

A VISÃO DA HISTÓRIA NA ANTIGÜIDADE

por JOSÉ VAN DEN BESSELAAR

Professor da Faculdade de Filosofia, Ciências
e Letras "Sedes Sapientiae", de São Paulo.
Professor da Faculdade de Filosofia, Ciências
e Letras de Sorocaba.

O título "A Visão da História na Antigüidade", além de ser bastante pretencioso para uma publicação de umas trinta páginas, poderia dar a impressão errônea de que os antigos tenham tido uma visão completamente uniforme do processo histórico. Que se pense um momento na duração multissecular da Antigüidade greco-romana, — são 1.300 anos que separam Homero de Proclo, um dos últimos representantes da sabedoria pagã, — e logo se verá que nesse período deve ter evoluído, junto com o pensamento geral, a reflexão sobre a história, variando conforme as mentalidades das diversas épocas e adaptando-se às doutrinas das várias escolas filosóficas. Não obstante justifica-se o título do nosso trabalho pelo fato de constituir, até certo ponto, uma unidade "orgânica" a mundividência antiga. No fundo de quase tôdas as especulações antigas sobre o destino do homem e da humanidade encontramos certas convicções fundamentais, ou talvez melhor: podemos verificar a ausência de certas noções que, com o triunfo do Cristianismo sobre o mundo pagão, se foram integrando na consciência da civilização ocidental. É escusável dizermos que o presente artigo não pode dar uma relação mais ou menos completa de tôdas as teorias antigas que se relacionam com o nosso assunto. Limitar-nos-emos a relevar dois aspectos que nos parecem importantes: os fatores que atuam no processo histórico, e o sentido da história. O assunto, mesmo delimitado dessa maneira, é vastíssimo e envolve numerosos problemas em que não podemos tocar aqui. Seguiremos apenas as linhas gerais, devendo preterir muitas questões secundárias que, para os nossos fins, são de somenos importância. Outro engano, a que poderia ficar exposto um leitor desprevenido, seria deduzir do título do nosso trabalho, a existência, na Antigüidade, de uma disciplina filosófica que tivesse por objeto peculiar os acontecimentos históricos: a "filosofia da história", — termo forjado por Voltaire, em 1765, — é filha do Século das Luzes e do Romantismo. Não a conceberam os antigos, nem sequer a puderam conceber, como esperamos provar nestas páginas. Ao reconstruirmos a visão da história da Antigüidade, temos de recorrer a observações dispersas, encontradas não só nas obras de filósofos e historiadores, mas também nas de poetas e dramaturgos (1).

(1) Assim faz também A. J. Toynbee no seu livrinho interessante: *Greek Historical Thought*, New York, 1952 (A Mentor Book).

I. Fatalismo e Providencialismo.

Seguindo o bom exemplo de Quintiliano, *rite coepturi ab Homero videmur* (2). Com efeito, é legítimo partirmos da epopéia, não só porque foi a educadora de dezenas de gerações antigas (3), mas principalmente porque a *Iliada* e a *Odisséia*, suma expressão poética da raça helênica, contém muitos germes da mundividência grega, que depois, nas escolas filosóficas, será desenvolvida e tornada explícita. Em Homero encontramos, não uma teoria metódicamente elaborada, — seria incompatível com a concepção artística do poema e com a mentalidade “primitiva” da época pré-filosófica, — e sim umas intuições geniais que anunciam de longe alguns temas centrais dos grandes historiadores, dramaturgos e filósofos. Lembremo-nos da palavra profunda de Aristóteles: o “*philomythos*” é, em certo sentido, “*philosophos*” (4). Qual, então, a sabedoria de Homero no que diz respeito ao nosso assunto?

O poeta já vê, de modo mais ou menos confuso, a existência de três fatores que atuam no processo histórico: a livre atividade humana, a intervenção arbitrária de deuses antropomorfos, e o Destino impessoal e implacável.

A atividade humana, tanto na *Iliada* como na *Odisséia*, tem certa autonomia: as figuras épicas não são marionetes mecânicas nas mãos dos deuses. Possuem sua própria fisionomia, seu temperamento individual, obedecem aos seus instintos, e tomam suas decisões pessoais. São verdadeiros homens e verdadeiras mulheres: engrandece-os o poeta, mas jamais os desfigura, tirando-lhes a vida ou torcendo a verdade humana por causa de uma teologia. Por isso mesmo, são figuras cativantes. Nada mais humano do que a cólera de Aquiles que se decide a abster-se dos combates depois das suas desavenças com o generalíssimo do exército aqueu; nada mais humano do que sua decisão de vingar a morte de seu amigo Pátroclo. Graças à arte psicológica do poeta, tornam-se-nos personagens palpáveis o astuto e disertor Ulisses, a feiticeira e leviana Helena, a casta e fiel Penélope, o leal e valente Heitor, a ingênua e encantadora Nausicaä. Os heróis homéricos, apesar de executarem, — consciente ou inconscientemente, — as ordens divinas, não perdem sua individualidade. Contudo, não compreendemos bem nem o termo nem o sentido da atividade humana, a não ser que conheçamos o mundo olímpico em que o poeta tem a gentileza de nos introduzir, fazendo-nos assistir a cenas de um inegável pitoresco poético (5), mas, por outro lado, de um fundo religioso muito pobre. Aí, no Olimpo, são tomadas medidas decisivas para o destino dos mortais. E estes veneram piedosamente os deuses, imploram-nos nas suas necessidades e oferecem-lhes sacrifícios sem suspeitarem que os objetos de sua veneração não merecem tais atos de confiança e piedade. Pois os deuses da

(2) Quintilianus, *Institutio Oratoria*, X 1,46.

(3) Cf. Plato, *Republica*, X 606 E. — Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950 (*Édition du Seuil*), pp. 34-36.

(4) Aristoteles, *Metaphysica*, I 2,8 — Cf. Strabo, *Geographica*, I 8.

(5) E. Drerup, *Homerische Poetik*, I pp. 414-422 (Würzburg, 1921), dando uma explicação artística dos dois “palcos” na epopéia, diz que os acontecimentos trágicos da *Iliada*, — em escala menor, os da *Odisséia*, — exigem uma compensação nas cenas burlescas do Olimpo, as quais têm por tarefa despertar o “riso libertador”, análogamente aos *clowns* nas tragédias de Shakespeare.

“religião homérica” (6), concebidos de maneira grosseiramente antropomorfa, são moralmente inferiores aos mortais, — pedra de escândalo para muitos pagãos sérios (7). Corresponde-lhes uma Providência antropomorfa: rancorosa e malévola, ou complacente e benigna, mas sempre caprichosa, mais capaz de causar um medo supersticioso do que uma veneração religiosa. Por motivos egoístas, e às vezes, mesquinhos, os deuses olímpicos seguem fanáticamente o partido de seus favoritos e combatem sem escrúpulo o de seus adversários, deixando-se dominar exclusivamente por seus instintos e paixões. O partidarismo de Hera, Afrodite, Marte e Atenas é completamente amoral, manhoso e pueril. Custa muitíssimo a Zeus criar certa ordem nas reuniões barulhentas e burlscas que, de vez em quando, se realizam nos palácios celestes. Já (ou, ainda?) percebemos certo henoteísmo no Zeus homérico: é êle *theôn hýpatos kai áristos*, o mais alto e poderoso dos deuses. Quando fala, treme o Olimpo e os outros guardam um silêncio respeitoso, como mais tarde dirá Vergílio nos versos grandiosos (*Aeneis*, X 100-103) de inspiração homérica (8):

*Tum pater omnipotens, rerum cui prima potestas,
Infit; eo dicente deum domus alta silescit
Et tremefacta solo tellus, silet arduus aether.
Tum Zephyri posuere, premit placida aequora pontus.*

Contudo, devemos reconhecer que nem o próprio pai dos deuses e dos homens é todo-poderoso: está sujeito à Fôrça inflexível do Destino (*Moirá*), e se o decreto da *Moirá* (9), às vezes, coincide com a vontade de Zeus, outras vezes é-lhe impôsto contra a vontade. Podemos verificar a divergência no canto da morte de Heitor (*Ilias*, XXII 209, sqq.): o Tonante põe na balança o destino de Heitor e o de Aquiles, e vê com tristeza que a *Moirá* inexorável quer a morte do príncipe dos troianos.

(6) Herodotus, *Historiae*, II 53, 2, diz que Homero e Hesíodo teriam sido os “inventores” da teogonia grega.

(7) Já o sabia Xenófanes (s. VI a. C.), dizendo: “Homero e Hesíodo imputaram aos deuses tudo quanto entre os homens é indecoroso e censurável: roubos, adultérios e enganos recíprocos” (*fr.* 11, Diels), e: “Se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões, e se pudessem com as mãos pintar ou produzir obras de arte, como se homens fôsem, então pintariam os cavalos, semelhantes a cavalos, e os bois, semelhantes aos bois, as figuras dos deuses, e esculpiriam os corpos dêles, cada um em conformidade com o próprio aspecto” (*fr.* 15). E Heraclito: “(costumava dizer que) bem merecia Homero que o expulsassem dos certames” (*fr.* 42). — A tradução portuguesa dêses e de outros textos dos pré-socráticos é de Eudoro de Sousa, in *Revista Brasileira de Filosofia*, IV 1-2. — Cf. a crítica de Platão (*Respublica*, III 377 A-392 B, e X 595 A-608 B) e a de Varrão e Cévola (in Augustinus, *De Civitate Dei*, VI 5 e IV 27).

(8) *Ilias*, I 528-530. Esta passagem inspirou Fídias a esculpir seu Zeus de Olímpia, cf. Strabo, *Geographica*, VIII 30.

(9) A palavra *Moirá* significa: “parte, porção (que cabe ao homem ao nascer)” e é cognata do termo *Heimarméne* (= *Fatum*), muitíssimo usado pelos estóicos. A raiz da palavra é *s-mer-* (cf. os vocábulos latinos: *mereor* e *mors*). — Hesíodo (*Theogonia*, 218 e 905) conhece três *Moiras*, filhas de Zeus e Thêmis (a deusa das leis eternas, a conselheira de Zeus): Klothó, Láchesis e Átropos. — Homero fala também em *Aisa*, outra deusa do Destino (*Ilias*, XX 127, e *Odysséia*, VII 197), ou em *Kér* (*Ilias*, XXIII 78) e *Kéres* (*Ilias*, IX 411).

Dos dois elementos sôbre-humanos, de que nos fala a epopéia, um é a Providência antropomorfa, o outro a Necessidade impessoal (*Anánke, Moira*, etc.). No decurso dos séculos seguintes, as duas noções seriam aprofundadas pelo pensamento grego, mas nenhum dos poetas, filósofos ou historiadores, conseguiria realizar uma síntese superior. O Providencialismo antigo, se é que se pode empregar êsse têrmo, parece ligado ao platonismo; o Imanentismo é a doutrina de quase tôdas as outras escolas.

Examinemos agora ràpidamente a atitude dos três grandes historiadores gregos: Heródoto, Tucídides e Políbio ⁽¹⁰⁾.

Heródoto é homem "religioso" com fortes preocupações morais, diferenciando-se, neste ponto, de Homero. O deus do pai da história é um ente problemático: *to théion* ou *to daimónion* é transcendente ou imanente? como se harmoniza com os deuses tradicionais do Olimpo? Ora o historiador fala na "sábia Providência divina" (III 108,1), ora diz que "a divindade é ciumenta e perturbadora" (I 32,1); outra vez ainda, a Pítia diz aos embaixadores de Creso: "É impossível esquivar-se ao Destino inflexível até mesmo para um Deus" (I 91,1). Seja como fôr, Heródoto considera, do mesmo modo que Tales ⁽¹¹⁾, o Universo cheio de entes divinos, — isto é, na acepção antiga da palavra: seres que merecem uma veneração religiosa da parte dos homens, — e também a marcha da história não lhe parece subtraída a essa influência sobrenatural. Os deuses dão oráculos infalíveis (p.e. I 46-55), mandam sonhos aos mortais (p.e. VII 12-17), dão agouros (p.e. VII 57), provocam tempestades (p.e. VIII 13), acodem aos gregos periclitantes (p.e. IX 32), fazem rir o filho de Labda no momento de se lhe achegarem os assassinos (V 92), etc. Em suma, não se compreende a história humana sem a intervenção misteriosa dos deuses, ou então, sem a Lei imanente do Universo ⁽¹²⁾. Por mais enigmática que seja a divindade herodotiana, percebemos-lhe bem êste traço: é ciumenta e vingativa. Não permite que um homem seja completamente feliz ou próspero em tôdas as suas emprêsas. Quando alguém ⁽¹³⁾ se atreve a ultrapassar os limites humanos, ou, por outras palavras, comete o grave "pecado" de descomedimento (*hýbris*), cai sôbre êle a terrível vingança divina, consequência inevitável da Inveja (*phthónos*), forçando-o a reconhecer que não passa de um mortal miserável. Daí residirem a suprema sabedoria e a suma piedade, características do paganismo, em não querer abandonar presumidamente o indivíduo humano o lugar que deve ocupar no *Kósmos* ⁽¹⁴⁾, no Universo. Tal ato de insolência origina um desequilíbrio entre os elementos

(10) Deixamos de lado aqui os historiadores romanos, que pouco contribuíram para o progresso da "filosofia da história". A historiografia latina diferencia-se da grega por ser mais moralista e patriótica.

(11) Tales, *fr.* 8.

(12) São típicas de Heródoto expressões como: "havia de acontecer êste ou aquêlê acontecimento, desastre, etc.", p.e. I 8,2; IV 79,1; V 33,1, etc.

(13) P.e. Creso (I 26-91), Polícrates (III 39-47), e Xerxes (VIII 13). — Quanto a êste último, cf. Aeschylus, *Persae*, 320 sqq. — Cf. ainda Vergilius, *Aeneis*, VI 870-871.

(14) A palavra grega *Kósmos* significa: "ordem" e "Universo", portanto: "Universo ordenado, organizado".

constitutivos do Todo misterioso, e cabe a *Nêmesis* ⁽¹⁵⁾ reconduzir o homem descomedido para o seu lugar. *Nêmesis*, *Dike*, *Alástor*, *Erinýes* (= lat. *Furiae*), apesar de representarem aspectos diferentes, são umas das figuras, mais simbólicas do que mitológicas, que cuidam rigorosamente da execução inelutável da Ordem estabelecida no *Kósmos*. O Destino cego e impessoal de Homero transforma-se, aos poucos, na *Dike* (= Justiça) ⁽¹⁶⁾, quer dizer: na organização justa do Universo; *Alástor* e as *Erinýes*, que punem os crimes, são tentativas de enquadrar na Ordem universal a vida moral dos indivíduos e das coletividades. Êsses temas encontramos-los, não só na obra de Heródoto, mas também nas odes de Píndaro ⁽¹⁷⁾ e nos dramas de Ésquilo ⁽¹⁸⁾ e de Sófocles ⁽¹⁹⁾. Heródoto não exclui o papel relevante da atividade humana, mas sua mundividência é essencialmente determinada por um temor religioso, ou antes, supersticioso, ao Divino que o homem tem a obrigação de reconhecer. O ensinamento moral da história é, aos olhos do nosso historiador, a *sophrosýne*, palavra riquíssima em associações e impossível de traduzir para um idioma moderno: consiste em não ter pensamentos além dos limites humanos (*thnètã phronéin*), em conhecer-se a si próprio (*gnóthi seautón!*), em guardar sempre as justas proporções (*medèn ágan!* = *ne quid nimis!*). O “comediamento” é uma qualidade inata do gênio helênico, a manifestar-se na literatura, nas artes, na filosofia: na época pré-sofística revestia-se de caráter religioso, como o vemos em Heródoto.

(15) Segundo Hesíodo (*Theogonia*, 223), *Nêmesis* é filha de *Nyx* (= Noite). — Já Heródoto conhece esta personificação da Vingança Divina, dizendo (I 34,1): “Depois da saída de Sólon, apoderou-se de Creso a terrível *Nêmesis* divina, a meu ver, porque se julgava o mais feliz de todos os homens”.

(16) Já em Hesíodo vemos uma primeira tentativa de relacionar *Dike* com a *Moirã* ou a *Anánke*: as *Moiras* são filhas de Zeus e *Thêmis* (cf. nota 9), e *Dike* é filha de Zeus, sendo a *supplex omnipotentia* junto ao trono de seu pai, quando ofendida pelos mortais (cf. *Theogonia*, 904 e *Opera et Dies*, 256 sqq.).

(17) P.e. *Olymp.*, VIII 86. — Em Píndaro, as noções *Moirã*, *Hybris* e *Phthónos* constituem, por assim dizer, o tema central dos seus cantos, cf. Sir R. W. Livingstone, *The Greek Genius and Its Meaning To Us*, London, 1933, pp. 139-146.

(18) P.e. Aeschylus, *Septem*, 235 e *Persae*, 320 sqq. — A Necessidade, à qual nem o próprio Zeus pode escapar (cf. *Prometheus*, 516 sqq.), transforma-se, nos dramas de Ésquilo, numa ordem divina e justa (*Dike*), cf. *Septem*, 670-671. *Dike* é a lei imanente do Universo, em que o homem vem a ser enquadrado orgânicamente. O pecado de um indivíduo, transmite-se de geração a geração, cf. *Agamemnon*, 750-781 (e Herodotus, *Historiae*, I 91). Mas a religiosidade do poeta, que era influenciada pelo orfismo, luta constantemente com o problema do mal e da *Moirã*. Diz Gilbert Murray (in *Aeschylus, The Creator of Tragedy*, London, 1940, p. 87): “The very emotion with which he utters this statement (*Moirã = Dike*)... shows how intensely he would like to believe that the ways of Fortune are strictly in accordance with morality”.

(19) P.e. Sophocles, *Philoctetes*, 601-602, e *Electra*, 792. — Globalmente, podemos dizer que, em Sófocles, a *Moirã* coincide com o caráter do herói trágico; seus dramas, mais “humanos” do que as tragédias “divinas” de Ésquilo, comprovam a profunda palavra de Heraclito: “Para cada homem, a própria índole é seu destino” (fr. 119). — Nenhum dos três grandes dramaturgos frisa com tanta ênfase a harmonia universal: “Os dados de Zeus caem sempre acertadamente” (fr. 809), a que deve corresponder, da nossa parte, uma resignação absoluta: “Como poderia eu, sendo mortal e filho de mulher mortal, ser superior a Zeus em sabedoria e sensatez?” (fr. 470).

A obra de Tucídides, como os dramas de Eurípides (20), transporta-nos a outro mundo: aí é o homem que determina, em boa parte, a marcha da história, impondo-lhe os seus fins e os seus intentos. O homem é essencialmente animal ambicioso e até interesseiro. Será grande estadista quem souber tirar proveito dessas tendências inextirpavelmente humanas. Um conhecimento racional (*gnóme*) ajuda-nos a compreendermos o homem nas suas aspirações e nos seus intentos. Eis a grande utilidade dos estudos históricos: por nos darem informações exatas (*to saphés*) sobre o passado, contêm ensinamentos valiosos sobre o futuro, o qual, em virtude da condição humana, será igual ou semelhante ao que se passou (21). Por isso Tucídides é o iniciador da historiografia didática: julga seu livro uma “aquisição para sempre, não uma ostentação efêmera” (I 22,4). Mas, como Maquiavel, acredita que a esfera racional das atividades humanas é muitas vezes cortada por uma força irracional: o Acaso (*týche*), a contrariar ou a aniquilar as esperanças dos mortais. “Pois acontece que acusamos a *týche* em tudo o que se realiza contrariamente aos nossos cálculos” (I 140,1). Um exemplo célebre de tal interferência imprevista é a peste que assolou Atenas nos primeiros anos da guerra do Peloponeso (II 47-53). O racionalista Tucídides, apesar de reconhecer o alcance dessa força obscura, não entra em especulações para lhe demarcar o terreno; muito menos ainda escapa-lhe uma palavra de censura, mesmo ao descrever os crimes mais hediondos da guerra. Limita-se a observar, documentar e relatar com a objetividade imperturbável de quem observa e expõe uma reação química. Neste ponto é muito instrutivo o diálogo entre os embaixadores de Atenas e os de Melos: aí ouvimos expôr cnicamente, a lei fundamental da história (22): a vida política é exclusivamente baseada no poder, e o fraco, bom ou mau grado seu, tem de submeter-se ao forte; questões de direito discutem-se apenas entre partidos igualmente poderosos; essa lei universal, evidente na história humana e quiçá válida nos céus, prescreve inexoravelmente que a ilha insignificante obedeça à prestigiosa Atenas; não a inventaram os atenienses; procedem eles apenas como também os melenses procederiam se fôssem capazes de impôr sua vontade a outros (23). A lei é inalterável, por mais cruel que seja. A massa amorfa precisa ser dominada por políticos escl-

(20) Por outro lado, as diferenças entre os dois autores são consideráveis. O dramaturgo é um revoltado, um eterno inquieto, o “filósofo do teatro”, segundo a célebre expressão de Athenaeus, (*Deipnosophistae*, XIII p. 561 A); o historiador jamais perde seu sangue-frio. Nenhum dos dois identifica a *Moirá* com a *Dike*, para ambos existem forças misteriosas e sobre-humanas. Mas Tucídides, cético esclarecido, não nos revela seu pensamento sobre o Divino, ao passo que Eurípides incrimina os deuses de crueldade, põe-lhes em dúvida a existência, impugna os mitos imorais (p.e. in *fr.* 292,7: “Se os deuses são criminosos, não são deuses”), etc., e, ao que parece, acredita numa moral humanista, nós diríamos hoje: numa moral laica. Os dois são filhos da época dos sofistas. — Contudo G. Murray (in *Euripides and His Age*, London, etc., 1947, pp. 123-125) julga poder apontar, na obra do dramaturgo, os vestígios de certo misticismo.

(21) Daí ser considerado Tucídides como a pai da história “pragmática” (na terminologia de E. Bernheim). — A expressão, originariamente empregada em sentido bem diferente, encontra-se, pela primeira vez, na obra de Políbio, p.e. I 2,8.

(22) Para Tucídides a história é essencialmente a exposição dos acontecimentos políticos e militares.

(23) Thucydides, *Historiae*, V 89-105; cf. IV 61 e I 71.

recidos: a demagogia aventureira que sucedeu à morte do grande Péricles, não possui a simpatia do autor (24).

Políbio toma uma posição mais “científica” perante os acontecimentos históricos, procurando causas determinantes e leis históricas: é o Montesquieu da Antiguidade. A formação do Império Romano é um processo natural, digamos: racional, e, dadas certas causas determinantes (25), necessário. Tal como se sucedem, na história de um povo, as várias formas de governo num ritmo determinado: monarquia, aristocracia e democracia (26), assim se sucedem, num plano superior, os vários Impérios. Roma, graças à sua excelente legislação e prudente organização política, — uma mistura dos vários regimes (27), — conquistou, dentro de duas gerações, a *oikumêne*: desde a segunda guerra púnica, a história de quase todos os povos mediterrâneos começou a convergir na do povo romano. Mas também êste Império, por mais poderoso que seja, está sujeito, como tôdas as coisas terrestres, à lei da corrupção. Políbio julga-se até capaz de predizer as catástrofes internas que ameaçam a Cidade (28). Torna-o melancólico a consideração das vicissitudes humanas: Cipião, ao ver destruída Cartago pelas armas romanas, lembra-se das palavras de Homero: “Chegará o dia em que já não existirá Tróia” (29) e, dirigindo-se a seu amigo, diz-lhe: “Ó Políbio, é bela a palavra, mas tenho não sei que pressentimento receoso de que, um dia, outro vencedor a profira contra nossa própria pátria” (XXXIX 3,6). A *Týche* polibiana, que decide da sorte humana, tanto na vida dos indivíduos como na dos povos, difere bastante da *Týche* completamente irracional e incalculável de Tucídides: é a *Heimarmêne* do Pórtico, a lei imanente do Universo, mais racional — e, portanto, mais cognoscível à inteligência humana. Apesar disso, o historiador não desconhece a *Týche* cega (= *Fortuna*) nem subestima a importância relevante dos grandes personagens na

(24) Thucydides, *Historiae*, III 83; cf. VIII 97 e II 65.

(25) Tais como a situação geográfica de Roma, sua abundante população (os fatores físicos), a excelente constituição política (cf. nota 27) e a modelar organização militar. Dêstes dois últimos fatores, de ordem moral, fala demoradamente no livro VI.

(26) Políbio pretende aplicar a célebre teoria de Platão (*Respublica*, VIII-IX), que já fôra combatida por Aristóteles (*Política*, V 10(12)), à historiografia, tornando-a mais acessível ao comum dos mortais (VI 5, 1-2). É esta a ordem proposta pelo historiador: a Monarquia natural (correspondente ao “estado natural” da humanidade primitiva), a *Basiléia* (a monarquia de uma humanidade mais adiantada e civilizada), a *Tyrannís* (depravação da anterior), a Aristocracia (o governo dos melhores), a Oligarquia (depravação da anterior), o *Demos* (a democracia) e a Oclocracia (depravação da anterior). Cf. VI 4,7-10. — Percorridas essas fases, repete-se o ciclo das “conversões” dos regimes (VI 9, 10), interpondo-se, entre dois ciclos, uma catástrofe mundial (VI 5,5).

(27) Por ser uma mistura dos três regimes “puros” (monarquia, aristocracia, e democracia), cada um dos quais, de per si, tende a degenerar no seu contrário (VI 10,2); a constituição romana não lhe parece a criação deliberada de um grande indivíduo, como p.e. a de Esparta, que deve sua existência a Licurgo, mas o resultado histórico das constantes lutas entre as diversas classes sociais e os magistrados que as representam (VI 11-18). — Esta mistura (*míxis*), diferente da *míxis* aristotélica (*Política*, IV 6,2), remonta ao peripatético Dicearco (fr. 23 in FHG, II p. 242) e parece ter entrado na doutrina mediante Posidônio; encontramos-a também em Cícero, *De Republica*, I 45,69.

(28) Polybius, *Historiae*, VI 57; cf. VI 9,11.

(29) Paráfrase de Homero, *Ilias*, VI 450-451 (palavras de Heitor).

história: admira sobremaneira os dois Cipiões⁽³⁰⁾. A religião parece-lhe mera superstição (*deisidaimonía*); contudo, é instituição excelente para dominar as massas. Se o Estado se compusesse exclusivamente de sábios, não teria cabimento (VI 56).

Eis a atitude dos três grandes historiadores gregos: Heródoto é “religioso” e “moralista”, acreditando numa Providência antropomorfa, ou então, num Destino inflexível, e tirando da existência dessa força misteriosa uma lição prática de ordem ética; Tucídides é “humanista” esclarecido, salientando a preponderância da inteligente atividade humana na história; Políbio é “determinista”, julgando poder explicar, e até predizer, as linhas gerais da evolução histórica. Não atribuamos valor demasiado a estas denominações, nem as identifiquemos irrefletidamente com os conceitos modernos que lhes parecem corresponder. Os termos empregados simplificam um tanto a riqueza da realidade complexa, e precisam ser interpretadas à luz da mentalidade antiga, da qual nosso esboço pôde dar apenas uma idéia muito elementar.

Mas os filósofos? Qual a contribuição dos filósofos para o desenvolvimento das idéias que aqui nos ocupam? Já vimos que não construíram uma “meta-histórica” propriamente dita. Contudo, encontramos nas suas obras alguns elementos que são muito importantes para melhor compreensão do nosso problema. Nossa exposição tem de ser o mais breve possível.

Sem dúvida, Platão e Aristóteles chegaram a um Deus transcendente. Mas jamais conseguiram eliminar por completo o politeísmo, questão secundária, ao que parece, para os pensadores antigos, mas que os impedia de terem uma noção aprofundada da Divina Providência. Ademais, excluam a matéria do ato criador: a Criação, como livre ato de um Deus pessoal, a abranger todo o sêr numa relação de dependência completa, é exclusividade cristã. *Tous les systèmes anciens, même les plus profonds et les plus élevés laissaient subsister un dualisme métaphysique jamais réduit, un élément de réalité demeurant étranger à la causalité première, Dieu n'étant cause que des mouvements, d'arrangements, de formes, et non pas d'être*⁽³¹⁾. E afinal, além de não atingirem a Deus como “Aquêle que é”, os sistemas antigos pouco repercutiam na vida religiosa da maior parte dos cidadãos, deixando-os entregues a um antropomorfismo grosseiro, a um fatalismo obsessivo, ou então, a uma teurgia desesperada. Havia um divórcio entre a religião particular dos sábios e a religião oficial da cidade.

Quanto a Platão, *tout est dieu ou divin chez ce trop divin Platon: les Idées ou Formes intelligibles, l'Idée du Bien, l'Idée du Beau, l'Intellect, l'Ame, le Monde, les astres, notre intellect et notre âme à nous, sans parler (des) dieux de la mythologie...*⁽³²⁾. O Divino Demiurgo ordena e organiza a matéria, tomando por modelo a Idéia inteligível, que vive em si e contém em si tôdas as idéias inteligíveis; o mundo visível é a cópia imperfeita, embora

(30) A apreciação dos grandes personagens, cf. X 21,3. — Para Cipião o Velho, veja-se X 2-5; para Cipião o Moço, XXXII 11-14.

(31) A. D. Sertillanges, *Le Christianisme et les Philosophies*, Paris, Aubier, 1939, p. 50. — Cf. Lactantius, *Inst. Divina*, II 8.

(32) A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, II p. 555.

bela e divina, do mundo inteligível; seu movimento perpétuo e circular imita, — *suo modo*, — a eterna imobilidade da Idéia Suprema⁽³³⁾. Levou-o o Amor a organizar o *kósmos*, ao qual, procura comunicar, na medida do possível⁽³⁴⁾, sua própria perfeição. É o Pastor dos homens⁽³⁵⁾, que guarda, cheio de bondade, o mundo e tudo o que há no mundo⁽³⁶⁾. O Amor rege o Universo, e a essa harmonia universal do *Kósmos* deve corresponder uma concórdia universal entre os homens, como diz Boécio, exprimindo fielmente o pensamento do mestre:

*O felix hominum genus,
Si vestros animos amor
Quo caelum regitur, regat!* (37)

Entretanto, algo escapa fatalmente ao contrôlo divino: num processo cíclico de constante repetição, o mundo, ora é conduzido por uma causa externa divina, ora é movido por uma força cega, inerente à matéria: a *Heimarméne*, princípio de cobiça (*epithymía*) e de desagregação. Deixado entregue às suas próprias forças, estaria prestes a recair no caos informe, não retomasse o leme o Demiurgo, infundindo-lhe novamente a ordem e a imortalidade⁽³⁸⁾. Apesar de tantas belas páginas que Platão consagrou ao govêrno divino, sua Providência é uma instância precária, *toto caelo* diferente da Providência cristã: comove-nos a piedade platônica, mas decepciona-nos a oposição irreduzível entre a Providência e o Fado (cf. p.e. *Respublica*, X 546-547), entre a Forma e a Matéria.

Plotino, distinguindo entre a Providência e o Fado⁽³⁹⁾ e fazendo depender tanto êste como aquela de Deus⁽⁴⁰⁾, granjeou os louvores de S. Agostinho: *De Providentia certe Plotinus Platonicus disputat eamque a summo Deo, cujus est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobatur; quae omnia quasi abjecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat*⁽⁴¹⁾. Mas também Plotino não chega à idéia cristã da Criação nem ao Providencialismo cristão: como todos

(33) Plato, *Timaeus*, 38 A. — Boécio (in *De Consolatione Philosophiae*, V. Prosa VI 2) dá a célebre definição da eternidade, tantas vezes repetida pelos escolásticos medievais: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. O mundo, porém, é *perpetuus*, cf. VI 9: *Hunc enim vitae immobilis praesentiarum statum infinitus ille temporalium rerum motus imitatur*. Êste capítulo da *Consolatio* é platônico, com exceção de VI 6, onde o autor se engana, dizendo: *visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis...*

(34) Plato, *Timaeus*, 29 E.

(35) Plato, *Politicus*, 276 D. — Cf. *Phaedo*, 62 B: "os deuses cuidam de nós".

(36) Plato, *Leges*, 901 D-903 A.

(37) Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, II. *Metrum* VIII 28-30. — Cf. Plato, *Leges*, 711 D-E.

(38) Plato, *Politicus*, 272 B-274 E.

(39) Plotinus, *Enneades*, III 3,5.

(40) Plotinus, *Enneades*, III 2,13.

(41) S. Augustinus, *De Civitate Dei*, X 14.

os antigos, é politeísta (ou panteísta dinâmico), visto que o Uno (*to Hen*), a Mente (*Nous*) e a Alma do Mundo (*Psyché*) são entes divinos; assim como Deus está além do Sêr, assim a matéria, privação absoluta e princípio do mal, está aquém do Sêr; outrossim, a Criação não é livre ato de Deus, mas um processo necessário da emanação divina, no qual o Espírito, atingindo forçosamente o limite final, se transforma em matéria, o Bem no mal, e a Luz nas trevas; e afinal, Plotino, separando a Providência do Uno, coloca-a na Mente Divina, primeira emanação do *Hen* (42). E Proclo, multiplicando os entes divinos, coloca-a numa das *henádes* entre o Uno Supremo e o *Nous* (43).

Para Aristóteles, Deus é a causa final, não a causa eficiente do mundo. É o pensamento do pensamento (*nóesis nóeseos*) (44), inteiramente separado do mundo. Se existe um movimento ascendente do mundo para Deus, não há descenso algum de Deus para o mundo, o qual, no pensamento cristão, existe apenas por participar da essência divina. A matéria impensável, princípio do contingente, do particular, do concreto, — coisas rebeldes a todo e qualquer conceito abstrato, — não deve sua existência ao Ato puro que é Deus: é eternamente independente de Deus. No sistema de Aristóteles, o *Kósmos* não é menos concebível sem Deus (*to próton kinoun akíneton* = *Primus Motor Immobilis*) do que Deus sem o *Kósmos* (*to kinetón kinoun*): entre os dois há uma relação necessária e eterna. *Le philosophe ne distingue pas entre le nécessaire absolu, qui est Dieu même, et le nécessaire dérivé, qui est l'ensemble de la création avec ses grands rouages* (45). Por ser a matéria irreconciliável com a ordem inteligível que deriva de Deus, o mundo histórico, que é o terreno do contingente, subtrai-se à Divina Providência. *Deus sublunaria non curat*, sendo-lhe indiferente a sorte humana. O nosso globo está sujeito ao Acaso, ou então, obedece a certas leis imanentes (46). Aos olhos do Estagirita, a poesia é mais filosófica e digna de consideração do que a história, porque esta nos fala do particular, relatando o que certa pessoa disse ou fez, ao passo que aquela, de caráter mais geral, nos mostra o que certa pessoa poderia dizer ou fazer em conformidade com as regras da verossimilhança ou com as leis necessárias (47).

O Providencialismo fica eliminado por completo no sistema de Epicuro, que “explica” o mundo pelo Acaso. Existem deuses, sim, mas moram lá nos intermúndios sem se preocuparem do destino humano (48). As religiões fizeram muito mal à humanidade (*Tantum religio potuit suadere malorum!*, diz Lucrécio, *De Rerum Natura*, I 101), e o mundo histórico é uma burla sinistra.

Os Estóicos, renunciando ao Deus transcendente da Academia e dos Peripatéticos, identificam-no com o mundo. Interpretam os deuses tradicionais de

(42) Plotinus, *Enneades*, III 2.1.

(43) Proclus, *Institutio Theologica*, 120 sqq.

(44) Aristoteles, *Metaphysica*, XI 9.6.

(45) A.-D. Sertillanges, *in opere citato*, p. 154.

(46) Aristoteles, *Metaphysica*, XI 10. — Cf. H. J. A. Nolte, *Het Godsbeeld bij Aristoteles*, Nijmegen-Utrecht, 1940, pp. 111-112.

(47) Aristoteles, *Poetica*, 9.4.

(48) Cf. Diogenes Laertius, *Vitae*, X 139 e X 123-124; Lucretius, *De Rerum Natura*, V 146 sqq.; Cicero, *De Natura Deorum*, I (teoria do epicurista Velleius). — Cf. A. J. Festugière, *L'Idéal Religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Lecoffre, 1932, p. 63, e do mesmo autor: *Épicure et ses Dieux*, Paris, Presses Universitaires, 1946.

maneira alegórica, demonstrando que *physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas* (49). O homem é parcela do Todo divino e por participar do *lógos spermatikós*, tem a possibilidade e até a obrigação de se integrar na Ordem universal: *naturae convenienter vivere*. A Providência do Pórtico, ora chamada *Prónoia*, ora *Heimarméne*, é, em última análise, o desenvolvimento filosófico, científico e sobretudo ético da *Anánke* ou *Moirá* dos tempos primitivos, e tem só o nome em comum com a Providência cristã. Contudo, os apologistas cristãos dos primeiros séculos apelaram amiúde para os numerosos tratados edificantes, escritos pelos Estóicos (50), como para seus aliados naturais, ao defenderem o govêrno divino. *Nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a dis immortalibus consuli et provideri solet* (51). Daí um certo otimismo, embora um tanto artificial: pois não era baseado numa esperança escatológica nem numa confiança no govêrno justo de um Deus-Pessoa, mas numa moral inteiramente autônoma e orgulhosa, numa ascese austera, tornada um fim em si, e numa heróica fôrça de vontade que se recusava obstinadamente a reconhecer a realidade do mal. *Puisque tout ce qui importe, c'est l'usage de nos représentations, et la liberté que nous avons d'user des choses conformément à notre nature, c'est dans cette faculté de libre usage, qu'il faut trouver la preuve et l'effet les plus éclatants de la providence. Autrement dit, la providence nous permet de refuser ceci même qu'elle décide de nous imposer; son bienfait le plus manifeste consiste à nous délivrer d'elle-même* (52). Distingua o Pórtico entre o "interêsse do Todo" e o "interêsse individual", aceitando com uma resignação admirável a discrepância entre os dois. Dis Epicteto: "Que és tu? Um homem. Se te consideras como membro separado, é conveniente à tua natureza viveres até idade avançada, sêres rico e sadio; se te consideras, porém, como homem e como membro de um Todo, convém que tu, por causa dêsse Todo, ora adoeças, ora fiques exposto aos perigos de uma navegação, ora suportes a pobreza, e até morras antes do teu tempo" (53). Mas os estóicos, nas suas freqüentes discussões com os que negavam a Providência, viam-se muitas vêzes forçados a fazer esta concessão: *Magna di curant, parva negligunt* (54). Estamos longe da palavra divina: "Até os próprios cabelos da vossa cabeça estão todos contados" (Mt. X 30).

(49) Cícero, *De Natura Deorum*, II 24,64. — Daí as etimologias ineptas dos estóicos em "racionalizar" os nomes dos deuses tradicionais, p.e. *Saturnus quod saturaretur annis*; Krónos = Chrónos (= Tempo); Juppiter = *Juwans Pater*; *Neptunus a nando*, etc. — Cf. Diogenes Laertius, *Vitae*, VII 147.

(50) Apologias estóicas da Providência são p.e. Cícero, *De Natura Deorum*, II (teoria do estóico Balbus); Seneca, *De Providentia*; Marcus Aurelius, *Ad Se Ipsum* (passim); Epictetus, *Dissertationes*, I 16. — Para o Velho Pórtico, veja-se p.e. Diogenes Laertius, *Vitae*, VII 149 e principalmente o célebre hino de Cleantes (FPhG I p. 151), onde encontramos o hemistíquio, citado por S. Paulo (*Atos*, XVII 28): "Pois somos verdadeiramente da sua (= Zeus) linhagem" (cf. Aratus, *Phaenomena*, 5).

(51) Cícero, *De Natura Deorum*, II 65,164.

(52) V. Goldschmidt, *Le Système Stoicien et l'Idée du Temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 105.

(53) Epictetus, *Dissertationes*, II 5,25; cf. Cícero, *De Natura Deorum*, II 29 sqq.

(54) Cícero, *De Natura Deorum*, II 66,167. Cf. o adágio jurídico dos romanos: *Minima non curat praetor*, e Seneca, *Epistula*, XCV 50: *scire illos (sc. deos) esse qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi singulorum*.

Os antigos com seu politeísmo nunca abandonado, com sua crença num Destino inexorável ou num Deus transcendente, apenas têrmo final de uma argumentação abstrata, nunca chegaram ao único Deus vivo, transcendente e imanente, ao mesmo tempo, do Cristianismo. Pois, se Deus é o Outro, o absolutamente Separado do mundo criado: *excelsus super omnes gentes Dominus, et super caelos gloria ejus* (Salmo, CXII 4), o mundo não é separado de Deus, o Onipresente, o Imanente: “em que vivemos, nos movemos, e existimos” (55) e sem o qual nenhuma das coisas criadas poderia existir. Diz Santo Tomás: *Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit... Hunc autem effectum* (sc. esse creatum) *causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur... Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime* (56). É um mistério de amor, incompreensível para a inteligência humana, que é incapaz de reduzir a uma fórmula abstrata as duas verdades divinas igualmente importantes; é um mistério a que poderíamos aplicar as palavras que S. Hilário usou, ao falar da Santíssima Trindade: *Extra significantiam sermonis est, extra sensus intentionem, extra intelligentiae conceptionem, quidquid ultra quaeritur, non enuntiatur, non attingitur, non tenetur* (57). A solução do problema é concreta e histórica: a Pessoa de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem.

A êsse conceito de Deus corresponde uma Providência tão transcendente como imanente. A Criação é a relação de dependência total de tôdas as coisas criadas, de Deus. Se é que Deus é a *causa essendi* de tôdas as criaturas, é-lhes também a *causa agendi*: elas participam, em escalas diferentes, do sêr divino como também da ação divina. A Providência não é, portanto, uma “intervenção” arbitrária nem uma “coação” determinista. Tanto a ação determinada das coisas irracionais como a livre atividade da pessoa humana são “criaturas”, quer dizer: devem sua existência exclusivamente ao ato criador de Deus; mas por isso não deixa de ser livre a atividade humana como também não deixa de ser determinada a ação determinada das coisas irracionais. O determinismo e a evolução, longe de excluir a idéia de Providência, são antes meios de que se serve o govêrno divino para alcançar os seus fins.

Tudo isso poderia parecer ainda uma conclusão metafísica. Há mais: o Deus do Cristianismo é um Deus de amor que se revelou ao homem no processo histórico: mediante os patriarcas e os profetas, e principalmente no seu próprio Filho Jesus Cristo, que é a irrupção do Absoluto no nosso mundo relativo. *Pour l'esprit enfermé dans sa "philosophie", c'est "scandale et folie" de devoir s'incliner devant cette liaison, apparemment arbitraire, de l'absolu à une contingence historique* (58); mas para quem descobriu, como Pascal, o *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, a mensagem divina, além de ser uma certeza inabalável e uma imposição gravíssima, é fonte de alegria e de paz.

(55) *Atos dos Apóstolos*, XVII 28. São Paulo refere-se aqui à sabedoria pagã.

(56) S. Thomas, *Summa Theologica*, I, q. 8.a. 1 (*in corpore*).

(57) Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, II 5.

(58) Romano Guardini, *Pascal, ou Le Drame de la Conscience Chrétienne*, Paris, Édition du Seuil, 1953, p. 38.

Ora, os antigos não conheciam nem a *pax Christi* nem o *gaudium Domini*. Daí o que se costuma chamar o “pessimismo antigo”, pessimismo bem diferente do moderno que é apostasia, revolta e desespero: o pessimismo dos clássicos é resignação, heroísmo, moderação. *Les Grecs avaient un sentiment si accablant de la méchanceté des dieux, de la fatalité qui pousse non seulement au malheur mais au crime, qu'ils ont voulu, devant cet océan d'horreur, devant ce monde divin inexplicable, sauver au moins quelque chose, la seule valeur qui restait à l'homme, sa liberté, son sens de l'honneur, sa valeur d'homme enfin* (59). O homem não é mau; maus são os deuses e o Destino, que aguardam maliciosamente a oportunidade de arruinar o homem, aproveitando-se de um erro ou mau passo humano (*hamartia*), ou então, fazendo-o perder a razão e cegando-o (*ate*); nas duas hipóteses o homem não é completamente responsável por seus atos. *Deus quem perdere vult prius dementat* (60): é uma convicção fundamental de muitos autores gregos e latinos. Já Homero diz: “Tu, minha filha, não és culpada aos meus olhos: os deuses são a causa de tudo; são eles que desencadearam a guerra, cheia de lágrimas, com os aqueus” (61). E Eurípides atribui a Orestes, que recebeu a ordem de Apolo de matar sua mãe, estas palavras: “Como posso matar aquela que me deu à luz? Ó Febo, que oráculo insensato me deste! Ordenaste-me assassinar impiamente minha mãe. Serei acusado de matricídio, ao passo que outrora era inocente, e serei punido. Não foi um demônio maligno (*alástor*) que me falou sob a forma do deus?... Bom! Vamos executar a terrível ordem que me foi imposta. Farei o terrível crime se os deuses o exigem. Mas como é dura e acerbá esta façanha!” (62). Essas palavras blásfemas para a consciência cristã não tinham nada de chocante para o auditório ateniense do s. V antes de Cristo; o dramaturgo esclarecido, que é Eurípides, entremostra-nos uma ligeira dúvida, ausente da obra de outros autores, como Píndaro e Ésquilo. Mas continua a existir o horrível enigma: como reconciliar o problema do mal com a existência dos deuses? Não o resolveu a Antiguidade pagã: só o Cristianismo traria ao mundo uma resposta satisfatória. Não podemos acompanhar êsse tema de pessimismo na literatura clássica: basta que o tenhamos assinalado.

II. O Sentido da História.

Os atos humanos têm um fim: *omne agens agit propter finem*. Na medida de nos ser conhecido o fim, ficamos capacitados para descobrir o “sentido” de certo ato ou de certa série de atos, que devem levar para êsse fim. Ao acompanharmos os diversos atos sucessivos de um indivíduo na vida cotidiana:

(59) Ch. Moeller, *Sagesse Grecque et Paradoxe Chrétien*, Tournai-Paris, Casterman, 1948, p. 95. — O autor mostra que os gregos não tinham o sentimento do terrível *mysterium iniquitatis*, ilustrando sua tese com textos tirados da epopéia, dos dramas, etc. e confrontando-os com “situações” análogas na obra de Dante, Shakespeare, Dostoievsky, Racine, e outros autores da era cristã.

(60) Palavra de um poeta grego anônimo, conservada nos escólios *In Sophoclis Antigonen*, v. 620, onde Sófocles externa semelhante pensamento.

(61) Homerus, *Ilias*, III 164-165 (palavras de Príamo a Helena); cf. XIX 86-90, etc. — Cf. Vergilius, *Aeneis*, II 601-616.

(62) Eurípides, *Electra*, 971-987 (com omissões).

correr ao ponto de ônibus, ficar esperando numa fila comprida, viajar num veículo superlotado, passar muitas horas consecutivas no mesmo local, etc., não lhes compreendemos o sentido a não ser que lhes saibamos o fim: p.e. sustentar-se a si próprio e a sua família. Desde que conheçamos o fim, tornam-se “significativos” os atos singulares; sem êsse conhecimento, todos êles nos poderiam parecer absurdos, incoerentes e caóticos. O fato de estarem subordinados os atos a um fim, não exclui a possibilidade de haver fins secundários (p.e. chegar ao escritório a tempo) nem a subordinação do fim principal a um fim universal (p.e. motivos religiosos e éticos): há uma hierarquia de fins.

O sentido da vida humana depende evidentemente do seu fim: êste fim deve ser universal para poder dar sentido, não a certos atos particulares, feitos em vista de um fim particular, mas a todos os atos da vida humana, vistos na sua totalidade. Será que a vida possui tal fim universal? Ou devemos admitir com o poeta:

*Life's but a walking shadow; a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more; it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing?* (63)

A observação dos atos particulares em si não nos revela um fim universal, a não ser a morte, o termo inevitável de tudo o que é humano. Mas será possível que o espírito seja capaz de descobrir, atrás dos fenômenos do mundo material, um fim universal, transcendente ou imanente, uma finalidade e um sentido?

Em 1713, o abbé de Saint-Pierre formulou, pela primeira vez, a lei do progresso coletivo do gênero humano, baseando-se na perfectibilidade ilimitada da razão humana (64). Desde então, o Progresso tornou-se a palavra mágica da nossa civilização ocidental: assim o processo histórico teria sentido e valor. Turgot, Condorcet e outros Enciclopedistas acreditavam, quase fanaticamente, no Progresso indefinido da humanidade; no s. XIX, o idealista Hegel, o positivista Comte, o evolucionista Spencer e o materialista Marx desenvolveram a nova doutrina, cada um conforme as exigências do seu sistema. Só os nossos tempos, desiludidos que estão por duas guerras mundiais e assustados por tantos sintomas de decomposição moral e cultural, começaram a pôr em dúvida a “lei histórica”, dogma piamente accite pelas gerações anteriores. O Mito do Progresso, tal como o conceberam os Tempos Modernos, *is as Christian by derivation as it is anti-Christian by implication and definitely foreign to the thought of ancients* (65). Disso se apercebia bem Nietzsche, ao apregoar com uma ênfase quase trágica o Eterno Retôrno, reencetando assim um tema predileto da Antigüidade.

(63) Shakespeare, *Macbeth*, Act V, Scene 5.

(64) Cf. J. B. Bury, *The Idea of Progress*, New York, 1932. — Para a figura do abbé de St.-Pierre, veja-se também E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, pp. 207-227.

(65) K. Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, 1950, p. 61.

Foi o Cristianismo que, aprofundando certos conceitos, já conhecidos dos judeus, introduziu noções completamente diferentes da visão pagã⁽⁶⁶⁾. Deus criou livremente o mundo, e este tem um Início absoluto e um Térmo absoluto. Entre os dois limites, desenrola-se, no tempo, o Drama da história humana, cujo desfêcho pertence à Eternidade. Foi-nos revelado o sentido de alguns atos do Drama histórico: a Queda do Primeiro homem, a Promessa do Redentor aos patriarcas e aos profetas, e afinal, a Encarnação, a Morte e a Ressureição de Jesus Cristo, que nasceu “na plenitude do tempo” (*to pléroma tou chrónou*)⁽⁶⁷⁾. Eis os pontos decisivos do mundo histórico em que vivemos, cheios de esperança no Fim: “a glória vindoura, que se manifestará em nós. Pelo que este mundo criado espera ansiosamente a manifestação dos filhos de Deus, . . . e será livre da sujeição à corrupção, para participar da liberdade gloriosa dos filhos de Deus. Porque sabemos que tôdas as criaturas gemem e estão com dores de parto até agora”⁽⁶⁸⁾. O Fim da história será a segunda vinda do Messias (*parousía*) e a glorificação externa de Deus mediante suas criaturas. É uma apoteose do mundo histórico que jamais surgiu à mente de um pagão, e a fé nessa Cena Final deu a nossa civilização ocidental *cette petite fille espérance, immortelle. . . Pour espérer, mon enfant, il faut être bien heureux, il faut avoir obtenu, reçu une grande grâce* (Péguy). A Esperança é o grande privilégio do mundo cristão, ainda bem reconhecível sob as aparências de ideais humanitários.

Apesar de nos ser conhecido o plano divino, nas suas linhas gerais, escapamos, quase por completo de que meios concretos Deus se quer servir para realizar os seus planos. Somos incapazes de apontar o *digitus Dei* em cada um dos fenômenos particulares da história. Nossa decifração do Drama histórico é forçosamente parcial e deficiente. O pensador cristão, ao refletir sobre o processo histórico, arrisca-se, por possuir alguns dados absolutos que lhe foram revelados, a usurpar o conhecimento pormenorizado dos segredos divinos: provam-no os exemplos de tantos “providencialistas” cristãos que, a despeito das suas boas intenções, identificaram sua sabedoria humana com o mistério insondável de Deus. Reconheçamos humildemente com o sublime provérbio português: “Deus escreve direito por linhas tortas”.

Mas voltemos ao nosso assunto. É sumamente significativo o fato de faltar, na Antigüidade, a teoria da perfectibilidade necessária e ilimitada do gênero humano, que é, no fundo, a secularização de uma idéia cristã. Os antigos conheciam o progresso das artes e das ciências, — aliás um fato bem observável e saliente. Já Xenófanes observou: “Ao princípio, nem tôdas as coisas os deuses ensinaram aos homens; mas pouco a pouco vão eles descobrindo o melhor”⁽⁶⁹⁾. Aristóteles compara os primeiros filósofos a crianças balbuciantes, a soldados pouco exercitados, a pessoas que não sabem o que dizem

(66) Deixamos de lado aqui a visão dualista dos persas, que mencionamos apenas *pro memoria*.

(67) S. Paulo, *Epístola aos Gálatas*, I 4; cf. *Epístola aos Efésios*, I 10.

(68) S. Paulo, *Epístola aos Romanos*, VIII 18-22 (com omissões).

(69) Xenófanes, *fr.* 18.

(70). E Sêneca afirma: *Veniet tempus quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur* (71), e:

*Venient annis saecula seris
Quibus Oceanus vincula rerum
Laxet et ingens pateat tellus
Tethysque novos detegat orbes
Nec sit terris ultima Thule* (72).

Êsses passos, que poderíamos multiplicar à vontade (73), provam bastante que os antigos não desconheciam o fato de progredirem, no decurso dos séculos, as artes, as ciências, a técnica. Contudo, é enganadora a observação de Sir R. W. Livingstone: *The idea of finding a rational explanation of the universe, continually extending our knowledge of it, and basing on knowledge a progressive civilization, — this idea comes from Greece* (74). O “Progressismo” da Antigüidade é muito diferente do moderno. Os antigos nunca sonharam com um futuro paradisíaco, térmo final e razão de ser de todo o processo histórico, nem deram um sentido absoluto aos acontecimentos relativos da história (75): o filósofo deve interpretar os documentos no seu contexto. A interpretação do drama “Prometeu” de Êsquilo (76) é muito duvidosa, visto que possuímos apenas a primeira parte da trilogia. O certo é que não podemos equiparar o Prometeu clássico com o Prometeu romântico de Shelley ou Goethe. Sem dúvida, o Titã do drama grego lança as suas blasfêmias soberbas ao rosto de Zeus, mas não é o eterno revoltado nem o definitivamente emancipado do jugo dos deuses. Reconcilia-se com o pai celeste, garantidor da Ordem universal, e submete-se às leis razoáveis do *Kósmos*. Jamais será deus o homem. O Prometeu de Goethe, que plasma homens e os ensina a desprezarem e a desafiarem Zeus, é um equívoco romântico, completamente alheio à mentalidade antiga, que frisava, antes de mais nada, a neces-

(70) Aristoteles, *Metaphysica*, I 4,3-4. — Cf. S. Thomas, *Summa Theologica*, I-II, q. 97, a.1, e I, q. 44.a. 2 (*in corpore*): *antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis*.

(71) Seneca, *Quaestiones Naturales*, VII 25,5.

(72) Seneca, *Medea*, 375-379. — A êste passo Fernão Colombo, filho do descobridor da América, fez a seguinte anotação no seu exemplar de Sêneca: *Haec prophetia expleta est per patrem meum Christophorum Columbum almirantem anno 1492*.

(73) P.e. Vergílio reserva um lugar especial no Inferno para os *inventas qui vitam excoluere per artes* (*Aeneis*, VI 663). No Baixo Império eram muitos populares os chamados “heurémata”, quer dizer: reconstruções pseudo-científicas para relacionar a origem de certa arte, técnica ou costume com uma pessoa histórica ou lendária. No *Corpus Hyginum*, que chegou aos nossos dias muito mutilado, ainda encontramos dois capítulos, consagrados a *heurémata*: cap. 274 (*Quis quid invenerit*) e cap. 277 (*Rerum Inventores*). A obra de Hyginus foi traduzida para o grego, no ano 207; possuímos ainda o exórdio dessa versão, que faz parte dos chamados *Pseudo-dositheana Hermeneumata*.

(74) Sir R. W. Livingstone, *Greek Ideals and Modern Life*, Oxford-London, 1944, p. 56.

(75) A esperança na vinda de uma época de ouro, tal como a encontramos na Quarta Êcloga de Vergílio, não contraria nossa tese, como havemos de ver mais adiante.

(76) Segundo alguns, o drama não seria de Êsquilo, mas de um poeta desconhecido, influenciado pela sofística.

sidade de ser o homem moderado nas suas aspirações. Sófocles canta o poder admirável do homem: "Há muitas maravilhas; nada, porém, é mais maravilhoso do que o homem" (77). O homem atravessa os mares, cultiva os campos, domina as feras, constrói cidades, e organiza-se em sociedades. Mas as conquistas não são ilimitadas: o homem tem de morrer, não podendo escapar ao Hades inevitável. Outrossim, vai tanto para o mal como para o bem: o domínio sobre a natureza não o premune contra a *hýbris*, o pior de todos os pecados. No poema de Lucrecio lemos uma descrição altamente poética da evolução progressiva da humanidade. Citamos apenas os versos finais, a recapitulação sóbria da passagem inteira:

*Navigia atque agri culturas, moenia, leges,
Arma, vias, vestes, et cetera de genere horum,
Praemia, delicias quoque vitae funditus omnis,
Carmina, picturas, et daedala signa polire,
Usus et impigrae simul experientia mentis
Paulatim docuit pedetentim progredientis...* (78).

Tenhamos o cuidado de não interpretá-la como uma antecipação do moderno Mito do Progresso. Se o poeta ensina certo evolucionismo (79), — aliás, não foi o primeiro a ensiná-lo (80), — essa doutrina não lhe domina o pensamento. Além disso, não lida com dados históricos, como o fazem os contemporâneos, mas com elementos míticos. E afinal, no sistema epicurista a existência do gênero humano é o faiscar de uma centelha momentânea, acêsa e extinta no movimento perpétuo dos átomos que caem no espaço infinito. O próprio poeta diz que o nosso mundo, do mesmo modo que um organismo cansado, está envelhecendo e já não é capaz de assimilar o alimento que o poderia sustentar:

*Sic igitur magni quoque circum moenia mundi
Expugnata dabunt labem putrisque ruinas* (81).

O mundo envelhece, ficando mais rico em conhecimentos, é verdade, mas ficando, ao mesmo tempo, exausto e perdendo o seu vigor: o fim do *Kósmos* de Lucrecio é a decomposição, e a história não possui um sentido definitivo.

Os antigos não rendiam culto aos vindouros nem tinham ilusões futuristas. Ao contrário, tinham saudades de um passado paradisíaco, dos tempos satúr-

(77) Sophocles, *Antigone*, 332-375.

(78) Lucretius, *De Rerum Natura*, V 1448-1453.

(79) Encontramos (*in opere citato*, V 783-1457) dois dogmas da doutrina darwinista: *the struggle for life*, e *the survival of the fittest*.

(80) P.c. o pré-socrático Anaximandro, *fr.* 5, dizendo: "Os seres vivos nascem do úmido com a evaporação produzida pelo calor do Sol". e: "Os primeiros animais nasceram do úmido, envolvidos em crostas aculeadas; mais tarde, quando passaram a viver no seco, romperam-se e em pouco tempo mudaram (o gênero) da vida", e: "O homem, ao princípio, nasceu de animais com outras formas, por este motivo: todos os outros viventes depressa conseguem nutrir-se por si próprios, e só o homem carece por muito tempo dos cuidados maternos. Ora, se ao princípio êle assim fôsse (como hoje é), nenhum teria sobrevivido".

(81) Lucretius, *De Rerum Natura*, II 1144-1145.

nicos. Um lugar comum da literatura clássica, principalmente da latina ⁽⁸²⁾, é a lei da constante corrupção. Cantou Horácio:

*Damnosa quid non imminuit dies?
Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiore* ⁽⁸³⁾.

A idéia remonta, em última análise ⁽⁸⁴⁾, ao poeta beócio Hesíodo de Ascra, que distinguira cinco gerações de homens ou idades do mundo, a mostrarem um processo quase ininterrupto de degeneração progressiva ⁽⁸⁵⁾. A cada uma delas dera, de acôrdo com uma antiga tradição babilônia, o nome de um metal. Na idade de ouro ou de Kronos (= Saturno), os homens, justos e piedosos, não precisavam trabalhar, visto que a terra produzia tudo espontaneamente: reinava a paz universal. Na idade de prata, os mortais revoltavam-se contra os deuses. A época de bronze era um período de guerras contínuas entre os homens. Na idade heróica, um breve intervalo de relativa recuperação moral, os Aquiles e os Adrastos marchavam contra Tróia e Tebas. A quinta é a pior de todas: o poeta lamenta estar condenado a viver neste período de ferro, em que não há respeito pelos direitos humanos nem piedade para com os deuses. A essa visão pessimista da história Hesíodo acrescenta o mito da arca de Pandora, a Eva da mitologia grega ⁽⁸⁶⁾: todas as boas dádivas de que os deuses enriqueceram a primeira mulher, se esvaeceram, ao abrir-se a caixa, exceto a Esperança, a qual, no pensamento do autor, é mais um mal do que um bem: a Ilusão.

Contudo, a lei da constante corrupção, de per si, não dava a derradeira explicação do processo histórico; fazia ela parte de uma lei mais ampla: a lei do movimento circular de geração e corrupção. Ao cabo de certo número de anos perecerá este mundo, mas nascerá outro, que será uma cópia mais ou menos exata do primeiro; terminado o segundo, iniciar-se-á o terceiro, e

(82) Plato, *Respublica*, 546-547, e 415 A. — Cf. Ovidius, *Metamorphoses*, I 89-150 (quatro períodos); Aratus, *Phaenomena*, 100-136 (três); Tibullus, *Elegiae*, I 3,35-50 (dois); *Oracula Sibyllina*, II 15 e IV 47 (admitem dez períodos, dando-lhes sentido diferente; cf. Servius, *ad IV Eclogam*, 4). — O peripatético Dicearco dá uma interpretação racionalista das épocas, distinguindo entre três estados: *status naturalis*, *vita pastoritia*, e *agricultura* (fr. 1, in FHG II, p. 233-234; cf. Varro, *Rerum Rusticarum*, II 1). — Nos passos seguintes, encontra-se apenas uma descrição da (ou alusão à) Idade de Ouro: Cratinus, *Plutus*, fr. 3; Aristoteles, *Respublica Atheniensium*, XVI 7; Catullus, *Carmen*, LXIV 384 sqq.; Lucretius, *De Rerum Natura*, V 7-18; Ovidius, *Amores*, III 8,35-44; Horatius, *Epode*, XVI 41 sqq.; Juvenalis, *Satira*, VI 1-13; Seneca, *Phaedra*, 533-546, 'e *Medea*, 329-334; Macrobius, *Saturnalia*, I 7.26; Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, II, *Metrum* V.

(83) Horatius, *Carmina*, III 6,33-36.

(84) Em última análise? Já Homero (cf. *Ilias*, V 303-304) considera os homens de agora como inferiores aos de outrora. E é sabido que os mitos babilônios, bem como os de muitos outros povos, de todos os continentes, falam de um Paraíso Terrestre no início da história humana.

(85) Hesiodus, *Opera et Dies*, 109-196.

(86) Hesiodus, *Opera et Dies*, 59-105. — Cf. *Theogonia*, 570-590, e Hyginus, *Fabulae*, CXLII.

assim por diante, *usque in infinitum*. Repete-se a história a todo o transe. Esta teoria, que nos parece tão estranha, tão esquisita, encontra-se não só na Antigüidade clássica, mas também na literatura da Índia, China e Mesopotâmia (87).

Já Hesíodo, falando da época de ferro, exclama: "Oxalá, não pertencesse eu a esta geração, mas tivesse morrido antes ou nascido depois!" (88). A exclamação implica que, acabada a idade de ferro, há de recomeçar o ciclo histórico, inaugurando-se novamente o século de ouro, que depois será seguido da época de prata, de bronze, etc. Não podemos dar aqui todos os testemunhos antigos a respeito da Lei do Eterno Retôrno: limitar-nos-emos a assinalar os mais importantes e os mais característicos.

Entre os pré-socráticos, Anaximandro é o primeiro a falar na periodicidade do mundo, dizendo: "A corrupção e, muito antes, a geração, se dá por regresso periódico de todos (os *Kósmos*) desde infinitos tempos" (89). E Anaxímenes: "Como gerado e transitório, admitem um único *Kósmos*, aqueles que afirmam que êle, ainda que eterno, não é sempre o mesmo, mas que teria sido outro em outros tempos e que a alteração se efetua com certa periodicidade" (90). A periodicidade é doutrina também de Teágenes, Xenófanes, Empédocles e Diógenes de Apolônia, e quase todos os autores posteriores atribuem-na igualmente a Heraclito (91). Não sabemos ao certo a atitude de Pitágoras (92): os ciclos históricos compadecem-se, porém, muitíssimo bem com a doutrina da metaempsychose, dogma central dos pitagóricos. Nem é de estranhar que Alcmeón de Crotona e Filolau de Crotona tenham aderido à teoria dos ciclos. Diz Eudemo: "Eu vos narrarei a mesma história com o mesmo bastão na mão, e vós estareis sentados, como estais agora, e tôdas as coisas se verificarão do mesmo modo" (93).

Platão, influenciado pelos órficos e pelos pitagóricos, refere-se, em muitos dos seus mitos, à Roda da Existência (94): como já vimos, o tempo é a imagem móvel da Eternidade imóvel, imitando, na sua marcha perpétua e circular, a Realidade divina. Também Aristóteles acredita na "eternidade" do mundo e na periodicidade dos fenômenos históricos: diz o Estagirita que a questão de saber se somos posteriores ou anteriores à guerra troiana tem pouco cabimento, visto que todos os acontecimentos históricos se efetuem num eterno ciclo (95). Segundo o mesmo autor, repetir-se-ão, num processo

(87) Cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*, Paris, 1913, Vols. I-II (passim).

(88) Hesiodus, *Opera et Dies*, 174-175. — Cf. Père Lagrange, *Le prétendu Messianisme de Virgile*, in *Revue Biblique*, 1922, pp. 563-564.

(89) Anaximandro, *fr.* 3.

(90) Anaxímenes, *fr.* 4.

(91) É questão muito discutida entre os filólogos; nega o fato J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1920 (Chapter III), mas cf. E. Zeller-W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1920, I 2, pp. 858-881.

(92) Atribui-lhe a doutrina Porphyrius, *Vita Pythagorae*, 19.

(93) Eudemos, *fr.* 51 (FPhG, III, p. 250).

(94) P.e. Plato, *Timaeus*, 37-39; *Politicus*, 269 C-274 D; *Republica*, 614 B-621 B; *Leges*, 676 A sqq.; *Phaedrus*, 348 E.

(95) Aristoteles, *Problemata*, XVII 3.

cíclico, as mesmas opiniões, não só uma vez ou duas ou poucas vêzes, mas infinitas vêzes (96).

No Pórtico, a teoria foi defendida, com exceção de pouquíssimos adeptos, desde Zenão a Crisipo até Marco Aurélio (97). Comunica-nos Nemésio: "Haverá outra vez (segundo os velhos estóicos) um Sócrates e um Platão como também cada um dos homens que com êles viveram, e os mesmos amigos e os mesmos concidadãos. Todos êles terão as mesmas experiências... e isso não acontecerá só uma vez, mas muitas vêzes, ou melhor, êsse processo de repetição não terá fim" (98).

Os epicuristas são os mais reservados a êsse respeito, atitude compreensível em filósofos que tudo fazem depender do Acaso; contudo diz Lucrécio:

*Nec, si materiem nostram collegerit aetas
Post obitum rursusque redegerit, ut sita nunc est,
Atque iterum nobis fuerint data lumina vitae,
Pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum* (99).

A teoria não foi abandonada pelos filósofos platonizantes e pitagorizantes da época romana (100), nem pelos neoplatônicos (101). Destarte podemos dizer que a periodicidade do processo histórico, por mais extravagante que possa parecer à mentalidade moderna, é uma convicção fundamental da Antiguidade clássica, não se limitando aos períodos de decadência, mas presente também no apogeu do poder criador dos gregos e dos latinos (102). Até mesmo o cepti-

(96) Aristoteles, *Meteorologica*, I 3.4.

(97) Cf. Lactantius, *Divina Institutio*, VII 23 (falando dos antigos estóicos); Cicero, *De Natura Deorum*, II 20-51-52; Seneca, *Epistulae*, XXIV 26; *Quaestiones Naturales*, III 28; Marcus Aurelius, *Ad Se Ipsum*, XI 1 (e *passim*). — Ao que parece (cf. Philo Judaeus, *De Incorruptibilitate Mundi*, 76 e Cicero, *De Rerum Natura*, II 46, 118), os estóicos Panécio e Boeto negavam a periodicidade do mundo, cf. M. van Straaten, *Panétius*, Amsterdam, 1946, pp. 65-78.

(98) Nemesius, *De Natura Hominis*, 38. — Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Arnim), fr. 98 e 109 (Zenão), e fr. 131 (Crisipo).

(99) Lucretius, *De Rerum Natura*, III 847-850. — Cf. Anaximandro, fr. 3, onde se lê o nome de Epicuro entre os filósofos que dizem que "no infinito, infinitos cosmos se geram e se corrompem em cada revolução (do Todo)" e Minucius Felix, *Octavius*, XXXIV 3.

(100) Mencionamos aqui apenas Apuleius, *De Dogmate Platonis*, I (p. 154, ed. Didotiana); Plutarchus, *De Fato*, III (p. 569 D-E); Chalcidius, *In Priorem Timaei Platonici Partem Commentarius*, CXVII (FPhG II, pp. 208-209); *Asclepius*, XXVI; cf. Servius, *ad IV Eclogam*, v. 4. — E Celso, ridicularizando a escatologia cristã, diz: "Ils ont entendu dire qu'après un cycle de plusieurs siècles, au retour de certaines conjonctions des astres, des conflagrations et des déluges se produisent. Or, comme le dernier cataclysme qui ait lieu au temps de Deucalion est un déluge, l'ordre de l'Univers devant amener une conflagration, ils se sont basés là-dessus pour dire, sans autre raison, que Dieu devait descendre ici-bas, armé de feu comme pour appliquer la question". Conhecemos êsse passo apenas pelo livro de L. Rougier, *Celse, ou Le Conflit de la Civilisation Antique et du Christianisme Primitif*, Paris, Editions du Siècle, 1925, p. 375; cf. p. 76.

(101) Plotinus, *Enneades*, V 8, 1-3; Macrobius, *Somnium Scipionis*, II 10-11; Porphyrius, apud S. Augustinum, *De Civitate Dei*, X 30 e XII 20; Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem Commentarius* (*passim*); Proclus, nos seus comentários sobre os diálogos platonicos, e no seu tratado *De Providentia*, XXVIII.

(102) Cf. Christopher Dawson, *Progress and Religion*, London, Sheed & Ward, 1938, pp. 146-154.

cismo da Nova Academia aceitava o dogma central da cosmologia antiga: diz Cícero: *fore tamen aliquando, ut omnis hic mundus ardore deflagret. Sint ista vera: (vides enim jam me fateri aliquid esse veri), comprehendi tamen ea et percipi, nego* (103).

Sem dúvida, a teoria admitia vários matizes individuais, que não podemos expor aqui por extenso: cada uma das escolas filosóficas adaptava-as às exigências do seu sistema.

Segundo os pitagóricos, Platão e Aristóteles, só o mundo sublunar estaria sujeito aos processos cíclicos de geração e decomposição, visto que os astros eram divinos, e até estas catástrofes não afetariam o nosso globo na sua totalidade (104). No *Timeu* de Platão (22 B) diz um sacerdote egípcio ao sábio grego Sólon: “Ó Sólon, vós, os gregos, sois sempre crianças; não existe um grego que seja velho”. É que o Delta ocupa um lugar privilegiado entre tôdas as terras do nosso planeta, segundo o sacerdote egípcio; ao passo que a Grécia periodicamente é destruída pelo fogo ou pela água, o Egito, graças ao Nilo, fica salvo dessas catástrofes mundiais, de modo que os habitantes dêste país podem acumular muito mais experiência do que qualquer outro povo. Segundo alguns pré-socráticos e os estóicos em geral, o *Kósmos* inteiro se decomporia e renasceria, como outra Fênix que periodicamente renasce das próprias cinzas. Afirma Sêneca: *Et cum tempus advenerit quo se mundus renovaturus exstinguat, viribus ista se suis caedent, et sidera sideribus incurrent, et omni flagrante materia, uno igne quidquid nunc ex disposito lucet ardebit. Nos quoque felices animae et aeterna sortitae, cum deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis, et ipsae parva ruinae ingentis accessio, in antiqua elementa vertemur* (105).

Os pitagóricos, Platão e o Velho Pórtico acreditavam na identidade numérica dos fenômenos históricos dos vários ciclos (*tautòn kat'arithmón*): já vimos as opiniões de Eudemo e de Crisipo e Zenão. Quer dizer, julgavam que as mesmas almas tomariam novamente posse dos mesmos corpos. Empédocles (106), porém, e Aristóteles e os neoplatônicos mitigavam a tese, admitindo só a identidade específica (*kat'eidos*) e concedendo certa margem ao contingente.

Também havia discussão a respeito do número dos anos que devia decorrer entre duas catástrofes mundiais: é a célebre questão do *Magnus Annus* (grego: *téleos eniautós*), do qual os diversos filósofos tinham opiniões muito divergentes entre si, quanto à duração e quanto à estrutura. Diz Censorino: *Est praeterea annus quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat, quem solis et lunae vagarumque quinque stellarum orbis conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur; cujus anni hiemps summa est cataclysmos, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ecpyrosis,*

(103) Cicero, *Academica Priora*, II 37, 119.

(104) P.e. Plato, *Leges*, 821 B-C; Aristoteles, *De Caelo*, II 12.9. — Para o pitagórico Filolau, veja p.e. *fr.* A 16 (Diels).

(105) Seneca, *Consolatio ad Marciam*, XXVI 6.

(106) Para Empédocles veja-se p.e. Simplicius, *Commentarius in IV Libros Aristotelis de Caelo*, rec. Sim. Karsten, mandato Regiae Academiae Disciplinarum Nederlandicae, Trajecti ad Rhenum, 1865, pp. 131-132.

quod est mundi incendium. Nam his alternis temporibus mundus tum exigenscercere tum exaquescere videtur. Hunc Aristarchus putavit annorum vertentium ICCCCCLXXXIII, Aretes Dyrrachinus VDLII, Heraclitus et Linus XDCCC, Dion XDCCCLXXXIII, Orpheus CXX, Cassandrus tricies sexies centum milium: alii vero infinitum esse nec umquam in se reverti existimarunt ⁽¹⁰⁷⁾. Todos os períodos das revoluções dos astros celestes são considerados como fatores da mesma duração cósmica; os cálculos baseiam-se, portanto, em observações astronômicas. No diálogo platônico *Respublica* (546 B) encontramos um cálculo muito enigmático do *Magnus Annus*: já Cícero gracejando, escreve a seu amigo Atico: *est enim numero Platonis obscurius* ⁽¹⁰⁸⁾; o problema continua a fascinar os filólogos modernos, que lhe deram soluções diferentes ⁽¹⁰⁹⁾. Mas em outros passos, Platão, sem se servir de dados astronômicos, avalia a duração do *Magnus Annus* em 10.000 anos solares, decorridos os quais tôdas as almas devem encarcerar-se novamente num corpo ⁽¹¹⁰⁾. Cícero fala numa duração de mais ou menos 12.000 anos ⁽¹¹¹⁾.

É em relação com o *Magnus Annus* que devemos interpretar a Quarta Êcloga de Vergílio e tantas outras alusões à época satúrnica que são freqüentes na literatura latina do s. I a.C. e do s. I d.C. ⁽¹¹²⁾: relacionam-se com a nova corrente de misticismo e de romantismo que se ia apoderando da mentalidade romana nos últimos anos da República e perdurou até os dias de Nero ⁽¹¹³⁾. Favoreciam-na várias seitas filosóficas: o Estoicismo, o Neopitagorismo, e até a Nova Academia. Renascia a astrologia (*mâthesis*), que havia de desempenhar um papel de suma importância na história cultural do Império Romano. Fora do Pórtico havia uma forte tendência para atenuar o caráter catastrófico da regeneração periódica do *Kósmos* ⁽¹¹⁴⁾, e os romanos, — talvez

(107) Censorinus, *De Die Natali*, XVIII 11. — Cf. Seneca, *Quaestiones Naturales*, III 29,1; Cícero, *De Respublica* VI 22,24; Macrobius, *Somnium Scipionis*, II 10-11; Plutarchus, *De Placitis Philosophorum*, II 32; Servius, *ad IV Eclogam*, v. 4.

(108) Cícero, *ad Atticum*, VII 13,5.

(109) Dupuis calcula o número do "ano platônico" em 760.000 anos solares, Diês em 12.960.000 anos. Zeller (II 1, pp. 857-860) em 10.000 anos, de acôrdo com os dados que se encontram na nota seguinte.

(110) Plato, *Phaedrus*, 248 C-E, e 249 B; *Respublica*, 615 A-C, e 621 D; cf. *Timaeus*, 23 D-E.

(111) Cícero, *Hortensius* (apud Tacitum, *Dialogus de Oratoribus*, XVI): *is est magnus et verus annus, quo eadem positio caeli siderumque, que cum maxime est, rursus existet, isque annus horum quos nos vocamus annorum XIIIDCCCLIII complectitur...*; cf. *De Respublica*, VI 22, 24, onde, ao que parece, o autor admite também um ciclo de mais ou menos 12.000 anos.

(112) Cf. nota 82 (terceira parte dos passos citados).

(113) Cf. Seneca, *Epistulae*, XC 36: *Fortunata tempora, cum in medio jacerent beneficia naturae promiscue utenda, antequam avaritia atque luxuria dissociavere mortales et ad rapinam ex consortio discurrere...* 44: *Sed quamvis egregia illis vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes...* *Non tamen negaverim fuisse alti spiritus homines et, ut ita dicam, a dis recentes. Neque enim dubium est quin mundus nondum effetus ediderit. Quemadmodum omnibus indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummata. Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri.* — É o fim do Romantismo em Roma, como diz H. Wagenvoort, *Varia Vita*, Groningen-Den Haag, 1927, p. 47.

(114) Cf. J. Carcopino, *Virgile et le Mystère de la IVe Eclogue*, Paris, L'Artisan du Livre, 1943, p. 31.

influenciados também por especulações etruscas ⁽¹¹⁵⁾, — esgotados pelos horrores das guerras civis e ansiosamente esperando o braço forte de quem restaurasse a paz e a ordem, começavam a desejar o ressurgimento da Idade de Ouro. “Este tema, tratado a princípio de maneira muito geral, acabou por contribuir com um poderoso elemento para a elaboração do que podemos chamar a “Lenda de Roma”; de fato, a cidade que pacificara o mundo fizera algo realmente digno da gratidão dos homens e podia ser considerada, não apenas uma simples cidade, mas muito mais: como uma entidade benéfica, sob cujo signo ressurgiria a Idade de Ouro” ⁽¹¹⁶⁾. Pouco nos interessa aqui a questão se Vergílio admitia quatro (ou cinco) períodos como elementos constitutivos do *Magnus Annus*, segundo Hesíodo, ou então, dez, segundo os cantos sibilinos. Em todo o caso, a vindoura época, tão ardentemente desejada, seria a repetição, mais ou menos exata, de outra idade satúrnica, já passada, e seria seguida, conseqüentemente, das outras épocas do ciclo cósmico. Não nos iludamos pela palavra “eterno” que encontramos tantas vezes nos textos latinos aplicada à Cidade de Roma ⁽¹¹⁷⁾: a eternidade é o movimento ininterrupto do mundo que nos apresenta, periodicamente, o mesmo estado, atravessando fatalmente as fases de nascimento, crescimento, corrupção e decomposição. A própria Cidade Eterna não escapará a êsse destino implacável. Vergílio acredita nos ciclos cósmicos de Platão e dos pitagóricos, avaliando-lhes a duração, ao que parece, em 10.000 anos, conforme a doutrina do mestre da Academia; diz êle:

*Exinde per amplum
Mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus,
Donec longa dies perfecto temporis orbe
Concretam exemit labem purumque relinquit
Aetherium sensum atque aurai simplicis ignem* ⁽¹¹⁸⁾.

(115) Pensamos aqui nos *saecula* dos etruscos, cf. Censorinus, *De Die Natali*, XVII 5-6, e Plutarchus, *Vita Sullae*, VII 7-8.

(116) Pedro Moacyr Campos, *A Idealização de Roma e a sua Aceitação pelos Cristãos* (III), in *Revista de História*, II (8), 1951, p. 271.

(117) A expressão *Roma aeterna* ocorre, pela primeira vez, em Tibullus, *Elegiae*, II 5,23-24, onde lemos:

*Romulus aeternae nondum firmaverat urbis
Moenia, consorti non habitanda Remo* (cf. 57-60).
E Vergílio, *Aeneis*, I 278-279:
*His ego nec metas rerum nec tempora pono:
Imperium sine fine dedi...*

Cf. S. Augustinus, *Sermo*, CV 7: *Transient quae fecit ipse Deus; quanto citius quod condidit Romulus? Forte si vellemus hinc exagitare Virgilium, et insultare, quare hoc dixerit; in parte tolleret nos, et diceret nobis: “Et ego scio; sed quid jacerem qui Romanis verba vendebam, nisi hac adulatione aliquid promitterem quod falsum erat? Et tamen et in hoc cautus fui, quando dixi: Imperium sine fine dedi, Jovem ipsorum induxi, qui hoc diceret. Non ex persona mea dixi rem falsam, sed Jovi imposui falsitatis personam: sicut Deus falsus erat, ita mendax vates erat. Nam vultis nosse quia ista noveram? Alio loco (Georg., II 498), quando non Jovem lapidem induxi loquentem, sed ex persona mea locutus sum, dixi: Non res Romanae periturae regna”.*

(118) Vergílius, *Aeneis*, VI 745-747. — Cf. os passos platônicos, citados em nota 110.

Sem dúvida, os benefícios do Império Romano, a abrangerem a *oikouménē* inteira, deviam afigurar-se, aos olhos de muitos contemporâneos, como “providenciais”, devidos não apenas à virtude e à energia humanas, mas também a uma disposição superior: nem é de estranhar que a Cidade tenha sido divinizada, e que se tenha rendido culto religioso à deusa Roma. Segundo alguns ⁽¹¹⁹⁾, esta apoteose teria sido um dos elementos contribuintes para os antigos irem procurar o “sentido da história”. Não sabemos ao certo a opinião de Políbio ⁽¹²⁰⁾, mas tudo nos faz crer que o historiador considerava o Império Romano como um grande benefício para a humanidade. Ninguém, entretanto, exprimiu a missão histórica de Roma de maneira mais grandiosa do que o poeta Vergílio nos versos clássicos:

*Excudent alii spirantia mollius aera,
Credo equidem, vivos ducent de marmore vultus,
Orabunt causas melius caelique meatus
Describent radio et surgentia sidera dicent.
Tu regere imperio populos, Romane, memento!
(Hae tibi erunt artes), pacisque imponere mores,
Parcere subjectis et debellare superbos ⁽¹²¹⁾.*

A missão histórica de Roma tornou-se um tema predileto de retores ⁽¹²²⁾ e de poetas, principalmente da época decadente. Mencionamos apenas os elogios de Claudiano ⁽¹²³⁾, Rutilio ⁽¹²⁴⁾ e Sidônio Apolinário ⁽¹²⁵⁾. Entretanto, a idealização de Roma não resultou numa “filosofia da história”, comparável à dos Tempos Modernos. Políbio, Cícero e Vergílio que idealizaram Roma, acreditavam, ao mesmo tempo, na periodicidade dos fenômenos históricos; além disso, sabiam que os benefícios da *Pax Romana* não se estendiam a todos

(119) P.e. Th. Ruysen, *Origine de la Philosophie de l'Histoire*, in *L'Homme et l'Histoire*, Actes du VIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Paris, Presses Universitaires, 1952, p. 228.

(120) Polybius, *Historiae*, III 4,7 anuncia o tema, mas não o encontramos desenvolvido nos livros que chegaram até nós.

(121) Vergilius, *Aeneis*, VI 847-853.

(122) P.e. do sofista Élio Aristides (s. II d.C.), que consagrou um discurso aos benefícios que Roma trazia ao mundo; conhecemo-lo apenas mediante a obra de M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of The Roman Empire*, Oxford, 1926, pp. 127-129.

(123) Claudianus, *De Consulatu Stilichonis*, III 136-161, onde lemos (150-153):

*Haec est, in gremium victos quae sola recepit
Humanumque genus communi nomine fovit
Matris, non dominae ritu, civesque vocavit,
Quos domuit, nexuque pio longinque revincit.*

(124) Rutilius Namatianus, *De Reditu*, I 63-136, onde lemos (65-66):

*Urbem fecisti, quod primus orbis erat, e 133-134:
Porrigere victuras Romana in saecula leges,
Solaque fatales non vereare colos,*

(125) Sidonius Apollinaris, *Carmina*, VII 6-7:

*Adversis sic Roma micat, cui fixus ab ortu
Ordo fuit crevisse malis...* (cf. Rutilius, *De Reditu*, I 139-140).

os povos nem a todos os homens que habitavam o território romano. Cícero, ao descrever a visão celeste de Cipião, diz com certo sentimento de tristeza: *Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum ejus attingimus, paeniteret* (126), e mais adiante: “*Sentio . . . te sedem etiam nunc hominum ac domum contemplari. Quae si tibi parva, ut est, videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito. Tu enim quam celebritatem sermonis hominum aut quam expetendam gloriam consequi potes? Vides habitari in terra raris et angustis in locis et in ipsis quasi maculis, ubi habitatur, vastas solitudines interjectas, eosque, qui incolunt terram, non modo interruptos ita esse, ut nihil inter ipsos ab aliis ad alios manare possit, sed partim obliquos, partim transversos, partim etiam adversos stare vobis; a quibus expectare gloriam certe nullam potes*” (127). E Sidônio Apolinário, outro admirador sincero do Império, vê-se obrigado a excluir da liberdade, que Roma proporeciona ao mundo, os bárbaros e os escravos: *patriam libertatis, in qua unica totius orbis civitate soli barbari et servi peregrinantur* (128). A idéia de se achar a humanidade inteira a caminho para um fim universal e grandioso, termo final da história, é alheia ao pensamento antigo; as visões apocalípticas de Marx, Hegel e Comte têm as suas raízes históricas numa esperança sobrenatural e são transposições de conceitos judio-cristãos.

Roma, a cidade civilizadora, era mais idealizada, à medida que sua sobrevivência era mais ameaçada, do mesmo modo que, hoje em dia, alguns escritores europeus assumem a defesa do Velho Mundo contra a Rússia e a América. Fôra tão esplêndido o papel histórico de Roma, tão deslumbrante, tão benéfico para os habitantes da *oikumêne!* E os autores do Baixo Império, tais como Rutilio, Claudiano e Sidônio, ao verem perder-se o mundo civilizado, começavam a avaliar a missão histórica da Cidade Eterna, não em virtude de uma ideologia meta-histórica, mas com o fim de protestarem contra as ondas de barbarismo que iam invadindo o território sacrossanto da organização mais perfeita que o mundo antigo conheceu. No crepúsculo do barbarismo, não entreviam a Aurora de um novo mundo, mas tinham apenas saudades de um passado, que estava irrevogavelmente perdido. Atitude compreensível numa sociedade agonizante, mas também uma fuga romântica das realidades desanimadoras da época.

Os cristãos interpretavam a missão histórica de Roma à luz de outro princípio: a *Pax Romana* teria preparado o caminho para a chegada do Reino Universal de Deus. Dos numerosos testemunhos, que poderíamos alegar (Orósio, Ambrósio, etc.), citamos apenas uma passagem de Prudêncio:

(126) Cícero, *De Republica*, VI 16.16.

(127) Cícero, *De Republica*, VI 19.20. — A descrição do mundo, neste passo como na seqüência, traí os vestígios de Plato, *Phaedo*, 108 E-111 C. — A lição moral é encontrada também em Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, II, *Prosa VII*.

(128) Sidonius Apollinaris, *Epistulae*, I 6.2. — Sidônio é cristão (até bispo de Clermont), mas a inspiração de muitas das suas obras é pagã. Representa, por assim dizer, “o aspecto mundano” da vida eclesiástica na Gália no s. V.

(129) Prudentius, *Contra Symmachum*, II 619-622. — Cf. *Peristephanon*, II 413 sqq. — Assim os Padres gregos viam na sabedoria grega uma *païdagogia pros ton Christón*, “uma educação para Cristo”.

*Hoc actum est tantis successibus atque triumphis
Romani Imperii: Christo jam tunc venienti,
Crede, parata via est, quam dudum publica nostrae
Pacis amicitia struxit moderamine Romae* ⁽¹²⁹⁾.

E a afirmação mais categórica a respeito do papel providencial do Império Romano é a de Dante, que chega a dizer: *Si ergo sub ordinario iudice Christus passus non fuisset, illa poena punitio non fuisset. Et iudex ordinarius (Tiberius Imperator) esse non poterat, nisi supra totum humanum genus jurisdictionem habens, cum totum humanum genus in carne illa Christi "portantis dolores nostros", ut ait Propheta (Isaias, LIII, 4), puniretur. Et supra totum humanum genus Tiberius Caesar, cujus vicarius erat Pilatus, jurisdictionem non habuisset, nisi Romanum Imperium de jure fuisset* ⁽¹³⁰⁾. A interpretação do florentino apaixonado já anuncia a secularização de uma idéia predileta da apologetica cristã dos primeiros séculos.

Mas esses textos nos afastaram do nosso assunto: os ciclos históricos tais como eram concebidos na Antigüidade. Todos os filósofos, com pouquíssimas exceções, concordam neste ponto: o Mundo é eterno, mas visto que não é inalterável, torna a ocupar, periódicamente, a mesma posição. Por reproduzir em ciclos perpétuos as coisas da mesma espécie, é, por assim dizer, a imagem imperfeita da Perfeição Divina, que é eternamente imóvel. Já encontramos essa idéia no *Timeu* de Platão. Quanto a Aristóteles, já vimos que para ele o mundo não menos necessário do que Deus. O Estagirista diz a respeito dêste mundo absolutamente necessário, porém constantemente alterado: "Se algo é necessário, é eterno; e se eterno, é necessário. Logo, se necessária fôr a geração de tal coisa, eterna será ela também; e, se eterna, necessária. Pois bem, se a geração de uma coisa é absolutamente necessária, o processo genético tem de voltar-se sobre si próprio num movimento cíclico. Porque a geração tem de ser limitada ou não, e, se não fôr limitada, terá de ser retilínea ou cíclica. Mas, sendo eterna, não pode ser retilínea, pois, neste caso, não poderia haver um princípio nem para baixo (como concebemos os acontecimentos futuros), nem para cima (como concebemos os acontecimentos passados). Contudo, a geração, se não é limitada, tem de ter um princípio e tem de ser eterna. Por conseguinte, é necessariamente cíclica" ⁽¹³¹⁾. Destarte a própria sucessão no tempo torna-se um conceito relativo, e até enganador, visto que o movimento de progresso é simultaneamente um movimento de retrocesso: "Eis porque se concebe o tempo como o movimento da esfera, a saber porque os outros movimentos e o próprio tempo são medidos por êsse movimento. . . O próprio tempo é concebido como um ciclo" ⁽¹³²⁾.

Não precisamos insistir na opposição irreconciliável que existe entre o conceito circular do tempo e o conceito cristão do mesmo, que é retilíneo, — opposição essa que, em última análise, se explica pelo fato de faltar aos pen-

(130) Dante, *De Monarchia*, II 12,5.

(131) Aristóteles, *De Generatione et Corruptione*, II 11,6.

(132) Aristóteles, *Physica*, IV 14,5. — Cf. *Problemata*, XVII 3.

sadores da Antigüidade o conceito acertado da Criação. Clemente de Alexandria, Minúcio Félix, Arnóbio, Orígenes, Nemésio e tantos outros Padres da Igreja oriental e ocidental combateram a lei cósmica, achando-a incompatível com a substância da doutrina cristã. Se admitirmos os ciclos históricos, não deveremos admitir também que haverá futuramente outro Adão, a pecar por comer do fruto proibido, e outro Redentor, a expiar os pecados do gênero humano? *Absit!* Diz Minúcio; referindo-se à metempsicose, crença inseparável dos ciclos históricos, pelo menos na Antigüidade clássica: *non philosophi sane studio, sed mimi convicio digna ista sententia est* (133). E Santo Agostinho dá a refutação clássica do *error inveteratus gentilium*, dizendo: *semel mortuus est Christus pro nostris peccatis* (134). Já São Paulo dissera: “Jesus não entrou para se oferecer muitas vezes a si mesmo... mas apareceu uma só vez no fim dos séculos, para destruir o pecado com o sacrifício de si mesmo. E, assim como está decretado que os homens morram uma só vez, e que depois disso se siga o juízo, assim também Cristo se ofereceu uma só vez em sacrifício para apagar os pecados de muitos; e a segunda vez aparecerá, não por causa do pecado, mas para salvação daqueles que o esperam” (135).

Eis uma mensagem original, uma verdadeira Boa Nova para um mundo que andava oprimido por uma visão fatalista e “cósmica” do processo histórico. Pois o fatalismo e a crença na Roda da Existência contribuíam igualmente para o “pessimismo” antigo, que podemos observar desde a epopéia homérica até o fim do paganismo. A religiosidade greco-romana conhecia vários salvadores (*sotéres*): Apolo, Dioniso, Orfeu, Osíris, Mitras, e tantos outros, mas todos êles são deuses vinculados, presos que estão ao próprio processo cíclico da natureza. Daí lhes ser comum a todos êles uma nota de profunda melancolia. Nada sabia o homem antigo de uma salvação fora dos ciclos cósmicos, de uma sobrevivência eterna fora do tempo. Assim compreendemos a amarga sentença de Teógnis: “O melhor para o homem é não ter nascido enem enxergar os raios do sol; depois disso, atravessar quanto antes, o limiar do Hades e jazer no túmulo” (136); assim podemos situar o tom pessimista de muitos poemetas da Antologia Palatina (137) e de numerosas inscrições tumulares (138). O maior grau de piedade, acessível a um pagão, era dissolver-se resignadamente no *Pan*, no Todo incompreensível, constituído pela Natureza, da qual o Bem e o Mal fazem parte integrante, do mesmo modo que o dia é inconcebível sem a noite, e a vida sem a morte. Vivendo sem esperança num fim transcendente e “escatológico”, mas não como desespera-

(133) Minucius Felix, *Octavius*, XXXIV 7.

(134) S. Augustinus, *De Civitate Dei*, XII 14. — Cf. Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y Cultura Clasica* (trad. espanhola de José Carner), Mexico-Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1949, pp. 469-470, e p. 243.

(135) S. Paulo, *Epístula aos Hebreus*, IX 25-28 (com omissões).

(136) Theognis, *Elegiae*, 425-428; cf. Sophocles, *Oedipus Coloneus*, 1225-1227. — É bem conhecido o passo homérico em que Glauco compara a vida dos homens com fôlhas que caem (*Ilias*, VI 145-149), passo que foi imitado por Mimnermo.

(137) P.e. *Anthologia Palatina*, XII 30; 32; 35, etc.

(138) Cf. A.-J. Festugière, *L'Idéal Religieux des Grecs*, etc., pp. 143-160.

dos; lutando heróicamente contra o Destino, mas não como revoltados (139), quiseram salvar, pelo menos, a dignidade humana, isentando o homem do mal ubíquo no Universo. Confiantes no valor humano, na *areté anthropíne*, julgavam-se capazes de enfrentar corajosamente os contratempos da vida humana, e até a morte. Eis porque um *bíos biotós* (uma vida que vale a pena ser vivida) se baseava num ideal humanista: a *areté anthropíne*, que, longe de ser uma invenção de filósofos, é um conceito popular, criado pelos instintos espontâneos do povo. A *areté* é um conceito dinâmico, evoluindo com as diversas épocas e adaptando-se aos vários sistemas. Mas o homem antigo considerava-a inseparável da *sophrosýne*: o mortal, ser relativo e cercado por forças misteriosas, não pode aspirar ao Absoluto. Inegavelmente, o ideal antigo tem algo de grandeza impressionante, mas a atitude, um tanto esforçada, devia resultar amiúde num *taedium vitae*, confessado francamente por um Sêneca: *Omnia sic transeunt ut revertantur. Nihil novi facio, nihil novi video: fit aliquando et hujus rei nausia. Multi sunt qui non acerbum judicent vivere, sed supervacuum* (140).

É escusável acrescentarmos que tal mentalidade não podia redundar na procura do sentido da história, e muito menos ainda na formação de um Mito do Progresso. Para os antigos os acontecimentos históricos não podiam ter importância intrínseca, irrevogável, única, porque sempre se repetiam. Foi o Judaísmo, e depois, o Cristianismo que deram valor aos acontecimentos avulsos, que são únicos, irrepetíveis e significativos. Há mais: o Cristianismo, que defendia o valor dos acontecimentos singulares contra o pensamento pagão, introduziu, nas suas discussões com os judeus, outra noção não menos importante: há um progresso na história sagrada da Revelação. Deus fez uma aliança “cósmica” com Noé, prometendo-lhe com o arco-íris que já não haveria outro dilúvio; fez outra aliança com Abraão, prometendo-lhe uma “descendência tão numerosa como a areia que há sobre a praia do mar e em que serão benditas tôdas as nações da terra” (141). Pouco a pouco foi-se precisando a promessa divina para culminar nas profecias que falam explicitamente na vinda de um Messias-Pessoa (142). E afinal, quando veio o *kairós*, o momento considerado oportuno por Deus, inaugurou-se definitivamente o Reino de Deus no mundo, que, enquanto durar o mundo histórico, não terá sucessor. Mas o Reino messiânico, — ao contrário do que pensavam os judeus, — tem de sofrer muitas perseguições durante sua existência *inter mundanas varietaes*. Ainda não se iniciou o sábado eterno, de que Santo Agostinho fala na última página de seu *De Civitate Dei: Ibi vacabimus et videbimus, videbimus*

(139) O desespero (a perda dolorosa de valores absolutos) e a revolta (do homem relativo contra a “tirania” absoluta de Deus), tais como se nos apresentam na literatura moderna, pressupõem, ao que nos parece, um “substrato” cristão, e são, globalmente falando, atitudes desconhecidas dos antigos.

(140) Seneca, *Epistulae*, XXIV 26. — Cf. XXVI 10.

(141) *Gênesis*, XXII 17-18.

(142) Cf. Oscar Cullmann, *Christ et Le Temps*, Neuchatel-Paris, 1947, p. 82: *Ainsi, l'histoire du salut, dans son ensemble, comprend deux mouvements: le passage de la pluralité à l'Unique: c'est l'ancienne Alliance; et le passage de l'Unique à la pluralité: c'est la nouvelle Alliance. Au milieu, se placent l'acte expiatoire de la mort du Christ et sa résurrection. Cette constatation corrobore l'assertion que c'est bien ici le point central.*

et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster finis est nisi pervenire ad regnum, cujus nullus est finis? E São João afirma: “Caríssimos, agora somos filhos de Deus; mas não se manifestou ainda o que seremos um dia. Sabemos que, quando êle se manifestar, seremos semelhantes a êle na glória, porque o veremos como êle é” (143). Deus se manifestou aos seus eleitos de maneira escondida, não na plenitude da sua glória.

Reste avec cela que, si l'alliance noachique s'efface devant l'alliance abrahamique, elle n'est pas pour autant anéantie. En réalité elle s'accomplit en elle, comme l'Ancien Testament à son tour dans le Nouveau, c'est-à-dire que tout ce qui en constituait la valeur est repris et assumé sur un plan supérieur... Ainsi la suite des religions, dans le cadre de l'histoire du salut, apparaît-il non comme une pure succession, ni comme une évolution, mais comme une suite de promotions sous l'action créatrice de l'Esprit (144).

A esperança num fim glorioso da história, o conceito de um tempo retilíneo e de uma marcha histórica progressiva, — eis alguns elementos que os sistemas modernos do Progresso devem ao Cristianismo, todavia, não sem torcê-los ou deformá-los. São produtos derivados de uma civilização que por muitos séculos viveu da substância do Evangelho; são noções alheias e até absurdas para o paganismo clássico, uma verdadeira pedra de escândalo para a sabedoria dos gregos e romanos. Regressar aos conceitos pagãos, na era cristã, é empresa difícil e esforçada: é uma luta desesperada da arrogância humana contra a mensagem divina que se foi incorporando na parte mais íntima da nossa civilização. Prova-o o destino trágico de Nietzsche, cujo *amor fati* é uma inversão dos valores mais preciosos que nos foram legados pelo Cristianismo. E Spengler, essa mistura de intuições grandiosas e de filosofice quimérica, — *aurum in stercore quaero*, dizia Vergílio, ao falar de Enio (145), — é tributário, não do paganismo que êle próprio considera como “anistórico”, mas do Cristianismo, que lhe abriu horizontes nunca avistados pela sabedoria grega. Melhor do que êsses, sentia o poeta Shelley o pêso oprimente e o absurdo vexatório da Roda da Existência que nunca pára:

*Oh, cease! must hate and death return?
Cease! must men kill and dy?
Cease! drain not to its dregs the urn
Of bitter prophecy.
The world is weary of the past,
Oh, might it die or rest at last!* (146)

Concluamos êste trabalho com a interpretação simbólica, não filológica, de uma fábula que lemos na obra tão interessante de Plutarco: *De Defectu Oraculorum* (Cap. XVII). Diz o autor que, sob o reinado do Imperador Tibé-

(143) S. João, *I Epístola*, III 2.

(144) Jean Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1953, pp. 25-26.

(145) Cassiodorus, *Institutio*, I 1.8.

(146) Percy Bysshe Shelley, *Hellas*, 1096-1101.

rio, Tamus, capitão de um navio egípcio, navegava ao longo da costa da Grécia. De repente ouviu, em presença de muitos navegantes, o grito misterioso: “Ó Tamus, ó Tamus, o Grande Pan morreu!” e recebeu a ordem de comunicar a infausta notícia a certo promontório. Obedecendo à voz sobrenatural, não sem alguma hesitação, Tamus levou a informação ao promontório indicado, e aí pôde ouvir, como todos os seus companheiros, as lamentações dolorosas de muitas pessoas, que choravam, no continente, a morte do grande Pan. O fato tornou-se tão conhecido que o próprio Imperador o soube e fez questão de receber pessoalmente o capitão a fim de saber quem era o Pan de quem falara a voz. Os cristãos interpretaram o conto como uma referência à morte de Jesus, como uma espécie de revelação sobrenatural do Drama do Calvário. Tal opinião está hoje em dia abandonada. Entretanto, a lenda possui grande valor simbólico. Com a morte de Jesus, morreu, de fato, “Pan”, o Universo eterno do paganismo, e salvou-se o homem dos vínculos do *Kósmos*. Cristo, o Senhor absoluto do Tempo e o Rei da História, quebrou o encanto dos círculos perpétuos da Antigüidade, naturalizando a natureza, humanizando o homem, e divinizando a Deus. O Grande Pan morreu! Sua morte é o ponto de partida de um novo humanismo e de uma gloriosa liberdade.