieve a more accomplished form among the romans, but will also attain, due to the social-historical peculiarities of Rome, a singular conformation.

Keywords: barbarian, barbarity, greeks, roman.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo de toda a história do Ocidente, o conceito de bárbaro aparece sob a forma de uma categoria negativa: na Antiguidade, ele se define por oposição ao grego e ao romano; na Era Moderna, como o outro do ideário

* Caio Moura é pesquisador-colaborador no IFCH-UNICAMP, Campinas, Brasil, e bolsista da FAPESP. Email: moura-c@hotmail.com.

de civilização. Em todas essas épocas, os bárbaros representaram uma espécie de antimodelo, um domínio hostil diante do qual seria preciso manter a distância, ou, contrariamente, uma forma inferior de alteridade frente à qual seria preciso assegurar a supremacia. Para os gregos, o *barbaros* não poderia representar senão o pólo negativo de tudo aquilo por eles elevado ao seu mais alto valor: um povo amolecido pelo luxo e pela riqueza, submetido à servidão própria do despotismo político, dominado pelo excesso e pela desmedida em todas as suas formas – incluindo aí a violência. Aos olhos dos romanos, por sua vez, a imagem da barbárie estará incondicionalmente associada à violência; o que essencialmente caracteriza a natureza do *barbarus* é a selvageria, o caráter violento, a inclinação interminável para a guerra e a destruição – *feritas, ferocia, belli furor*¹. De Aníbal a Alarico, os bárbaros não cessarão de representar uma ameaça exterior, um domínio rival, pronto, a qualquer momento, a romper os limites que os separam do Império; para os Modernos, finalmente, os bárbaros já não representarão mais uma força hostil vinda de fora, como outrora, mas uma forma de existência que, de algum modo, aparece como um contraponto à unidade e identidade da civilização ao surgir sob figuras diversas como a do selvagem, do primitivo ou do degenerado².

Negação das diferenças, não reconhecimento da alteridade, inferiorização do outro: a barbárie parece estar destinada a figurar perante as visões dominantes – das ciências sociais à filosofia, passando pela psicanálise – como um conceito nascido de um movimento de exclusão a partir do qual um grupo não pode extrair sua identidade, tanto quanto seu sentimento de superioridade, senão pela depreciação ou acusação de uma identidade rival, tida como inferior ou primitiva. Até que ponto o estatuto do bárbaro se resolve unicamente nas figuras da exclusão? Para além de tal lógica de pensamento, a noção de “bárbaro” não guardaria um estatuto bem mais revelador entre os antigos?

Pensar o binômio civilização/barbárie para além das conotações lingüísticas, geográficas e, sobretudo, etnocêntricas, que habitualmente recobrem as visões tradicionais – em larga medida oriundas das ciências sociais – é o que nos propomos neste artigo. Lá, onde se acredita encontrar unicamente um

¹ DAUGE, Yves Albert. *Le barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles: Latomus, 1981, p. 428-430.

² Nesse sentido ver o artigo de BIRMAN, Joel: *Nas Fronteiras da Barbárie – uma leitura genealógica do discurso freudiano*. In: ROSEFIELD, Denis; MATTÉI, Jean-François (Org.). *O Terror*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 129. A respeito da noção de degeneração, *Os Anormais*, de Michel Foucault, continua sendo a grande referência para o estudo.

conceito acusativo do outro, destinado a tornar evidente a inferioridade ou o primitivismo dos bárbaros, reside uma reflexão filosófica embrionária, mas nem por isso menos fundamental, sobre o estatuto da barbárie e a constituição do mundo humano. Nesse pensamento de origem, a barbárie aparece, em seu sentido mais fundamental, como uma força de dissociação que arrasta o homem, e tudo por ele erigido, para o plano de uma indeterminação geral e de um vazio criador.

2. O ESTATUTO DO BÁRBARO NA FILOSOFIA GREGA: UM NOVO CONCEITO

Desde sempre estiveram presentes, no interior do próprio mundo grego, os primeiros sinais de que o termo “*barbaros*” não estava destinado a se restringir somente a um conceito acusativo do outro, ou a uma mera determinação negativa diante da língua, do território ou da política. Foi nesse sentido que Heráclito pôde afirmar que “más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων)³. A frase enunciada confere uma dimensão ao termo até então desconhecida no mundo grego: “bárbaro” não era mais uma mera noção destinada a diferenciar gregos de não-gregos, tampouco um conceito pejorativo que evidenciava a superioridade dos primeiros, providos de *logos*, sobre os segundos, guiados unicamente pelos sentidos. Tratava-se, antes, de uma incapacidade do homem, fosse ele bárbaro ou grego, de se abrir ao mundo da *physis*, cuja atenção voltava-se, não para o *logos* comum a todos, mas para aquilo que lhe era próprio, particular (*idion*)⁴. Mergulhada na particularidade de seu próprio mundo, e, em meio ao seu sono ou torpor, permanecendo indiferente a tudo que lhe ultrapassava, o homem permanecia surdo ao *logos* e privado do mundo exterior. Esta oposição entre sono e vigília, surdez e escuta, tão típica dos

³ *Sobre a Natureza*, DK 22b 107. Todos os fragmentos de Heráclito aqui citados seguem a numeração estabelecida por Hermann Diels e Walther Kranz in: DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1954. As traduções apóiam-se, com eventuais modificações, em *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, p. 87-101.

⁴ Nesse sentido, cf. DK 22b 2: τοῦ λόγον δ' εἰναι ζῶσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν “Embora sendo o *logos* comum, a multidão vive como se tivesse um discernimento particular.” DK 22b 89: τοῖς ἐγρηγοροῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀναστρέφεισθαι “Para os despertados um mundo único e comum é, mas os que estão no leito cada um se revira para “o seu próprio” (grifo nosso).

fragmentos heraclíticos⁵, não apenas encontrava-se, de forma indireta, na base de uma nova concepção de barbárie; o termo “bárbaro” ultrapassava, com isso, a condição de um mero adjetivo para se revestir de um significado “ético”, atestado pelo modo com que cada um habita o mundo segundo o seu “grau” de escuta do *logos*. Para Heráclito uma alma bárbara é essencialmente marcada pela “privação”.

Com Platão, o alcance dessa idéia inaugural é sensivelmente ampliado. Para além de uma alma que não vislumbra nada mais que o seu próprio *idion*, Platão, no livro VII da *Républica*, fala de um bárbaro lamaçal no qual o olho da alma se encontra enterrado e que o impede de se abrir para o mundo exterior das Idéias eternas situadas no alto:

ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα, ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τιμὴ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγῶς χρωμένῃ αἴς διήλθομεν τέχναις⁶ <método dialético é o único que, suprimindo as hipóteses, segue a caminho de seu próprio princípio, a fim de tornar sólidos os seus resultados; ele retira suavemente o olho da alma, enterrado numa espécie de bárbaro lamaçal, conduzindo-o em direção ao alto, utilizando como auxiliares desta tarefa as artes que analisamos>.⁷

Mais do que uma noção ética, a barbárie parece ser uma categoria substancial: tomada como matéria informe, fugidia, indeterminada, a imagem de uma lama ou lamaçal bárbaro exprime a metáfora de um impulso caótico que resiste a qualquer esforço de impor-lhe forma ou determinação. Parece haver, assim, na alma humana, uma força interna que, de algum modo, a compele a ficar absorta em si mesma como que mergulhada num fundo indiferenciado que a arrasta para o não-ser. O “bárbaro lamaçal” é essa indeterminação caótica sempre pronta a se impor a cada vez que o homem é abandonado à sua própria sorte. Por isso, caberá à dialética a tarefa de desviar o olho de uma alma fechada na indeterminação de sua própria lama, para conduzi-la para além de si mesma.

⁵ DK 22b 19: ἀκούσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ’ εἶπειν. “Homens que não sabem ouvir nem falar”; DK 22b 73: οὐ δεῖ ὡσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν. “Não se deve agir nem falar como os que dormem”; DK 22b 34: ἀξύνετοι· ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ· παρεόντας ἀπέιναι. “Estúpidos: perante os surdos parecem capazes de ouvir; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes.”

⁶ PLATON. *République*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1996, VII, 533c-d, p. 174.

⁷ Ibid.

Jean-François Mattéi, em *A Barbárie Interior*, chegou a propor que a passagem aludida da *República* constitui o ponto de partida de uma reflexão sobre a barbárie apoiada no modelo cosmológico do caos⁸. Assim, o estado de indeterminação para o qual a alma tende a retornar, longe de representar uma disposição exclusiva e interior do homem, não seria senão parte de um movimento mais amplo que transpassa o seio do cosmos e do qual ela participa. A obra de Platão, notadamente o *Timeu*, apresentará um mundo marcado pelo confronto de uma potência racional contra um fundo caótico que não cessa de lhe opor resistência. Essa tensão ontológica, todavia, será sempre limitada: o caos da matéria jamais poderá sobrepor-se ao domínio do ser como uma força rival que de algum modo possa ameaçar ou subtrair a sua soberania. Por essa razão, o princípio de sua resistência sela, a um só tempo, a vocação de sua subordinação: livre de toda ação ordenadora, ela inevitavelmente retorna à sua indeterminação originária para dela não mais sair. Quando essa tensão ontológica é transposta para o campo da alma, a razão não pode agir sem se deparar com essa força caótica que tende a arrastá-la para a sua própria indeterminação. O bárbaro lamaçal da alma constitui o resíduo cósmico de uma energia caótica que atua em todas as coisas, e que, uma vez presente no homem, luta incessantemente para mantê-lo confinado em si mesmo, dissociando-o do mundo.

A barbárie não representa apenas um estado de privação, mas uma força que age no homem como um poder de “dissociação”; ela constitui um impulso contrário ao ser, que, mesmo sem jamais ameaçar sua hegemonia, age constantemente como uma tendência que empurra o homem em sua direção contrária. Portanto, a luta contra a barbárie não é uma luta pela sua eliminação, mas pelo seu controle, por sua subordinação a um poder que, numa relação de hierarquia, deve assumir uma função de comando diante de um impulso que jamais cessará de rondar o homem.

Desmedida, caos, subordinação: o pensamento platônico não deixa de promover, com isso, a transposição de uma experiência pré-filosófica há muito conhecida entre os gregos; em todas as esferas da vida, o mundo ático parece ser absorvido pela idéia seminal de que o homem é constantemente assediado por forças que o arrastam para além da justa medida e diante das quais é necessário manter a distância por meio de uma relação hierárquica de jugo e dominação. Por toda parte é preciso impor uma medida, *metron*, conter toda *hybris*, fazer frente ao que é da ordem do ilimitado, submeter, enfim, aquilo que é do domínio do ímpeto, emoções, paixões,

⁸ MATTÉI, Jean-François. *La barbarie intérieure*. Paris: Puf, 1999, p. 75-82.

tymos, à temperança, *sophrosyne*. Esses elementos, tão caros a uma nova mentalidade instaurada desde a época clássica, orientam, em larga medida, a visão grega dos bárbaros. Tudo que provém do mundo bárbaro figura no pólo oposto desse entendimento, como uma imagem invertida e assimétrica, que se materializa no plano de uma desmedida perpetuada. A essência do bárbaro não pode residir senão no descomedimento, num excesso sem fim, não havendo nada que possa refreá-lo ou marcar o seu limite. Ao bárbaro falta esse domínio de si, do qual a *sophrosyne* é constituída, e cuja ausência se reflete num conjunto de condutas nas quais o *tymos* permanece entregue à sua própria sorte, como uma espécie de fúria não regulada e sem termo⁹.

Por isso, a desmedida bárbara encontra na violência uma de suas manifestações mais típicas. Mas não se trata do mesmo tipo de violência que levará mais tarde os romanos a verem no bárbaro os traços de uma ferocidade quase animal, mesclada ao furor de destruição. Não é a *feritas*, a *ferocia*, o *belli furor*, que, ao menos primordialmente, caracterizam a violência bárbara, mas a disposição nata para usurpar um domínio sagrado de onde o mundo ático extrai a sua identidade tanto quanto as leis que lhe são mais caras: violar a lei da hospitalidade, desrespeitar um cadáver¹⁰, incendiar um templo ou

⁹ Sons ruidosos, gestos tresloucados, ausência de domínio de si, inúmeras são as referências feitas pelos textos gregos a essa face, que sob a ótica dos poetas trágicos e dos historiadores áticos, caracteriza a desmedida bárbara. Nesse sentido, Agamêmnon, na peça homônima de *Ésquilo*, dirige-se à Clitemnestra nos seguintes termos: “Καὶ τᾶλλα μὴ γυναικὸς ἐν τρόποις ἐμέ ἄβρυνε, μηδὲ βαρβάρου φωτὸς δίκην χαμαιπετὲς βόαμα προσχάνης ἐμοί (...)”. “(...) não me amoleças à maneira da mulher, nem como a um bárbaro não me aclames prostrada aos gritos.” ÉSQLILO. *Agamêmnon*. Edição bilíngue. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 915-920, p. 167. Tucídides, na *História da Guerra do Peloponeso*, relata como Brásidas incita os lacedemônios a não temerem os bárbaros, não obstante seus gritos e gestos assustadores: καὶ βοῆς μεγέθει ὀφόρητοι, ἢ τε διὰ κενῆς ἐπανάσεισις τῶν ὀπλων ἔχει τινα δῆλωσιν ἀπειλῆς. “a altura de seu grito de guerra é insuportável e a agitação a esmo de suas armas tem um efeito ameaçador”. THUCYDIDE. *Guerre du Peloponnèse*. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 2003, livre IV, 126, 5, p. 89.

¹⁰ É o caso do episódio relatado por Heródoto em que Xerxes ultraja o cadáver de Leônidas empalando sua cabeça para que esta seja vista por todos. Incitado a fazer o mesmo com o traidor Mardonius, Pausânias se dirige a Egina e profere as seguintes palavras: ξαράς γὰρ με ὑποῦ καὶ τὴν πάτριν καὶ τὸ ἔργον ἐς τὸ μεδὲν κατέδαλες παραινέων νεκρῷ λυμάλνεσθαι, καὶ τὸ ἦν ταῦτα ποιέω, φᾶς ἀμεινον με ἀκούσεσθα-τὰ πρέπει μᾶλγον βαρβαροισι ποιέειν ἢ περ “Ελληνσι, καὶ ἐκείνοισιδὲ ἐπιφθ νέομεν. “Após enalteceres a mim, à minha pátria e aos meus feitos, eis que tu me deprecias, aconselhando que eu ultraje um morto, sugerindo que, se assim o fizer, terei melhor reputação: tal conduta convém antes aos bárbaros do que aos gregos, e nós mesmos costumamos censurá-los por isto”. HERODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris. Les Belles-Lettres, 1954, 9, 79, p. 64

uma cidade¹¹, atos inadmissíveis para os gregos¹², parecem ser comuns aos povos estrangeiros. O conflito com os persas ilustra bem, sob a ótica grega, a natureza ilimitada de tal violência; da travessia do Helesponto ao incêndio de Atenas, a presença de Xerxes no continente Ático é respectivamente marcada por esses dois atos extremos que pontuam, como que simbolicamente, o ingresso e a retirada de uma força sem lei, cuja *hybris* transpõe, de um lado, a fronteira dos deuses, e, de outro, aniquila o mundo dos homens.

Para além da violência desenfreada, o caos: a ausência de limites, de lei, de um poder disciplinador, leva Isócrates a se referir aos bárbaros como uma “massa confusa e indisciplinada” (ὄχλος ἄτακτος) que se deixa facilmente vencer em combate¹³. Em outras ocasiões, e de modo mais freqüente, essa

¹¹ Em *Os Persas*, Ésquilo dá a idéia da *hybris* representada por esse feito dos persas quando descreve o espanto do fantasma do rei Dário ao tomar conhecimento de que Xerxes havia ligado os dois continentes. ESCHYLE. *Les Perses*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 719-729, p. 57.

¹² Isso não quer dizer os gregos não cometam tais atos. Contudo, a ocorrência de uma ação como essa não apenas é percebida como uma transgressão a um limite estabelecido, como freqüentemente causa indignação entre os próprios gregos. Nesse sentido é interessante levar em conta que a peça *As Troianas* de Eurípedes é considerada por muitos como um protesto simbólico contra o massacre da ilha de Melos, realizado pelos atenienses em 416.

¹³ Πῶς γὰρ ἐν τοῖς ἐκείνων ἐπιτηδεύμασιν ἐγγέσθαι δύναιτ' ἂν ἡ στρατηγὸς δεινὸς ἢ στρατιῶτης ἀγαθός, ὧν τὸ μὲν πλεῖστον ἐστὶν ὄχλος ἄτακτος καὶ κιδούνων ἄπειρος, πρὸς μὲν τὸν πόλεμον ἐκλελυμένος, πρὸς δὲ τὴν δουλείαν ἀμεινον τῶν παρ' ἡμῖν οἰκετῶν πεπαιδευμένος. “Como poderia existir um general hábil ou um soldado corajoso com os hábitos dessa gente, cuja maioria forma uma “massa confusa” e “sem disciplina” (grifo nosso), inexperiente diante dos perigos, amolecida diante da guerra, mas melhor formada para a escravidão do que os nossos próprios servos domésticos.” ISOCRATE. *Panegyrique*. Texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond (ligeiramente modificado). Paris: Belles Lettres, 2003, 150, p. 53. A tradução desta passagem foi parcialmente modificada em razão da peculiaridade do termo grego ὄχλος, que significa turba, horda, multidão, mas que também evoca a idéia de um número grande de pessoas dispostas de forma caótica ou confusa. No lugar de seguir a tradução empregada pelos autores, que vertem a expressão ὄχλος ἄτακτος por “multidão sem disciplina” (*foule sans discipline*), julgamos que seria mais conveniente traduzi-la por “massa confusa”. Tal opção de tradução seria mais fiel à imagem militar evocada por Isócrates, marcada pelo confronto de duas forças, em que uma delas se desdobra diante da superioridade da primeira (no caso, os gregos com sua típica formação organizada). Ademais, a idéia abstrata de uma massa confusa e sem disciplina, que se deixa subjugar por uma força superior que a ordena, evoca as grandes sínteses metafísicas presentes no mundo grego, encontradas particularmente nas filosofias de Platão e de Aristóteles. Seria o caso de lembrar o movimento caótico dos quatro elementos da matéria que, no *Timeu*, são dominados por uma força racional e ordenadora, ou então da prevalência da forma sobre a matéria descrita por Aristóteles nos seres compostos. Ambos os exemplos evocam a idéia de um princípio racional de ordenação sempre pronto a se impor diante de algo que se lhe aparece como caótico ou amorfo que, mesmo impondo-lhe resistência, acaba por ceder à sua força organizadora.

disposição para o caos ou a indisciplina é percebida, no plano político, como “anomia” e “submissão”: frente à inexistência de uma lei comum nascida do poder de persuasão da palavra, nada mais resta aos bárbaros que submeterem-se a um só homem através da violência. “(...) entre os bárbaros todos são escravos, salvo aquele que os comanda” (τὰ βαρβάρων γὰρ δοῦλα πάντα πλην ἐνός.),¹⁴ diz Helena. E, num sentido não muito distante, Eurípidés afirmará, pela boca de Ifigênia, que caberá ao bárbaro obedecer ao grego, jamais o inverso¹⁵. De Heródoto a Tucídides, de Ésquilo a Eurípidés, a Grécia não cessará de confrontar a liberdade política, adquirida na vida da *polis*, à servidão própria do espírito bárbaro¹⁶. Mas essa é apenas uma das várias formas de expressão de uma experiência mais elementar e essencial que sempre norteou, em primeiro plano, a antinomia entre gregos e bárbaros.

Quando Platão pensou a barbárie a partir do caos para relacioná-la a uma disposição ontológica marcada pela negatividade, nada mais fez que transpor para o plano do pensamento alguns dos elementos dessa percepção originária, depurando-a, contudo, de sua carga etnocêntrica. Por essa razão, seus textos não podem aderir com a mesma frequência à representação tradicional do bárbaro, que em inúmeros momentos de sua obra é colocado em condição de igualdade com os gregos¹⁷. Sua obra, contudo, vai mais longe e dá mostras de que o reconhecimento do bárbaro não termina nesse ponto. Os gregos são herdeiros dos bárbaros, tendo conduzido, através da *mimesis* – “imitação”¹⁸ –, o legado destes à perfeição. É o que se lê no *Epinomis*: “coloquemos por princípio que tudo o que os gregos receberam

¹⁴ EURIPIDE. *Hélène*. Texte établi et traduit par H. Grégoire et Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 2007, 276, p. 27.

¹⁵ Βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰχός, ἀλλ' οὐ βάρβαρους, μέτερ, Ἕλληνον · τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι. “Convém aos gregos comandarem os bárbaros, minha mãe, e não aos bárbaros comandarem os gregos. Aqueles são escravos, e nós seres livres”. EURIPIDE. *Iphigénie à Aulis*. Texte établi et traduit par François Jouan. Paris: Les Belles Lettres, 1993, 1400-1, p. 116.

¹⁶ É importante assinalar aqui o contraste promovido por Ésquilo, em *Os Persas*, entre a liberdade grega e a servidão dos bárbaros. Ao perguntar ao coro sobre quem comanda os exércitos gregos que lutam contra as tropas de Xerxes que estão na Grécia, a rainha Atossa ouve como resposta que os gregos “não são escravos, pois não obedecem a nenhum homem.” Οὐτινος δοῦλοι κέκληνται φητὸς οὐδ' ὑπήκοοι. ESCHYLE. *Les Perses*, 242, p. 23.

¹⁷ A esse propósito ver *Timeu*, 27b, quando Platão reconhece a sabedoria do sacerdote egípcio que relata a Sólon o desaparecimento de Atlântida; *Crátilo*, 389d-390a, que admite que a linguagem é propriedade comum a gregos e bárbaros; *Fédon*, 78a, ocasião em que Sócrates afirma que a virtude encontra-se igualmente presente nas nações bárbaras.

¹⁸ A tradução da palavra *mimesis* por “imitação” é apenas provisória e está longe de traduzir a enorme complexidade por ela suscitada.

dos bárbaros foi conduzido a um mais alto grau de beleza” (Λάβωμεν δέ ὡς ὅτι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται)¹⁹. Pouco importa aqui a controvérsia acerca da autenticidade da obra aludida. A passagem do *Epinomis* constitui a evidência de que a Grécia jamais teve na xenofobia o seu traço fundador; foi antes na direção de uma *philia*, que propriamente de um *phobos*, que a conduta grega se orientou perante aquilo que sempre lhe foi estrangeiro – *xenos* – ou exterior. Seria o caso de ver na *xenia* – hospitalidade –, esse aspecto tão caro ao mundo grego, o elemento primordial que orientou o reconhecimento do legado bárbaro do qual fala o *Epinomis*? A *xenia* parece ter sido antes um dos muitos traços de uma disposição de espírito mais ampla, que desde os primórdios norteou o mundo grego através de uma atitude que, se não chegou a se configurar como uma autêntica escuta do *logos* (cuja falta Heráclito tanto censurava nos homens do seu tempo), de algum modo apontou para uma experiência fundamental de abertura para o acolhimento do mundo. Palavras tão caras à filosofia como *thauma*, cuja tradução por “espanto” ou “admiração” nunca foi capaz de dar conta de sua real dimensão, exprimem esse estado caracterizado por um sentimento de estranhamento que, paradoxalmente, jamais foi cindido de uma atitude de abertura capaz de permitir aos gregos acolher aquilo que lhes fosse destituído de familiaridade. Foi este mesmo *pathos* que levou o mundo grego a se maravilhar com as narrativas míticas de sua origem e que fez igualmente com que Platão, pela via da filosofia, fosse levado a reconhecer a grandeza de todo começo²⁰, ou a comparar o início a “um deus que, uma vez entronizado entre os homens, salva todas as coisas”²¹.

A formulação esboçada no *Epinomis*, em boa medida, parece refletir essa atitude de acolhimento, tão característica no mundo grego. Mas, a partir desse ponto, as passagens de Platão deixam mais dúvidas do que certezas. A origem bárbara do povo grego remete a um começo grandioso? O aperfeiçoamento

¹⁹ PLATON. *Épinomis*. Texte établi et traduit par E. des Places, S. J. Paris: Les Belles Lettres, 987 d-e, p. 153, 1976. Nos apoiamos na tradução de Léon Robin em PLATON. *Épinomis. Oeuvres complètes*. Traduction de Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950, 987d-e, p. 1156.

²⁰ PLATON. *République*, 377a “o começo em todas as coisas é o que há de maior”. Optamos pela tradução de J.-F. Mattéi por achá-la mais fiel à frase original em grego ἀρχὴ παντὸς ἔργου ἢ μέγιστον que, numa tradução provisória, designa algo como “o começo de tudo é a maior realização”. Neste sentido, cf. MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe*. Paris: PUF, 1996, p. 1. Apoiamo-nos no texto grego estabelecido por Émilie Chambry. Paris. Les Belles Lettres, p. 79, 377a, 1996.

²¹ ἀρετῆ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδρυμένη σῶζει πάντα, τιμῆς ἐάν τῆς προσηκούσης αὐτῆ παρ’ ἐκάστου τῶν χρωμένων λαγχανῆ. Id. *Les Lois*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J. Paris: Les Belles Lettres, 775e, p. 141, 1994.

do legado bárbaro promovido pelos gregos, através da *mimesis*, constitui um sinal de reconhecimento de sua grandeza ou, antes, de sua limitação? A capacidade de superar uma matéria originária por meio da *mimesis* representa um traço decisivo para distanciar a Grécia da barbárie? É difícil avançar em tais questões quando o próprio sentido da *mimesis* possui, na filosofia platônica, uma dimensão ambígua, figurando ora como imitação da Idéia, ora como uma imitação de segundo grau, como é o caso da arte.

3. A *HUMANITAS* ROMANA COMO CONTRAPOSIÇÃO À BARBÁRIE

Cerca de três séculos mais tarde será a vez de Cícero reproduzir a intuição fundamental de que a excelência provém da incorporação, por *mimese*, de um legado anterior: “sempre me pareceu que nós, romanos,” escreve Cícero abrindo as *Tusculanas*, “nada devemos aos gregos; se deles absorvemos alguma coisa, foi para levá-la à perfeição”²². A despeito da opinião largamente difundida de que a língua latina teria distorcido a experiência originária dos gregos²³, foi em Roma que algumas das formulações do pensamento grego encontraram, em razão de uma experiência histórica singular, um ambiente favorável para uma reflexão revigorada em torno da barbárie.

Em que reside essa originalidade? A esse respeito, uma palavra largamente empregada no mundo romano chama a atenção: *humanitas*. Seu significado nem sempre é fácil de ser apreendido; por vezes, *humanitas* aparece no sentido de “moderação”, “equilíbrio”; em outras ocasiões, sob o significado de “cortesia” ou “afabilidade”²⁴. No *Pró-Archias*, todavia, Cícero fala do conjunto dos *studiis humanitatis*: a totalidade dos estudos, incluindo aí a filosofia e a retórica, capazes de elevar o homem à sua forma mais acabada²⁵. Num plano mais geral, a *humanitas* pode ser compreendida como a mais alta forma do homem, o mais alto grau de realização da excelência humana. Nesse sentido, o homem – *homo humanus* – se distinguirá do *homo barbarus* ou

²² *Sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent.* CICÉRON. *Tusculanes*. Traduit par J. Humbert. Paris: Belle Letres, 1997, I, 1, p. 1.

²³ Trata-se do juízo de Heidegger que, em diversos momentos de sua obra, apontou para a posição secundária de Roma em relação à Grécia. Um bom exemplo desse pensamento pode ser encontrado no texto *Cartas sobre o Humanismo*. Uma visão ilustrativa sobre a postura da filosofia de Heidegger em relação aos romanos é dada em VOLPI, Franco. *Heidegger et la romanité philosophique. Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: PUF, 2001/3, 31, p. 287-300.

²⁴ GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire de Latin-Français*. Paris: Hachette, 2000, p. 762.

²⁵ CÍCERO. *Em Defesa do poeta Archias*. Texto bilingue. Tradução de M. Isabel R. Gonçalves. Portugal: Editorial Inquérito, 1999, II, p. 23.

inhumanus, tanto quanto a *humanitas* demarcará sua distância diante da *feritas*. Mas como bem viu Dauge, o conteúdo da *humanitas* não se esgota nesse ponto. Para além do sistema de oposições acima enunciado, a *humanitas* é um modo de ser do homem que o aproxima da esfera divina. Da mesma forma que se distancia da *feritas*, a *humanitas* esforça-se em se assemelhar à *divinitas*²⁶, em encarná-la²⁷. O significado fundamental de tudo isso é que, entre os romanos, o homem, mais do que em qualquer outra época, passou a constituir algo de particularmente elevado,²⁸ ganhando, com isso, uma nova estatura e dignidade.

Em que consiste essa dignidade? Para Heidegger não há nenhuma dúvida: a *humanitas* se caracteriza pelo esforço em fazer do homem algo digno de ser pensado. Digno de ser pensado para o humanismo significa, de acordo com Heidegger, que o homem deve ser pensado em sua essência. “(...) o humanismo consiste nisso: refletir e assegurar que o homem seja humano e não in-humano, quer dizer, ‘bárbaro’. Ora em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua essência”²⁹. Heidegger vai além e considera o humanismo romano já inscrito numa tradição de pensamento que, empenhada em pensar o ser do ente, não fará outra coisa, de Roma até Kant, que colocar o problema da essência do homem, compreendido como animal racional, em suas múltiplas possibilidades³⁰. Essa forma de se defrontar com o problema da *humanitas*, como uma concepção abstrata de homem, talvez se justifique na maior parte das vezes. Mas, por outro lado, ela ignora o contexto real em que a pergunta do homem foi lançada entre alguns humanistas romanos, Cícero, em particular.

Foi em virtude de sua experiência histórica singular que os romanos foram forçados a lançar a pergunta pela *humanitas* do homem, isto é, num contexto particular em que as forças que promoviam o equilíbrio do mundo romano começavam rapidamente a ruir. Este acontecimento fundamental permitiu aos romanos vislumbrar uma dimensão adicional à barbárie que alavancou a *humanitas* para além de uma reflexão sobre a essência do homem. Por

²⁶ Sobre o traço de divindade entre os homens, cf. *De oratore*, II, XX.

²⁷ DAUGES, op. cit., p. 540.

²⁸ Bruno Snell observa que, entre os gregos, o homem jamais desfrutou da mesma posição que entre os romanos, não constituindo nada de especialmente elevado. A esse respeito, cf. SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001, p. 258.

²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Lettres sur l'humanisme*. In: _____. *Questions III et IV*. Traduit par Roger Munier. Paris: Gallimard, 1965, p. 75.

³⁰ *Ibid.*, p. 78-79.

essa razão, para um pensador como Cícero, a pergunta sobre a essência do homem constitui menos uma meta final, do que um ponto de partida de uma indagação mais ampla, que procura refletir o significado da oposição entre *humanitas* e *feritas*, *homo humanus* e *homo barbarus*, a partir das forças que promovem a instauração e a dissolução da *civitas*.

Essa antinomia, que de um modo geral confunde a essência do *homo humanus* ao *homo romanus*, como pólo oposto do *homo barbarus*, conhece em Cícero uma transformação fundamental. Os bárbaros não se restringem apenas à totalidade das *gentes exterae*, isto é, a massa de pessoas que recobre os territórios estrangeiros a Roma. O que é verdadeiramente inaugural no pensamento de Cícero é a maneira pela qual a noção de bárbaro passa a ser pensada; pela primeira vez na história do mundo antigo, o bárbaro habita o interior da cidade como uma força que, progressivamente, corrói os seus alicerces. Foi isso que percebeu Cícero – testemunha das perturbações que acabarão por extinguir a República, como igualmente da decadência moral que aos poucos aniquila a *virtus* romana – quando atribuiu a concidadãos, como Catilina, Marco Antônio ou Verrão, dentre muitos outros, um comportamento que nada ficava a dever aos bárbaros. Essa percepção, que nunca mais abandonará Roma, foi igualmente compartilhada por Tito Lívio, cuja obra não se omitiu de uma reflexão sobre os males que começavam a aturdir os romanos. Mas Lívio, talvez mais comprometido em ilustrar a grandeza e o gênio de Roma, não parece aceitar que a corrupção de seus valores provenha de seu próprio interior. Tudo que perverte a romanidade, nela se instalou como um elemento estrangeiro, cuja essência jamais pôde ser confundida com os seus verdadeiros valores.

Mas, para Cícero, o que se passa em Roma pertence antes à ordem da essência do que do acidente. A *inhumanitas* bárbara atinge a todos, é uma disposição universal que ronda todos os homens. Se ela é mais freqüente entre os bárbaros, nem por isso a *humanitas* é algo exclusivo dos gregos e romanos. Há uma característica comum ao gênero humano “cuja origem encontra-se na razão da qual todos nós participamos e que nos torna superiores perante os animais”³¹, escreve Cícero no *De Officiis*, insistindo, na mesma obra, para o fato de que todos os homens estão sujeitos a uma única

³¹ *Intelligendum est etiam duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una est communis, ex eo, quod omnes participes sumus rationis, praestantiaeque ejus, qua antecillimus bestiis (...).* CICÉRON. *Des Devoirs*. Traduction bilangue de C. H. Appuhm. Paris: Librairie Garnier Frères, s/data, livre I, XXX, p. 251.

lei³² (da natureza), assim como às regras morais que dela decorrem³³. A *ratio* é universal, sendo igualmente compartilhada por romanos, gregos ou bárbaros. Quando este ensinamento, na verdade de origem platônica, é deslocado para um contexto de crise moral e política na qual Roma está mergulhada, a barbárie não pode surgir senão como a face reversa da razão que opera no interior da própria cidade. A barbárie apresenta-se como uma força de *dissolução*, que arrasta não apenas o homem, mas toda organização humana, para uma zona obscura na qual se desenrola uma tensão permanente com a *humanitas*.

A humanidade do homem deve, portanto, consistir na realização suprema de sua natureza de ser racional. A razão, assim como todas as coisas, visa um *telos* como horizonte de sua plenitude. A capacidade de articular a palavra e de promover o governo da alma não constitui ainda a consumação final da razão. Para que isso ocorra, a razão deve se constituir em algo mais: contemplação e “imitação” do mundo.

sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus, quos terra gignit, animantium causa, animantes autem hominum, ut eum vehendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem; ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum. <Não há nada, à exceção do mundo, que não seja criado em vista de outras coisas: o trigo e os frutos da terra são produzidos em vista dos animais; os animais, em vista dos homens – assim como o cavalo para carregar, o boi para laborar, o cachorro para caçar e servir de guarda. O próprio homem nasceu para a contemplação e a imitação do mundo”>³⁴.

A finalidade suprema da razão reside, em outras palavras, no pensamento e numa ação, que seguindo o ensinamento estóico, deve estar em conformidade com a natureza. Nada de novo em relação aos gregos, cujo pensamento Cícero parece seguir incondicionalmente. O ponto de partida de uma reflexão original advém, contudo, da noção de *imitatio*: em Cícero, seu significado parece, de algum modo, ir além da ética estóica – sobretudo quando se leva em consideração outras passagens de sua obra citadas neste texto – para figurar como um impulso criativo ou, mais precisamente, como uma capacidade de superação daquilo que é propriamente “imitado”. A percepção de que os romanos herdaram o legado grego, levando-o à sua mais

³² Ibid, 3, IV, p. 379.

³³ Ibid, 3, VI, 387.

³⁴ CICÉRON. *La nature des dieux*. Texte établi et traduit par Clara Auvray-Assayas. Paris: Les Belles Lettres, 2004, livre II, XIV, 37, p. 73.

alta excelência, é sinal do desabrochar dessa *humanitas*, que atingiu seu grau mais elevado de realização ao elevar um passado ancestral ao seu mais alto nível de excelência. Apenas numa Roma consciente de seu próprio valor e já destituída, pelo menos parcialmente, de seu sentimento de inferioridade perante os gregos, a *humanitas* poderia encontrar todas as condições para fazer sua aparição plena sob a forma de uma *imitatio* capaz de transformar uma matéria originária em um novo começo: ela restaura – instaura de novo –, por assim dizer, um mundo ancestral que ressurgiu superado sem deixar de, com isso, carregar seu brilho e grandeza originários. Quando isso ocorre, o homem pode fazer valer a intuição platônica ao ter acesso ao que existe de realmente divino em todo começo³⁵.

Talvez seja isso que aproxime o homem da *divinitas*, pois somente ele, ao atingir a *humanitas*, pode fazer ressurgir o que há de mais resplandecente e grandioso em todo começo. “Não há nenhuma atividade”, escreve Cícero, na *República*, “em que a virtude humana esteja mais próxima do poder divino do que aquela de fundar novas cidades e conservar as já existentes”³⁶. O que faz ecoar a força divina no mundo não é propriamente o homem, mas o ato de fundação que erige o universo da *humanitas* a partir de uma grandeza originária recomeçada. Esse espaço comum, que provisoriamente poderia ser chamado de “mundo da cultura”, é justamente aquilo que “salva todas as coisas” ao possibilitar que a excelência não somente seja alcançada, mas permanentemente celebrada. Essa “experiência temporal” singular, capaz de reunir passado, presente e futuro num único ato restaurador, constitui a pedra de toque da *humanitas*, tanto quanto o elemento decisivo que a distancia da barbárie.

O poder de instaurar um novo começo e, com isso, de promover uma experiência temporal que lhe é subjacente, é algo que a barbárie, por sua impotência, é incapaz de realizar. Foi isso que levou Cícero a ver no bárbaro uma espécie de escravo do instante: “se é próprio dos bárbaros viver o dia, sem pensar no amanhã, os nossos intentos devem encarar a eternidade dos séculos”³⁷. Privada do poder de erigir um mundo próprio, a barbárie não pode irromper senão como uma força de dissolução e discórdia, que aniquila

³⁵ Ver notas 22 e 23.

³⁶ (...) *neque enim est illa res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*. CICÉRON. *La République*. Texte traduit par Esther Bréguet. Paris: Gallimard, 1989, I, VII, 12, p. 20.

³⁷ *Si barbarorum est in diem uiuere, nostra consilia sempiternum tempus spectare debent*. CICÉRON. *De L'orateur*. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Paris: Les Belles Lettres, 2002, II, XL, 169, p. 74, (trad. ligeiramente modificada).

o trabalho das gerações anteriores em razão de um desprezo pelo passado que esvazia o futuro e o presente.

Com o passar dos séculos, quando a decadência dos hábitos for correndo progressivamente os valores romanos até a queda final do Império, o bárbaro será cada vez mais associado a essa força destruidora que paira como uma ameaça constante diante daquilo que ainda restou. Será então quando os vândalos, destruidores de templos e monumentos, terão seu nome imortalizado sob a forma do adjetivo que se confundirá com o seu próprio ato.

Mas, no plano simbólico, o golpe final vem da filosofia de Agostinho nos últimos dias de agonia do Império. A idéia de um tempo linear, em que o passado já se foi, o futuro ainda não é, e o presente deixou de ser³⁸, é a perfeita metáfora da incapacidade de uma época para transformar o passado em uma nova matéria atual, em um novo começo continuamente restaurado e celebrado em sua grandeza originária. Quando presente, passado e futuro não mais se comunicam numa representação de tempo tripartite, é porque a *humanitas*, em sua capacidade re-instauradora, cedeu definitivamente lugar para o vazio criador da barbárie.

[recebido em fevereiro 2009; aceito em março 2009]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIRMAN, Joel. *Nas Fronteiras da Barbárie – uma leitura genealógica do discurso freudiano*. In: ROSEFIELD, D.; MATTÉI, J.-F. (Org.). *O Terror*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- CÍCERO. *Em Defesa do poeta Archias*. Texto bilíngue. Tradução de M. Isabel R. Gonçalves. Portugal: Editorial Inquérito, 1999.
- CICÉRON. *Des Devoirs*. Traduction bilangue de C. H. Appuhm. Paris: Librairie Garnier Frères, s/data.
- _____. *De L'orateur*. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. *La nature des dieux*. Texte établi et traduit par Clara Auvray-Assayas. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- _____. *La République*. Texte traduit par Esther Bréguet. Paris: Gallimard, 1989.
- _____. *Tusculanes*. Traduit par J. Humbert. Paris: Belle Letres, 1997.
- DAUGE, Yves Albert. *Le barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles: Latomus, 1981.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1954.

³⁸ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, livro XI, 14, p. 322.

- ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Edição bilingue. Tradução de JAA Torrano. São Paulo: Editora Iuminuras, 2004.
- ESCHYLE. *Les Perses*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- EURIPIDE. *Iphigénie à Aulis*. Texte établi et traduit par François Jouan. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire de Latin-Français*. Paris: Hachette, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Lettres sur l'humanisme*. In: _____. *Questions III et IV*. Traduit par Roger Munier. Paris: Gallimard, 1965.
- HERODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris. Les Belles-Lettres, 1954.
- ISOCRATE. *Panégryrique*. Texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémont (ligeiramente modificado). Paris: Belles Lettres, 2003.
- MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe*. Paris: PUF, 1996.
- _____. *La barbarie intérieure*. Paris: PUF, 1999.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Traduction de Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950.
- _____. *Épinomis*. Texte établi et traduit par E. des Places, S. J. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- _____. *Les Lois*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J. (Paris: Les Belles Lettres), 775 e, p. 141, 1994.
- _____. *Republique*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- PRÉ-SOCRÁTICOS: *Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- THUCYDIDE. *Guerre du Peloponnèse*. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- VOLPI, Franco. *Heidegger et la romanité philosophique*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: PUF, 2001/3, 31, p. 287-300.