

SOBRE A ATUALIDADE DO HELENISMO

ENTREVISTA COM JEAN-PIERRE VERNANT(*)

Como poderíamos caracterizar os estudos gregos, modernamente?

Os estudos gregos fizeram parte do que se chama a Cultura Clássica e por isso, nos países do Ocidente Europeu, e não só neles, a partir do Renascimento, foram um elemento da cultura comum, e foram até mais do que isso no período que se estende praticamente até o fim do século XIX. Podemos dizer que fazer a história da Grécia era ler os historiadores gregos. Não existia ainda *distância* histórica em relação a esta cultura; estávamos como que imersos na cultura grega, exceto no plano religioso, embora o cristianismo e a Igreja, na sua teologia, se encontrassem diretamente na linha da filosofia, quer platônica ou aristotélica. Se eu considerar a coisa no século XX, ou seja, como eu conhecia as coisas na minha juventude, quando estava na escola, num país como a França (e dava-se o mesmo na Inglaterra, na Alemanha, na Itália), ser bom aluno era ter uma formação clássica e conhecer o Latim e o Grego — era estar imbuído de autores gregos que davam uma espécie de conhecimento literário *indispensável* para compreender a literatura e o mundo contemporâneo. E esta cultura era uma cultura reservada a uma elite burguesa. Os alunos no colégio, na seção chamada "clássico" e que era considerada a melhor, eram filhos de advogados, de médicos, e o que aprendíamos nos bancos escolares era uma maneira de falar, de ler os textos, que de certa forma constitui o fundo comum de toda uma categoria social, de toda uma burguesia esclarecida: o professor de certo modo refinava e prolongava o que os alunos encontravam no seu próprio meio. Uma certa maneira de exprimir-se e referir-se a um mundo de cultura comum — que era esse mundo da Antiguidade Grega. Ora, as coisas mudaram muito, hoje, na realidade do ensino: na maior parte desses países não se aprende mais Grego no colégio — o que quer dizer que, no ensino secundário,

(*) N. R. Entrevista realizada em São Paulo, a 31 de agosto de 1977, por: Jean-Pierre Vernant, Leon Kossovitch, Lygia Araújo Watanabe, Renato Janine Ribeiro e Walter Zingerevitz.

quando se estuda Grego, é por opção, como disciplina facultativa. Não há mais uma seção de Grego e Estudos Clássicos, obrigatória para quem quer seguir um certo número de carreiras liberais. Por exemplo, no meu tempo, quem prestava o concurso para a *agrégation* de Filosofia devia saber o Grego; havia um exame de Grego. E, no tempo do meu pai, era necessário fazer um discurso em Latim e uma dissertação em Grego. Hoje, a coisa é diferente, porque — nos países de que falo — a escola se democratizou. Na França, não é mais uma pequena minoria de privilegiados que tem acesso ao secundário: é praticamente — com ressalvas — o conjunto da população. E, nesse sentido, não há mais aquela continuidade entre uma classe social, sua cultura, suas tradições intelectuais e o que era ensinado na escola. Aliás, se ainda quiséssemos fazer os jovens estudarem a *Ilíada* e a *Odisséia* ou os Trágicos gregos, sem dúvida acreditariam que isso não tem nenhuma relação com os problemas que hoje se colocam para eles. Muitas vezes já têm bastante dificuldade em compreender o interesse que há em ler uma peça de Racine. Criou-se, portanto, na cultura comum um certo afastamento em relação à cultura tradicional, e era impossível que isso não repercutisse na forma particular dos Estudos Antigos. Estes conservaram um caráter de elite; mas, ao mesmo tempo, tomaram uma forma especializada, que exprime menos uma cultura comum do que um conhecimento semelhante ao que pode ter um egiptólogo ou um especialista do mundo sumério-babilônico ou um indianista ou ainda um sinólogo. Este é o primeiro ponto: uma maior especialização. E, em segundo lugar, no próprio interior dos Estudos Gregos, a preocupação com a exatidão deu origem a uma especialização cada vez maior. Há os filósofos que fazem estudos literários, há os historiadores da filosofia antiga, os papirólogos, os epigrafistas, os arqueólogos; todos esses domínios são bem particulares e exigem conhecimentos técnicos e especializados no interior do domínio do "Grego". Contudo, não deixa de ser verdade que no conjunto dos países que citei há um meio de Estudos Antigos: existem associações e congressos de Estudos Gregos antigos, e por isso há certos traços comuns neste conjunto. Portanto, devido justamente às tradições que indiquei há pouco, pode-se dizer que os Estudos Gregos, na maior parte dos casos, permaneceram fora dessa grande renovação das Ciências Humanas que se deu desde o começo do século XX. No fundo, os helenistas em geral são pessoas que, salvo exceções de que falarei, não se interessaram muito pelos estudos de Sociologia, de Psicologia e ainda menos de Antropologia. Havia uma tradição de Estudos Gregos, baseada na História e na Filologia, podendo-se dizer que estas continuavam sendo os seus dois pilares fundamentais. Sempre que os helenistas quiseram ampliar os seus horizontes e abordar o seu objeto com instrumentos de análise elaborados em outros setores de pesquisa, foram encarados como uma espécie de marginais, "pirados" ou fantasiosos. Na França, este interesse pela cultura grega, ligado às pesquisas sociológicas, coube sobretudo a dois gran-

des estudiosos, Louis Gernet, que foi meu mestre, e Henri Jeanmaire. Foram eles os primeiros na França — após Glotz que também devemos citar — a se ligarem à escola sociológica, tentando interrogar a Grécia a partir dos problemas que os sociólogos colocavam para o conjunto das civilizações e da vida social. Todos conservaram uma posição algo exterior à corrente principal dos Estudos Gregos — que, como disse, conservou-se bastante elitista e muito burguesa. Explico esses dois termos: os helenistas tendem muitas vezes a acreditar que a tradição grega representa o que houve de melhor, uma espécie de referência necessária para quem quer compreender o espírito humano, a arte, a ciência, a filosofia, como se fosse uma espécie de rocha estabelecida para toda a eternidade, sendo necessário apoiar-se nesta rocha para empreender algo diferente. Ora, é certo que a ciência desenvolveu-se sem cuidar demasiado dos gregos; os matemáticos e físicos contemporâneos não se preocupam muito com eles, e nos países de desenvolvimento mais pujante das ciências exatas, em especial nos Estados Unidos, os Estudos Gregos merecem um estatuto certamente secundário. Mas também aí temos que convir que houve mudanças. Nos próprios Estados Unidos, muitos cientistas — físicos, matemáticos — ressaltaram o interesse que poderia haver em reatar com a tradição grega, com as fontes do desenvolvimento científico ocidental, em ver o que fizeram os matemáticos gregos para melhor entender a matemática hoje; ou em fazer o mesmo quanto à Física, à Astronomia. Por isso, nos Estados Unidos, o helenismo está em plena expansão. Graças aos numerosos helenistas que vieram da Alemanha, fugindo do nazismo, fundou-se nos Estados Unidos uma série de centros de pesquisas que hoje dão frutos. Em quase todas as universidades dos Estados Unidos há numerosos helenistas que se classificam entre os primeiros, em quase todos os domínios. Falei da influência alemã: pessoas como Werner Jaeger, Fraenkel, Snell, em muito influíram na renovação do ensino grego nos Estados Unidos. Na Inglaterra, a tradição do helenismo continua vivaz. Como também na Itália, um dos países onde — não tenho certeza — prossegue-se no ensino do Grego nas escolas secundárias, pelo menos como matéria optativa. Já na França, o Grego não está previsto na carga horária das escolas e, se os alunos quiserem estudá-lo, constitui uma disciplina adicional ao seu horário rotineiro. Antigamente não era assim: havia uma seção de Latim-Grego.

Então, qual é a fisionomia atual? Por um lado, a corrente majoritária dos Estudos Gregos é sem dúvida a tradicional. Mas há, em toda parte, no interior do helenismo, pessoas que tentam estabelecer passagens e contatos com disciplinas das Ciências Humanas mais próximas, em particular a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia. E, entre os sociólogos e antropólogos, há gente que se interessa pela Grécia. Quer dizer que não há mais algo monolítico e relativamente isolado. Mudou a orientação: da minha parte, é o que faço com meus amigos, colegas e pesquisadores com quem trabalho.

Não encerraria o comparatismo certos riscos? Que limites poderiam ser marcados para tal procedimento?

Bem, eu diria com prazer que há várias formas de comparatismo. De certo modo, os historiadores das religiões, das instituições políticas sempre fizeram comparatismo. Por exemplo, na história das religiões, houve grandes escolas comparatistas, como a de Max Müller, ou mesmo de Jung, para quem há constelações imaginativas mais gerais. Mas, parece-me que, hoje, é possível fazer um comparatismo diferente. Considerarei o exemplo do sacrifício, que é notável. É uma noção em que, na cultura ocidental, geralmente o comparatismo se estabelece de saída e com o risco de todas as confusões imagináveis. Por que? Porque é muito difícil não interpretar o sacrifício grego fora dos termos do que lhe sucedeu, isto é, do sacrifício cristão. Até mesmo estudiosos tão sólidos como Mauss, no seu *Ensaio Sobre a Natureza e as Funções do Sacrifício*, que é uma obra absolutamente admirável, tentam definir "a natureza do sacrifício em geral", como se existisse tal coisa em todas as sociedades e culturas. Cassirer também pensa assim. E nisso parecem projetar no sacrifício grego a imagem que os Padres da Igreja já davam dele, quer dizer, vêem-no prefigurando o grande sacrifício cristão do Deus que consente em imolar a si próprio pela Humanidade. Tendem, portanto, a insistir, dentro do sacrifício grego, numa certa concepção do sacrifício de Dionisos: vocês conhecem os mitos do jovem Dionisos, deus-criança, morto por titãs que o cortam, assam e devoram o seu corpo, exceto o coração; e a partir desse coração que escapou de ser devorado, Dionisos é ressuscitado e reconstitui-se. Esse mito é interpretado como a prefiguração do mito cristão do Deus morto e ressuscitado. E vê-se no sacrifício grego de um boi, que deve ser comido, algo como o pão e o vinho que na hóstia representam Nosso Senhor Jesus Cristo: o animal seria o ponto de junção entre o sacrificador e o deus para quem o animal é sacrificado, e comer o boi seria uma forma de incorporar o deus. Este comparatismo é completamente falso: se encararmos as coisas no contexto grego, veremos que o sacrifício grego está muito mais próximo de uma espécie de cozinha ritualizada, que responde ao problema de "em que condições é possível, e até mesmo piedoso, para os homens comer alimentos à base de carne?" Se me pedem uma comparação, eu a faria com o problema da carne *kasher*: a carne de um animal degolado de tal forma que é lícito comê-lo. E a referência ao sacrifício cristão é totalmente contestável. Em outras palavras: devemos substituir a noção de um comparatismo *global*, partindo da idéia de que existem instituições universalmente distribuídas e cujo aspecto e significação autênticos se revelariam nas religiões mais evoluídas, como o cristianismo, por um comparatismo que opera *no interior* de cada sistema religioso: são os helenistas que devem refletir sobre o sacrifício grego, examiná-lo no contexto histórico e social da Grécia sem aproximações arriscadas com o que está fora desse contexto; e, uma vez

feito isso, devem discutir com indianistas ou semitólogos ou africanistas. Assim, o comparatismo se estabelece não através do trabalho de um único estudioso, que sobrevoasse de muito alto todo o sistema religioso (como se da lua olhasse uma paisagem), mas se propõe de tal modo que cada um permanecendo no seu domínio, confronta a organização particular que desvendou no seu campo com o quadro que o seu vizinho apresenta; de modo a perguntar sobre o que é semelhante ou diferente. O comparatismo é um problema de especialistas, é uma discussão entre especialistas, para que — a partir de suas especialidades — seja possível sair delas mediante o debate com outros especialistas. É o que tentamos fazer, na medida em que, para cada um dos nossos problemas, não recorremos apenas a antropólogos, mitógrafos e lingüistas, mas também discutimos com sinólogos, indianistas, semitizantes etc.

Gostaria de saber se a escolha de certos temas não se vincula a uma estratégia.

Partimos inicialmente de pesquisas sobre os mitos, e foi perguntando sobre o método de análise dos mitos, sobre o comum e o específico à mitologia grega, que encetamos o nosso trabalho. Indico apenas que na tradição do helenismo houve uma maneira de encarar os mitos ao mesmo tempo literária e histórica. Tradição histórica: levantar onde apareceu um mito (questão de origem) e reconstituir o seu caminho através de autores ou setores geográficos da Grécia, mostrando como cada versão pode ser ligada a uma data, lugar, autor ou tradição de mitógrafo ou historiador. Tradição literária: trata-se de belas histórias — de literatura — que fazem parte do patrimônio comum da Humanidade. É evidente que não é esse o nosso ponto de vista. Nossas duas questões são: como integrar os estudos de mitologia grega em todas as pesquisas contemporâneas de análise mitológica? E como, neste campo, determinar o que é específico ao domínio grego? Por exemplo, lidamos com mitos conservados em forma escrita, em formas escritas diferentes: pode ser o poema de Hesíodo, podem ser trechos de narrativas transmitidas por mitógrafos, os quais são como que historiadores que já na Antiguidade faziam um trabalho semelhante ao que fazemos hoje, isto é, que tentavam coligir e conservar as diversas versões de uma narrativa. Lidamos pois com textos escritos, que não podem ser analisados como os de uma tradição puramente oral, como na África ou como acontece com os mitos ameríndios de Lévi-Strauss. Os problemas de método são diferentes. Pelo menos no que nos diz respeito, diria que a mitologia grega pode ser explorada a diferentes níveis. Em primeiro lugar, ao nível de uma análise rigorosamente igual à de qualquer texto literário — é desse prisma que tento analisar Hesíodo: dar conta de todos os elementos narrativos, fazer uma explicação do texto exaustiva. Feito isso, você é obrigado a sair do texto e

a referir-se a tudo o que é o saber comum desta cultura, tal como é atestada por todo tipo de testemunhos, inclusive textos médicos, filosóficos, literários, não só para ver quais eram os sentidos dados pelos gregos desta época a uma planta, a um animal ou a uma seqüência da narrativa, como para saber qual era a organização mental geral que presidia a esta ordenação conceitual. É isso o que devemos fazer. E depois, há meios de atacar o mito a níveis de maior generalidade, quer dizer, tentar ver o que, no próprio funcionamento do pensamento mítico grego, pode corresponder a um funcionamento mais geral: realizar aproximações com mitos de outras civilizações, de outras culturas, até mesmo bastante afastadas. Em suma, não acredito que exista atualmente uma teoria geral da narrativa ou do pensamento mítico que seja válida. Quer dizer, esse domínio não está teorizado como acontece na Física, na Química ou na Biologia. Por isso, é preciso trabalhar usando tudo como pau para a obra, atacando de diversos lados, ao mesmo tempo do interior e comparadamente, de modo a trazer a sua própria contribuição para um esforço de elucidação teórica do funcionamento do pensamento mítico.

Partimos daí para o pensamento mítico, e em seguida fomos obrigados a colocar outros problemas, os problemas do ritual, e é porque o ritual grego, na religião oficial, está centrado no sacrifício, que escolhemos o tema do sacrifício. Não há o *sacrifício grego*: por um lado, na religião das Cidades há uma espécie de modelo do sacrifício normal e depois há uma série enorme de sacrifícios e procedimentos sacrificiais aberrantes, que são os meios de protestar ou de contestar o sistema religioso oficial. É, por exemplo, o caso do dionisismo e também o das seitas órficas, que recusam o grande sacrifício sangrento, núcleo da religião oficial. Em outras palavras: o sacrifício permite-nos estabelecer uma espécie de *mapa* da religiosidade grega, mostrando o que é central, conforme, obediente às normas desta sociedade e da sua vida política, e por outro lado, à sua volta, uma série de zonas concêntricas, cada vez mais marginais, que mostram atitudes de protesto e recusa deste sistema. O vegetarianismo dos órficos não é uma fantasia alimentar: é uma marca que os distingue e opõe ao cidadão normal, — uma maneira de se isentarem de todas as crenças, de todas as atitudes do gênero de vida reconhecido pela Cidade. Trata-se, assim, de um protesto religioso. São marginais. E também o dionisismo é uma religião marginal, só que recuperada e integrada pela religião oficial, que confisca o culto dionísíaco, ainda que este continue representando certa tensão e oposição no interior do sistema religioso. O sacrifício permite-nos, portanto, não somente apreender o seu aspecto particular no momento histórico da Grécia, mas também medir todos os afastamentos e tensões aos quais esta sociedade está submetida, e marcar o lugar — mais ou menos central ou marginal — que ocupam, no mapa de repartição dos grupos e atitudes sociais, um determinado grupo filosófico, seita religiosa ou grupo de crença. Elaboramos portanto uma geografia, uma configuração do que é central na religião e do que é recusa desta religião. Este é o interesse de um ritual como o sacrifício.

Já que restringimos o campo dos Estudos Gregos, que você disse serem questão de especialistas, gostaria de voltar ao estatuto social de tais estudos. Qual é o papel deles?

O estatuto dos Estudos Gregos, tal como nós o entendemos, poderia ser definido da maneira seguinte. Em primeiro lugar, não crer que a civilização grega seja a verdade. A Grécia não é a verdade, é uma forma entre outras, uma das vias nas quais os homens se empenharam, uma escolha que foi feita — não uma “livre escolha”, evidentemente, mas uma humanidade que tomou uma direção particular. Trata-se portanto de não considerar a religião, a ciência, a arte, o pensamento grego como as únicas formas válidas, as únicas a terem direito de cidade.

É o que faz a ideologia burguesa.

Sem a menor dúvida! Trata-se de questionar essa herança cultural. Para nós, o interesse particular dos Estudos Gregos está em duas coisas: em primeiro lugar, questionando-os, temos a ocasião de também nos questionar, pois em grande medida saímos diretamente dessa civilização. Se encaramos a ciência e a filosofia ocidentais — em menor medida a religião ocidental, pois o monoteísmo cristão constituiu-se sobretudo em oposição ao paganismo antigo, mesmo que tenha utilizado certos aspectos da cultura greco-latina — vemos que nós saímos deles. E, porque a nossa cultura banhou-se nessa sua origem, temos mais facilidade em compreender os textos com que lidamos. Mas, a partir do momento em que não aceitamos mais isso como a verdade única, somos obrigados a relativizar a nossa própria origem, e por conseguinte, a nos interrogar sobre a nossa própria civilização: temos que parar de ser eurocentristas, no próprio momento em que decidimos considerar o que é o embasamento da civilização européia. E essa atitude é portanto algo difícil, pois nos dedicamos ao que é a origem da civilização ocidental, mas não para nos instalarmos nela e só considerarmos a ela, e sim para confrontá-la com outras culturas, sem deixarmos de levar em conta o que ela comporta de específico. Não olhamos a civilização grega para dizer: “ela é a única”; nem olhamos a civilização grega para tentarmos reduzi-la ao que foram as demais civilizações, como fizeram certos sociólogos que na religião grega viram simplesmente a mesma religião dos iroqueses ou dos povos que eram chamados “arcaicos”. O que queremos fazer é apreender o momento particular da história humana em que efetivamente se constituiu um tipo de sociedade no qual o político, a vida política — isto é, a livre discussão entre cidadãos definidos como iguais — emergiu como um plano separado da vida social. Trata-se da Cidade, da Pólis. Que é isso, como isso se deu? Por que num momento dado da história do homem, os homens decidiram que o poder não devia ser encarnado por uma personagem providencial e de natureza religiosa, porém devia ser gerido em

comum por todos os membros de uma coletividade? É um fenômeno absolutamente extraordinário. Ora, isso aconteceu num lugar. Não pretendo absolutamente que seja a sua única forma concebível, e a prova está em que o fenômeno não se produziu em outro lugar ou se produziu sob formas inteiramente diferentes. Mas o interesse está em ver que o nosso pensamento político saiu daí, e que esse advento certamente se vincula a condições históricas precisas, que devem ser determinadas. Da mesma maneira, como se deu que, entre os séculos VII e IV a.C., tenham aparecido nesse mundo grego das Cidades formas de pensamento independentes da religião? Como é que apareceu uma arte, cuja função não era mais estritamente figurar os deuses, representar ídolos, mas que pretendia reproduzir a aparência externa do corpo humano — isto é, como é que apareceu a arte, com os valores que damos a esse termo? Como se deu a aparição da Literatura, da Tragédia, da Filosofia — isto é, de um esforço em construir um discurso puramente racional, simples demonstração? Como ocorreu que aparecesse um modo de pensamento — o pensamento matemático — que também imagina partir de princípios e hipóteses, com a noção de que a partir deles pode-se encadear raciocínios ligados por uma espécie de necessidade lógica? Como aconteceu que os médicos tivessem a idéia de que se podia constituir um corpo de doutrinas explicando de modo puramente positivo a maneira pela qual funciona o corpo humano ou como se produzem as doenças, em suma: o que se chama a racionalidade grega. Ela não é a única forma de racionalidade, nem tampouco essa espécie de “ideal permanente”. Vista de perto, essa “vitória” dos gregos sobre as forças irracionais foi paga com renúncias muito importantes. Por exemplo, a filosofia grega só pôde estabelecer seus modos de raciocínio demonstrativos abandonando toda pesquisa que tocasse ao mundo do aproximativo, ao mundo terrestre das coisas humanas, e isso é uma pena. Enfim, há toda uma face da inteligência que os gregos não cultivavam; uma face que a sua religião não só conhecia como exaltava, atribuindo a certos deuses essa espécie de faro, de malícia, de astúcia ondulante que lhes permitia compreender de antemão o que está para acontecer. É o que os gregos chamam *metis* e é o que representam deuses como Atena, Hefaiostos, Hermes, que são deuses espertos, astuciosos, deuses que enganam os adversários. A apologia da mentira, da trapaça, da astúcia, integrada no domínio da religião grega, será rejeitada pela Filosofia: a mentira torna-se algo simplesmente negativo, só se admitindo o raciocínio reto, a demonstração justa. Tudo o que diz respeito ao “faro”, como o faro do homem político, a astúcia do artesão que “sabe” quando o vaso está completamente cozido no forno, o hábito do caçador que compreende como a caça aparecerá em dado momento, tudo isto está excluído do *Saber*. A Grécia, através da Ciência e da Filosofia, definiu um plano do saber que só concerne ao que é eterno, imutável, e por conseguinte, verdadeiro, segundo uma verdade necessária. Então, tudo o que é humano está, mais ou menos, segundo as filosofias, excluído do domínio do saber. Essas imagens da razão que o

Ocidente herdou da Grécia e que talvez tenham dado ao Ocidente algumas de suas armas, (veja-se a ciência) não podem ser aceitas como impondo-se por si mesmas, elas devem ser criticadas, historicamente situadas, confrontadas com outras civilizações. É assim que compreendemos o helenismo, e é o que tentamos fazer.

Você dizia há pouco que há dois campos de estudos helenistas, tradicionais, a História e a Filologia. Pensando nos trabalhos filosóficos de Heidegger e em suas leituras de tipo filológico, isto é, que escolhem alguns dentre milhares de textos que nos chegaram, lendo-os de maneira diversa, gostaria de saber em que medida há herança filológica que sirva de embasamento ao trabalho que você e seu grupo realizam, e em que medida tudo isso é questionado pelo próprio trabalho, havendo novas contribuições, filológicas ou outras.

Em nosso grupo há principalmente historiadores; para citar nomes, o grupo que trabalha com Vidal-Naquet; há filólogos como Marcel Détiéne, que tem uma formação de filólogo clássico tradicional, e que justamente é o mais explosivo e rebelde em relação à filologia. Quanto a mim: o que eu seria, não sei, filósofo como primeira formação, sociólogo querendo ser antropólogo, mas impedido pela situação da antropologia na França após a guerra, que não permitia fazer-se dela uma profissão. Sou também psicólogo, já que sou responsável por uma revista, o *Journal de Psychologie*, e um dos meus mestres é psicólogo, Meyerson, diretor deste *Journal*. Sou então uma espécie de pássaro sem ninho, de morcego, qualquer coisa menos helenista. Não será portanto em nosso grupo que você verá reaparecer, mesmo para contestá-la, toda a tradição filológica alemã, com todas as contribuições que os filósofos lhe deram, como é o caso de Heidegger. Isto não se dá conosco, mas existe na França e é o que interessa ao grupo encabeçado por Jean Bollack, que escreveu esse livrão sobre Empédocles e lida também com Epicuro etc. Bollack, filólogo de formação alemã, tem essa tradição; há outro com ele, um alemão que se chama Heinz Wismann, que é também um ótimo filólogo, e o que eles tentam é rever toda a história dos textos, história propriamente filológica, colocando-se a questão, pertinente, de em que medida os textos que lemos, as edições de que dispomos, com as correções que foram feitas, não traduziriam no fundo a ideologia própria de diferentes apreciações dos filólogos em períodos diferentes. Considerando o início do século XX, a leitura que Heidegger faz é diferente, mas, no caso de Wilamowitz e outros filólogos, é visível que as correções que propõem, a atualização dos textos como a propõem, não é neutra nem virgem: ela implica, de fato, certa concepção tanto da Grécia quanto de seu ofício de filólogos. Resumindo, seria preciso a cada geração recomençar esse trabalho de leitura a partir da tradução manuscrita de que dispomos para cada texto. Não fazemos isso, não temos meios para tanto, não é o nosso ofício, é o de Bollack, por exemplo.

Mas qual seria a ligação entre a prática filosófica de um Heidegger, por exemplo, e esse tipo de trabalho? Como você vê isso?

Eu nunca me interessei muito pela leitura de Heidegger, exceto em alguns pontos; isso não me excita, não me ensina nada, não obtenho nada daí, não me concerne. Na revista publicada por Bourdieu há toda uma série de artigos sobre este problema.

Você disse ter desejado ser antropólogo e vemos que se inspira muito na antropologia. Pensando nas análises de Clastres sobre o tema do poder, bem como num dos temas em que você mais se empenha, desde as Origens do Pensamento Grego, a passagem para a democracia, isto é, como de um poder mais fechado chega-se ao poder da âgora, da cidade democrática etc., como você se situa (se é que você se situa) quanto ao advento do poder tal como o apresenta Clastres, a partir do nada de poder, a partir de uma sociedade sem nenhum poder?

Não tenho que me situar em relação a Clastres, ou melhor, isso pertence também aos estudos comparativos. O que mostra Clastres, pelo que pude entender, é não ser correto colocar a questão das sociedades sem Estado, como se o desenvolvimento destas não se tivesse completado, como uma espécie de incapacidade de chegar até a instância do Estado. Não se trata disso, trata-se de uma recusa sistemática de uma organização social que não quer, que se organiza para que não haja Estado. Em termos comparativos, é este o meu problema: a própria noção de "poder" (*krátos*) é que está em questão. Já insisti, várias vezes, seguindo o antropólogo Haudricourt, no fato de que os povos indo-europeus, originariamente povos pastores, têm um vocabulário do poder, por conseguinte, uma concepção do poder muito particular, uma concepção pastoril. O poder sobre o Outro é concebido como força de coerção sobre o Outro, comparável à ação que o pastor exerce sobre o seu rebanho: ele o guia, o alimenta, o conduz, o chicoteia, o chama, põe-lhe a canga, ele traz um cajado na mão, o cetro do poder. Não é por acaso que entre os gregos as expressões do poder são expressões pastoris: o rei é o pastor de seu povo, sabemos que Platão usa e abusa disso. Portanto, o poder é concebido como a força superior que emana do chefe, descendo de sua pessoa àqueles que se submetem a ele, como uma força exterior de que eles padecem. Haudricourt opunha essa concepção dos indo-europeus pastores à concepção do poder (ou talvez da ausência de poder) entre os povos jardineiros como os chineses, povos que não se dedicam fundamentalmente a conduzir animais, mas que têm por tarefa fazer brotar legumes, à jardinagem. Dizia também Haudricourt que o essencial é não desviar a tendência que tem a planta para brotar e crescer; o papel do poder é afastar os torrões, esmagá-los, para que a planta cresça de modo natural e

imane a ela. E ele ligava isto ao fato de que em toda a tradição chinesa o "bom rei" é o que não faz nada. Ele não tem que agir. Pois o "bom rei" — e essa é a concepção do poder — é aquele que, estando em seu lugar e sendo interiormente conforme à ordem, permite a cada coisa crescer e desenvolver-se segundo a necessidade que lhe é imanente. São duas concepções do poder totalmente diferentes.

Vê-se por vezes na China antiga ser explicitado semelhante princípio: o Wu-Wei.

A noção fundamental é a da ordem, de uma ordem que o imperador deve possuir de algum modo por sua natureza íntima, para consolidar e harmonizar; então tudo fica nos devidos lugares. Não se trata mais do pastor com o seu cajado, da força exterior. Mas acrescento que é somente na sociedade em que o poder é concebido sob essa forma pastoril, como uma coerção — e a imagem grega é a pressão na nuca, como na nuca de um boi —, uma coerção imposta do exterior, que pode surgir num grupo a idéia de que o poder deve ser arrancado de um indivíduo particular e colocado no centro do grupo, para que não pese mais sobre os ombros de ninguém, isto é, que não haja mais coerção. A noção de um poder igualitário, ou de maneira mais exata, a noção de que o poder — que é o *krátos* verdadeiro — deve ser a lei, de que o soberano é a lei e não o indivíduo, é justa numa sociedade em que a monarquia é sentida como coação imposta aos outros; por conseguinte, é necessário tirar este peso do pescoço, colocá-lo no centro e confiá-lo a uma regra geral que confere a cada um, ao mesmo tempo, uma submissão e uma autonomia comparável.

Você já mostrou nos seus trabalhos que a democracia tem origem aristocrática. É o caso da assembléia de guerreiros nobres no cerco de Tróia.

Vê-se nisso, na minha opinião, como os Estudos Gregos devem evitar um duplo perigo. Primeiro erro: crer nessa noção de poder e democracia — é o caso da senhora Jacqueline de Romilly — como verdade universal da sociedade, à qual toda sociedade deve chegar. Segundo erro: crer que se dá o mesmo em toda parte. Não, não. Os gregos tiveram que se defrontar com um problema, a todos os níveis, — e aqui deparamo-nos com a questão da ideologia: pois há circunstâncias históricas particulares. É fato que, após a queda do mundo micênio, temos uma sociedade de pequenos grupos nos quais a elite desempenha um papel militar, sendo os seus membros iguais enquanto militares. Isso quanto às estruturas sociais. Mas o que chamei de noção do poder é o que você poderia chamar "ideologia", mas cuidado: não seria simplesmente uma ideologia enquanto reflexo das estruturas sociais, de forma alguma. É uma ideologia

como uma certa forma de civilização, ligada a uma tradição histórica de povos pastores, que vincula e faz com que cada situação histórica, como a passagem da aristocracia para a democracia por exemplo, não se constitua dentro de uma espécie de terra de ninguém mental. É o jogo dos grupos sociais que organizam a sua dinâmica em função de uma concepção do poder, do homem, das relações entre os homens, dos seus laços mútuos. Essa ideologia não está no céu das idéias, está agindo a todos os níveis da realidade social. Como a língua: será uma ideologia? Stálin dizia que não; então, o que será? E a ciência: é uma ideologia? A concepção tradicional da ideologia como superestrutura é absurda, do ponto de vista dos nossos mestres marxistas. Não: há práticas. Se há práticas, cada uma delas implica todos os níveis ao mesmo tempo. Numa instituição, há relações de força sociais, há todas as tradições institucionais, há toda a representação das pessoas, tudo isso agindo. Por exemplo, uma ferramenta: trata-se de uma força produtiva. O que chamo "forças produtivas", dentro do esquema histórico marxista, inclui as ferramentas, os homens que as utilizam e as idéias desses homens, pois nenhuma ferramenta funciona fora das idéias que os homens têm sobre ela quanto à maneira de utilizá-la: isso hoje é bem sabido. Por conseguinte, a ideologia está presente na reunião das forças produtivas, não se pode separar nelas o que é pensamento humano e o que é aplicação; a "prática" é isso. Dou uma prova simples. Há populações agrícolas que se servem de uma ferramenta agrícola — que é uma enxada com cabo de madeira muito curto; para cavar a terra, é preciso abaixar-se. Então, naturalmente, a nossa gente diz que é uma prática engraçada; não lembro mais onde isso se deu, mas os agrônomos me contaram isso; então, trouxeram-lhes cabos prontos, mais compridos, muito maiores, muito mais cômodos para o tipo de trabalho a fazer, com os quais poderiam trabalhar de pé. Explicaram-lhes tudo, eles acharam muito interessante, — e o que fizeram? Cortaram os cabos em três. A ferramenta é a força produtiva, mas a força produtiva não é independente do sistema mental e corporal, das atitudes do corpo, digamos, tradicionais, que têm significados. É isto que é aplicado nas técnicas. As técnicas não funcionam sozinhas.

Então, deve-se suprimir a idéia de modo de produção?

Não! Por que? Um modo de produção não pode definir-se unicamente pelo nível das forças produtivas: é um sistema. A ideologia não é um plano separado: é algo interior, imanente a todos os diferentes planos. E a ideologia não é o reflexo da sociedade (posição absolutamente insustentável); nenhuma ideologia reflete a sociedade, a ciência não é reflexo da sociedade — ou então, Marx não sabe mais o que diz, nem sequer Lênin no *Materialismo e Empiriocriticismo*. Isto é, a ciência tem por objeto refletir o real — mas o real não é uma sociedade. E o reflexo do real é uma visada; a sua função é elaborar uma linguagem para exprimir o real,

uma prática que visa a teorizar o real; em seu desenvolvimento, ela está condicionada a todo momento pelo estado das forças sociais, dos preconceitos etc., mas a ciência não é reflexo. É construção do real e essa construção está sempre determinada pelo conjunto da vida social, o que é claro. Se nos interessamos por um certo setor, é porque as necessidades da indústria ou da guerra, disso ou daquilo, empurram-nos nessa direção. E isso não prova que a bomba atômica e as leis da Física são o reflexo da sociedade capitalista, o que não teria pé nem cabeça.

Então a ciência é uma prática?

A ciência é uma prática. Trata-se de definir o que essa prática tem de específico, quais as características dos grupos que são portadores da ciência, os que a fazem e os que a consomem, quais os elementos gerais que a tornaram possível, que deram num determinado contexto histórico uma determinada fisionomia a esses grupos, que os orientaram nessa ou naquela direção e os impediram de ver isso ou aquilo. Mas o objetivo dessa ciência não é refletir a sociedade, mas refletir o real, exprimir o real, construir um real teórico. E o que vale para a ciência vale também para a religião. A religião não substitui a sociedade, ela reflete muitas outras coisas. Leiam o admirável texto de Marx sobre *a religião como o ópio do povo*, mas leiam-no todo. A religião como *a enciclopédia* de uma sociedade, como *o espírito de um mundo sem espírito*, um compêndio enciclopédico, que é o espírito de uma sociedade sem espírito. Então, se fosse reflexo, a religião seria o reflexo de nada. Já que o mundo é desprovido de espírito, qual é o espírito dele? Vale dizer que a Teologia, todos os ritos, nas sociedades que passam doze horas em ritos por meia hora de trabalho, são o reflexo de nada. Mas a religião é muitas coisas, menos reflexo. E a teoria do reflexo é para mim radicalmente antimarxista. Marx nunca a utilizou filosoficamente, salvo sob formas metafóricas, quando diz que tal coisa é um reflexo no espírito dos homens disso ou daquilo, mas nunca Marx ou Engels fizeram uma teoria da religião, da ciência etc., como teoria do reflexo. Nunca, isso lhes é bem posterior: deve-se em parte a Lênin, no *Materialismo e Empiriocriticismo*, um pouco, e sobretudo nessa espécie de abecedário marxista que foi elaborada durante o stalinismo.