

Reflexões Sobre o Sentidos do Trabalho no Mito Grego do “Roubo do Fogo”

Uma contribuição ao debate científico sobre trabalho a partir de uma abordagem mais integradora de dimensões da pesquisa que a forma dominante de fazer ciência costuma separar ou segregar: construção do conhecimento e debate metodológico; saberes científicos e não científicos; rigor e beleza; produção científica e debate; objetividade e contradição.

A partir de uma investigação acerca dos sentidos do trabalho presentes nas duas principais versões do mito do “roubo do fogo”, descritas por Hesíodo e Ésquilo, busca-se abrir os múltiplos níveis de coerência do mito, não somente com as transformações vividas na Grécia Antiga, mas, sobretudo, destas transformações com as formas concretas de pensar, sentir e perceber a realidade de então.

Nesse caminho, desvela-se aos poucos uma tão surpreendente sofisticação no modus de pensar mítico que põe em cheque tanto nossas concepções sobre ele, como também o projeto ocidental exclusivista de uma razão esclarecedora. O mito não esclarece, mas expressa o viver e o ser por sentidos complexos e contraditórios: algo como uma espécie de tatuagem literária do mundo, que, para ser figura, não deixa de ser corpo. Coisa com a qual a ciência tem mais motivos para aprender, do que negar.

Debatedores:

Ms. Sérgio Lúcio Garcia Ramos

Sentidos do **trabalho** no mito grego do “roubo do fogo”: uma análise histórica comparada das narrativas de Hesíodo e Ésquilo

Dra. Marcia do Amaral

Prometeu Acorrentado e o significado trágico do “roubo do fogo”: Uma provocação

Dr. André Luis de Oliveira Mendonça

Tributo à Éris: A dialética como a luta essencial da condição humana

Ms. Sérgio Lúcio Garcia Ramos

Elpis, Éris e a terceira margem da escrita

*Reflections on The Senses of Work in
The Greek Myth of "Theft of Fire".*

A contribution to the scientific debate about work from a more integrative approach to research dimensions that the dominant form of science usually separates or segregates: knowledge construction and methodological debate; Scientific and non-scientific knowledge; accuracy and beauty; scientific production and debate; Objectivity and contradiction.

From an investigation of the senses of work present in the two main versions of the " theft of fire" myth, described by Hesiod and Aeschylus, it is sought to open the multiple levels of coherence of the myth, not only with the transformations experienced in Ancient Greece, but above all, these transformations with the concrete ways of thinking, feeling and perceiving the reality of the time.

In this way, a surprising sophistication is revealed in the modus of mythical thinking that puts in check both our conceptions of it and the western project that is exclusive to an enlightening reason. The myth does not clarify, but expresses the living and the being by complex and contradictory senses: something like a literary tattoo of the world, which, to be a figure, is still a body. In relation to which science has more reason to learn, than to deny.

Debatedores:

Ms. Sérgio Lúcio Garcia Ramos

Work senses in the Greek myth of "Fire Theft": a historical comparative analysis of the narratives of Hesiod and Aeschylus

Dra. Marcia do Amaral

Prometheus Bound and the tragic meaning of "Fire Theft":
A provocation

Dr. André Luis de Oliveira Mendonça

Tribute to Eris: Dialectics as the essential struggle of the human condition

Ms. Sérgio Lúcio Garcia Ramos

Elpis, Éris and the third margin of writing

Sentidos do Trabalho no Mito Grego do “Roubo do Fogo”: Uma Análise Histórica Comparada das Narrativas de Hésiodo e Ésquilo

Work Senses in The Greek Myth of "Fire Theft": A Historical Comparative Analysis of The Narratives of Hesiod and Aeschylus

Sérgio Lúcio Garcia Ramos

ENSP/FIOCRUZ

Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

sergiolgr@gmail.com

Para começo de conversa...

Este ensaio surgiu da fértil incompletude de uma conversa entre amigos que, em dado momento, enveredou pelo acidentado caminho do tema trabalho. Conversa esta que, apesar do tom despretensioso de maiores feitos, acabou por gestar uma curiosidade científica. Não era intenção, pois quase sempre é importante conceder às conversas despretensiosas o inalienável direito de não serem incomodadas pela Ciência e a sua maneira rigorosa de indagar, que nada tem de comum ao roteiro de um bom papo. Em geral, por serem construções dialógicas, as conversas ocorrem por caminhos totalmente indefinidos: não respeitam a referência titular a pontos específicos, objetivos pré-estabelecidos, hipóteses, pressupostos e nem muito menos a exigências de silogismos perfeitos; produzem-se ao saber das memórias e ao sabor das paixões de cada participante, de maneira que qualquer discurso científico demonstra-se tão inoportuno a sua continuidade, quanto o é o personagem do filósofo presente no pequeno conto de Kafka denominado “O pião”. Na obra, tal personagem, ao costumeiramente passar por um grupo de crianças em animada brincadeira de rodar pião, ficava sempre tão aturdido com o movimento que se perfazia no girar ligeiro do brinquedo, que corria a agarrá-lo na vã tentativa de capturar-lhe o movimento. Mas nada conseguia além de frustrar diariamente a brincadeira das crianças. O gênio de Kafka está em produzir uma imagem literária precisa sobre o conflito de temporalidades presente entre distintas matrizes de saberes: uma, integrada a dinâmicas culturais de valorização e identificação do real em suas formas cotidianas, perfazendo com elas um todo imediato e indissolúvel, assim como o pião e seu movimento (saber comum ou popular); e outra, que busca capturar os movimentos da realidade a partir de estruturas universais de significação destinadas a mediar a relação entre viver e pensar, ora distanciando, ora aproximando, conforme nexos processuais pré-estabelecidos (conhecimento filosófico-científico).

Em que pese a carga sátira kafkiana direcionada ao personagem do filósofo, nenhuma das “experiências de saber/conhecer” descritas no parágrafo anterior tem a senha definitiva para compreensão da vida ou mesmo de alguns de seus aspectos. As aproximações são possíveis, independentemente do caminho pelo qual se aproxima, mas elas nunca expõem o real sem na mesma medida escondê-lo. O olhar seguirá sempre sendo a subjetiva medida de todo conhecimento, mesmo para os candidatos à objetividade pura: medida impura do interesse e, por isso, inevitavelmente ideológica. Sem se incomodar com os vínculos que ficam de fora dos limites objetivos, a atitude de quem conhece assemelha-se à reação das crianças que, brincando de esconde-esconde, esperam se esconder fechando os olhos. O cobertor do conhecimento é, e sempre será, curto para verdades absolutas; mas não para conhecimentos que saibam encolher as pernas. Drummond trata espirituosamente desta questão em seu poema “Verdade dividida”. Diz ele: “a porta da verdade estava aberta, mas só deixava passar meia pessoa de cada vez (...) a meia pessoa que entrava só trazia o perfil de meia verdade” (ANDRADE, 1985, p.44).

Dessa forma, não seria necessário que de tal conversa sobre “trabalho” seguisse um ensaio teórico. Nenhum acréscimo de valor é garantido neste sentido ou mesmo no inverso, seja para um discurso, seja para o outro. Entretanto, contudo, todavia, sem o endosso à hierarquias estereis, o diálogo entre estas distintas formas de conhecer, ao nosso freireano ver, tende a se constituir como a melhor forma de complementação de suas limitações específicas, sejam epistemológicas ou políticas. Olhares não se somam, mas podem se fortalecer uns aos outros como forma de tensionamento de seus limites específicos. De maneira que este será o caminho tentado neste texto e o motivo pelo qual julgamos ser mais adequada a forma de um ensaio.

Convém também advertir que não buscaremos aqui uma crítica tão-somente desarticuladora das coerências, ainda que frágeis, de ambas as formulações acima citadas, pois entendemos que as contradições que as expressam também são produtoras de sentidos concretos nada desprezíveis a qualquer processo de construção de conhecimento. A tradição filosófica que se hegemonizou historicamente como fundamento dos estatutos epistemológicos da Ciência afirma a contradição como impedidora do conhecimento, uma barreira intransponível. Aristóteles, cujo pensamento constituiu-se historicamente com base neste entendimento, formulou inclusive a não-contradição como um dos princípios basilares da *episteme* ou conhecimento verdadeiro, por oposição a *doxa*, opinião, saber comum, segundo esta mesma tradição, pautada num empirismo vulgar, irrefletido, fragmentado e, por isso, contraditório.

Somos contrários a essa visão por entendermos que as contradições possuem sentidos concretos de discernibilidade que, embora subvertam a engessada lógica causal e a rígida temporalidade linear

deste discurso científico, não podem deixar de por ele serem consideradas, pelo simples fato de que existem. Independentemente do que delas pensem os cientistas. Mais do que isso, as contradições são sinais paradoxais dos limites de cada forma de conhecer para compreender o real, são complexos de sentido que não se deixam terminar em definições e significados dicionários. O fato de serem estranhas a uma determinada forma de pensar científica e filosoficamente não tira das contradições a sua concretude e nem muito menos a sua riqueza epistemológica para compreensão dos impasses e desafios que a realidade nos coloca. A própria ciência, na sua versão hegemônica, é um desses desafios se levarmos em conta a sua tendência ideológica por pacificar em seus enunciados tensões e lutas que incomodamente permanecem social e historicamente vivas. Resumir nossa compreensão do real a essa versão “pacificadora” do pensamento científico é também uma forma de senso comum, pois naturaliza, reproduz e hegemoniza. Esta é uma questão, que, por si só, demonstra o quanto esta matriz de conhecimento não se isenta dos efeitos da própria crítica.

Não temos a ilusória pretensão de exaurir este debate, até porque questões como essa não se permitem exaurir; constituem-se como caminhos interminavelmente abertos, cujo acesso permite sempre orientar a errância, nunca terminá-la. Nossa crítica não se seduz pelo ímpeto relativista de “fazer terra arrasada” das possibilidades científicas e filosóficas. O que ela faz é rejeitar aspectos próprios à versão socialmente hegemonizada da Ciência, por influência de uma metafísica, ora declarada, ora sorratamente omitida (positivismo); e, ao fazê-lo, lança-se a novos parâmetros de legitimidade epistemológica, onde, a contradição possa ser vista, não como barreira, mas como desafio concreto para o pensar/viver.

Até por isso não nos alinhamos também à visão relativista ou pós-moderna, por entender ser equivocado, como se diz popularmente, “virar água e criança para fora da bacia”: a verdade, enquanto fundamento metafísico e positivista, deve ser desprezada, mas, dar o mesmo fim à objetividade do conhecimento, significa entregá-lo ao puro subjetivismo, que só faz reinventar a verdade com negação dela própria. Como assinala Duayer em assertiva que consideramos exemplar desta nuance, “[o conhecimento científico] sendo humano, social, é sempre relativo. Em outros termos, é falível. Mas, ao contrário do que pretendem os relativistas, é a sua falibilidade que assegura a sua objetividade” (2008, p.5). Ao longo do texto esta questão recorrerá, permitindo novas retomadas; por ora, basta-nos sua indicação como perspectiva metodológica adotada.

Compreende-se assim a opção pelos “sentidos” do trabalho e não por seus significados. Ao contrário destes, aqueles não se remetem a objetos terminados e nem se deixam terminar por eles; sua gramática não é abstrata, nem muito menos universalizadora, e sua temporalidade, ao invés de extensa e linear, é intensa e complexa. De maneira que, ao pensarmos os sentidos das coisas, ações,

sentimentos, relações ou pensamentos estamos nos conduzindo a uma forma de pensar mais integral e, por isso, menos fragmentada: sem os abismos epistemológicos que separam forma de conteúdo, concreto de abstrato, sujeito de objeto, permanência de mudança, universalidade de singularidade, quantidade de qualidade, saber de poder, teoria de prática, ciência de não ciência, enfim, o pião de seu movimento.

Assim sendo, nossa proposta para este ensaio será pensar os sentidos do trabalho presentes em duas versões do mito do roubo do fogo celestial por Prometeu elaboradas em contextos históricos distintos: de Hesíodo, na Grécia Arcaica; e de Ésquilo, no período clássico. Como tais sentidos se constituem como unidade dialética entre essas narrativas míticas e seus contextos de produção, nossa análise se apoiará numa cuidadosa pesquisa histórica que lhe sirva de base.

Notas preliminares sobre a Grécia Antiga e aspectos de sua pesquisa histórica

“[Os gregos] viajam para comerciar e para conhecer.”
(Heródoto)

De uma forma geral, as investigações sobre civilizações antigas sofreram uma profunda inflexão com a série de descobertas arqueológicas possibilitadas pela decifração do *linear B* a partir do final do século XIX e durante a primeira metade do XX. E tomando por base a relevância desse evento para a compreensão da formação histórica do mundo helênico, este impacto foi ainda mais profundo. Uma série de estudos críticos de história, arqueologia, antropologia, filologia e linguística se constituíram, acabando por demonstrar diversos excessos cometidos por visões amplamente aceitas em torno da constituição do que Rodolfo Mondolfo denomina “El gênio helênico”; a maior parte destas influenciada por um indisfarçável eugenismo ocidental. O próprio Mondolfo nos dá conta deste impacto:

Investigações arqueológicas extremamente intensas e fecundas nos levaram a conhecimentos inesperados acerca das civilizações anteriores à grega: do oriente asiático e egípcio e do próprio território helênico. Foi-nos revelada a civilização pré-helênica egeia ou minóico-micênica (Creta, Micenas, Tirinto, etc.) com suas ligações profundas e relações prolongadas com a egípcia e as asiáticas; foram-nos revelados novos e abundantes pormenores a respeito das fases de desenvolvimento, as múltiplas manifestações, a extensa difusão de influências de civilizações já parcialmente conhecidas (egípcia, babilônio-assíria, fenícia, iraniana, lídia, frígia, etc.) e foram-nos reveladas outras até então desconhecidas (suméria, hitita, de Mitanni, etc.). Graças a esses conhecimentos, foram aclaradas as conexões diretas e indiretas do nascimento e desenvolvimento da cultura dos gregos com essas civilizações antecessoras. A intensificação ulterior das pesquisas arqueológicas ainda há de fornecer-nos mais elementos para uma reconstituição mais adequada

da dívida multiforme da civilização grega com as orientais, no domínio da vida espiritual e no da prática: religião, mitologia, artes arquitetônicas e figurativas, música, poesia, técnica e ciência (MONDOLFO apud CHAUI, 1994, p.20).

A citação é grande, mas tem para nós o valor de seu tamanho. Mondolfo nos fala de um processo que a olhos desatentos pode até parecer de alcance restrito ao campo da história antiga, mas que envolveu e ainda envolve um sem-número de aspectos silenciosos, inclusive para além do âmbito científico. Os equívocos que passaram a estar expostos com estas descobertas não eram simples equívocos. A maior parte estava eivada de excessos etnocêntricos destinados a consolidar cientificamente a tese do “milagre grego”: ideia segundo a qual invenções humanas como a filosofia, a política e a ciência, historicamente definidoras de um espaço próprio de identidade social e cultural do mundo ocidental por oposição ao oriental, haviam sido concebidas de maneira totalmente original na Grécia Clássica, em um momento iluminado da humanidade. Alguns foram ainda mais longe atribuindo a este momento a origem mesma de toda a humanidade.

Mas, se houve excessos, também existiram as exceções: pesquisadores que, mesmo antes, pautavam-se por análises mais criteriosas quanto ao que podia ou não ser concluído cientificamente sobre a intercomunicação cultural entre o mundo helênico e civilizações orientais antigas; mas as evidências históricas disponíveis não lhes eram favoráveis. O que se tinha até então de material histórico disponível sobre esse período eram as narrativas míticas, sobretudo as de Homero e Hesíodo, que são contemporâneas (séc. VIII a.C.), os textos históricos de Heródoto e algumas remissões pontuais e imprecisas feitas por alguns pensadores do período clássico, como Platão, Aristóteles e Protágoras. Conforme nos relata Vernant logo na “Introdução” de sua obra *As origens do pensamento grego*, mesmo nos relatos mais antigos do período homérico, como é o caso da *Iliada*, esta herança aparece muito rarefeita e imprecisamente também na memória grega. Fato este por ele atribuído ao advento da derrocada do sistema palaciano micênico ocorrida na Grécia Continental do século XII a.C., quando da invasão das tribos dórias, que passaram a dominar este território com um outro modo de vida, baseado numa economia agrícola de subsistência e num modo de vida patriarcal pouco afeito a intercomunicações culturais.

O mais antigo mundo grego, tal como no-lo evocam as plaquetas micênicas, aparenta-se em muitos de seus traços aos reinos do Oriente Próximo que lhe são contemporâneos. (...) Em compensação, quando se aborda a leitura de Homero, o quadro muda: é uma outra sociedade, um mundo humano já diferente que se descobrem na *Iliada*, como se desde a idade homérica os gregos não pudessem compreender exatamente o aspecto da civilização micênica ao qual se ligavam e que por meio do *aedos* criam fazer ressurgir do passado. (VERNANT, 1998, p.11)

Dessa forma, a lacuna de pesquisa resistia por dois motivos que se alimentavam mutuamente: o primeiro de ordem objetiva, devido à carência de informações substanciais sobre este processo

histórico; e o segundo, por força de um certo etnocentrismo interessado em dar estandartes ontológicos à cultura ocidental. Com efeito, a lacuna de conhecimento deixava de ser um problema na exata medida que se entendia como bastante a solução etnocêntrica que se lhe dava.

Contudo, como era de se esperar, o advento das descobertas arqueológicas não foi suficiente para vencer a tese do “milagre grego”, até porque seus pressupostos ideológicos tiveram e ainda têm força de sobra para mantê-la: força e recursos. Todavia, tais evidências contribuíram para o surgimento de um amplo movimento de crítica histórica a estes pressupostos ideológicos. Diversos estudos e grupos de pesquisa se estruturaram e foram aos poucos se apropriando destas novidades, preenchendo a tal lacuna com visões históricas alternativas.

Alguns, entretanto, acabaram por produzir excessos iguais e contrários à tese criticada, ao defender que, com o conhecimento dos diversos vínculos culturais entre o mundo helênico e suas civilizações antecessoras, não seria mais possível falar de qualquer originalidade grega em face de sua herança oriental. O ocidente seria assim tão-somente continuidade do oriente para essa visão, que, por oposição à hegemônica, passou a ser conhecida como “tese orientalista”.

Em meio a este caldeirão crítico, um seleto grupo de teóricos como Conford, Vernant, Detienne, Finley, Cassin, Kessidi, Mondolfo, entre outros, passou a orientar seus estudos, nem tanto ao céu, nem tanto à terra, na direção de reconhecer a contribuição cultural das civilizações orientais na formação das cidades gregas, sem para isso desconsiderar a originalidade com a qual estas cidades se apropriaram desta herança. Segundo eles, tal origem cultural comum só teria sentido concreto para compreensão da formação do mundo grego se tomada na relação com o processo histórico que a animou e lançou a devenires singulares. De modo que o debate sobre continuidade ou ruptura, nesta perspectiva, perde sentido, dando lugar ao desafio de compreensão de um processo histórico com mutação qualitativa de seus aspectos culturais fundantes.

Sim, a matemática, as cosmogonias, a astrologia, o Estado, a técnica, os saberes morais, a poesia, o trabalho não foram criados pelos gregos. Mas que sentido deram a estas construções humanas os sujeitos históricos gregos dos períodos homérico (os quatrocentos anos anteriores à narrativa de Homero na *Ilíada* e na *Odisseia*), arcaico (dos finais do século VIII até o início do V a.C.) e clássico (séculos V e IV a.C.)? Qual a relação destes sentidos com a processualidade histórica que os animou? Qual a importância das invenções protagonizadas pelos gregos com base na transformação cultural da herança oriental para o desenvolvimento histórico subsequente, através da difusão cultural ocorrida a partir do período helenístico? Estas questões nos indicam caminhos de análise que superam o maniqueísmo etnocêntrico da discussão meramente adjetiva sobre continuidade ou ruptura, colocando a transição como problema a ser investigado.

No intuito de compreender mais concretamente esta opção, tomemos por referência a apropriação cultural do arcabouço matemático. Sabe-se, por exemplo, que as sociedades antigas egípcia e fenícia já haviam desenvolvido um relevante saber matemático como base técnica para diversos fins práticos. No Egito, estes saberes tiveram forte ênfase na agrimensura e construção, enquanto que os fenícios, pelo forte enraizamento das práticas comerciais em sua cultura, desenvolveram uma expertise aritmética mais destinada a fins contábeis (CHAUÍ, 1994, p.21). Muitos outros exemplos de apropriação do arcabouço matemático por civilizações orientais antigas poderiam aqui ser citadas. A matemática pitagórica e o reconhecimento de Platão da dívida dos gregos para com saberes matemáticos egípcios são bons exemplos de que os gregos dos períodos arcaico e clássico, não só se apropriaram desta herança, como também demonstravam ter consciência dela. Contudo, se a matemática não é uma criação grega, a maneira como dela se apropriam os gregos neste período realmente não tem precedentes. Isto, porque, as experiências até então conhecidas tinham por característica a relação imediata destes saberes com o universo prático ao qual se destinavam. As dimensões do pensar e do fazer se perfaziam como um todo indissociavelmente imbricado. O que os sujeitos históricos gregos do período aqui abordado produzem de diferente não é tanto, nestes mesmos termos, um outro todo técnico-matemático indissociado, mas uma nova relação entre as dimensões do pensar/fazer, onde as potências do pensar descolam-se um pouco, somente um pouco, de seus fins práticos imediatos, ganhando uma autonomia relativa face ao determinismo técnico e prático. Dito mais sucintamente, os gregos constituíram uma *ciência matemática*, ou conforme nos segue detalhando Chauí, “um corpo lógico e sistemático de conhecimentos racionais, fundados em princípios gerais que se traduziram numa geometria, numa aritmética e numa música, entendida como harmonia e proporção” (1994, p.21). E o fizeram não por que eram melhores que os orientais, mas pelas particularidades de seu processo histórico.

Motivo pelo qual esta novidade não se restringe ao universo matemático. Trata-se de um processo muito mais amplo que ressignifica transversalmente todos os domínios sociais e culturais gregos e que está diretamente associado à forma como neste contexto se dão as transformações sociais que vão gradativamente substituindo o modo de vida patriarcal e de subsistência legado pelos dórios, por um modo de vida cidadão, baseado numa democracia participativa legitimadora de outros atores, relações e instituições sociais.

A derrocada do sistema micênico ultrapassa largamente, em suas consequências, o domínio da história política e social. Ela repercute no próprio homem grego; modifica seu universo espiritual, transforma algumas de suas atitudes psicológicas. (...) no lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais reais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos. (VERNANT, 1998, p.12)

Este não é um processo de uma geração somente, atravessa sete séculos. Inicia já no período homérico, à medida que a intercomunicação comercial e cultural com outras sociedades vai alterando gradativamente as relações sociais domésticas e patriarcais vigentes na direção de uma economia mais urbana e mercantil; segue na Grécia Arcaica com a formação de cidadelas ou fortalezas construídas como forma de defesa, entorno as quais vão surgindo periféricamente as cidades (Atenas, Tebas e Megara, no continente; Esparta e Corinto, no Peloponeso; Mileto e Éfeso, na Ásia Menor; Mitilene, Samos e Cálcis nas Ilhas do Mar Egeu); e culmina no período clássico com o apogeu das cidades-estado ou pólis, sobretudo da Atenas de Clístenes e Péricles, com um novo modo de vida pautado numa democracia participativa de base econômica e produtiva, respectivamente, mercantil e escrava, em face da velha oligarquia e de seus mitos de soberania (CHAUÍ, 1994, p.13-14).

Este processo complexo e não-linear repercute no que Vernant denomina “universo espiritual grego” através do gradativo desenvolvimento cultural e psicológico de uma nova política da verdade, que altera as relações sociais, ressignifica os mitos, empodera o indivíduo frente aos deuses e ao Estado e autonomiza as visões de mundo. Tudo isso de maneira descontínua e diversificada, já que, dependendo da cidade grega a que se refira, este processo desenvolve-se distintamente. Esparta não é Atenas, que, por sua vez, não é Mileto ou Ítaca. Cada cidade é atravessada por esse “vento” com direções e intensidades distintas, mas nenhuma dele se isenta.

Foucault diria que há aí o desenvolvimento de um novo regime de produção da verdade. Uma “palavra” descolada da fala, destinada apenas à eficácia social da anunciação divina, e, quando muito, ao aprendizado de uns poucos dignatários do sistema palaciano, como escribas e inspetores reais, rui juntamente com os palácios micênicos, dando lugar a uma escrita fonética de origem fenícia que se capilariza culturalmente no mediterrâneo. Impossível compreender a grande difusão cultural da poesia épica de Homero e Hesíodo sem este fundamento histórico. Todas essas mudanças e uma série de outras vão gradativamente reconfigurando o papel cultural do mito, de maneira que a crença religiosa do grego nas suas narrativas mitológicas vai aos poucos sendo enriquecida pela necessidade, cada vez maior, de explicação do mito, de produção de sentido social a partir do mito, ou ainda, de compreensão prática de seu sentido religioso. Essa nova “palavra”, cada vez mais despojada de sua função revelatória, cada vez mais socializada pela imensa potencialidade comunicativa de sua síntese escrita / fonética, vai se tornando ocasião para mudanças ainda mais profundas no “universo espiritual grego”.

O que entra em curso é o deslocamento histórico da verdade do âmbito da anunciação para o da enunciação; do papel de anúncio para o de enunciado; deixando aos poucos de ser revelação divina, para ser construção humana, discursiva; deixando de ser propriedade dos Deuses, para pertencer à cidade e a seus usos cada vez mais comuns. A “palavra-eficaz” das teocracias vai dando lugar à palavra-diálogo (*logos*) que terá seu apogeu somente nas pólis do período clássico (séc. V a.C.), mas que já insinua sua modernidade na narrativa mítica (*mythos*) de Homero e Hesíodo (sec. VIII a.C.); um giro copernicano antes de Copérnico, que muda a percepção do tempo, a relação com os deuses, a concepção sobre a morte, os esquemas de pensamento, enfim, as visões de mundo.

A metalurgia do ferro sucede a do bronze. (...) A cerâmica transforma-se profundamente: deixa as cenas da vida animal por uma decoração geométrica. (...) os homens já tomaram consciência de um passado separado do presente, diferente dele (...); o mundo dos mortos distanciou-se, separado do mundo dos vivos (a cremação partiu o liame do cadáver com a terra); uma distância insuperável se estabeleceu entre os homens e os deuses (o personagem do rei divino desapareceu). Assim em toda uma série de domínios, uma delimitação mais rigorosa dos diferentes planos do real prepara a obra de Homero, esta poesia épica que nos seio mesmo da religião tende a afastar o mistério. (VERNANT, 1998, p.33)

Mostra-se latente então o motivo por que tanto falamos no início deste ensaio sobre o papel da contradição na produção concreta do conhecimento científico. Filosofia e ciência, política e democracia compõem um complexo de contradições com unidade dialética em seu processo histórico. O *logos* não nasce de cesariana; é gestado no ventre de seu contrário, o *mythos*, e dolorosamente parido. De um lado, um pensamento positivo de base discursiva tensiona o mistério, reinventando sua narrativa e, com ela, a relação entre homens e deuses; e, de outro, um pensamento abstrato insinua-se numa primeira forma de sabedoria moral à busca de equilíbrio político num momento de desordem. Estas são as bases sociais fundamentais que unem ciência e política e o motivo pelo qual, a despeito do viés hegemônico atual, elas não são dissociáveis. São dois eixos históricos de desenvolvimento das contradições saber/poder: discurso (*logos*) contra mito (*mythos*), equilíbrio (*kosmos*) contra desordem (*kaos*).

Nas pólis gregas, onde o desenvolvimento destas contradições alcança seu apogeu, lei e ideia (ou conceito) só se constituem abstratamente por que a universalidade que elas exprimem está indissociavelmente ligada à necessidade do equilíbrio político entre iguais. E esta igualdade só se torna pressuposto de Estado na medida em que a palavra-diálogo torna-se, por excelência, o instrumento de saber/poder na pólis, o fundamento de uma cultura comum. Ágora e iguais, *logos* e política, saber e poder compõem uma unidade dialética e seu desenvolvimento histórico forja na Grécia Arcaica e termina no período clássico um humanismo sem precedentes conhecidos.

A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário. (...) Entre a política e o *logos* há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte da política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política. (VERNANT, 1998, p.41-42)

A esta altura o leitor já deve estar-se perguntando: e os sentidos do trabalho? E Prometeu? É que não se captura sentidos sem compreendê-los em seu contexto de produção. Primeiro é preciso ter uma boa dimensão da legitimidade histórica de um mito como o “roubo do fogo” para a compreensão das transformações pelas quais passa a sociedade grega; para depois, somente depois, analisar os sentidos do trabalho nele presentes. Até porque as duas narrativas míticas que tomaremos por base (Hesíodo e Ésquilo) se constituíram em momentos distintos do desenvolvimento histórico desse humanismo grego: o primeiro, na transição do período homérico para a Grécia Arcaica; e, o segundo, no apogeu do período clássico. Doravante, ficará mais clara esta relevância.

O mito do “roubo do fogo” e sua diáspora

O relato mitológico do “roubo do fogo” se relaciona com distintos aspectos da mitologia grega conforme a fonte da qual nos apropriamos e o contexto histórico de sua elaboração. A condição humana talvez seja seu principal tema e suas narrativas mais expressivas, a de dois poetas gregos: um épico, Hesíodo (séc. VIII a.C), na *Teogonia* e em *Os trabalhos e os dias*; outro trágico, Ésquilo (séc. V a.C.), em *Prometeu acorrentado*, *Prometeu liberto* e *Prometeu portador do fogo* (as duas últimas, perdidas historicamente). Entretanto, como as elaborações acerca da condição humana nunca se separam do seu contexto histórico, o “roubo do fogo” aparecerá nas narrativas destes dois poetas associado a distintos sentidos sociais e morais e com diferentes valores para seus personagens (Prometeu, Pandora, Zeus etc.). E, como seria de se esperar, os sentidos do trabalho têm papel fundamental na produção destas diferenças. Condição humana e trabalho são temas indissociáveis independentemente do período histórico a que se refiram ou da matriz de conhecimento através da qual suas relações sejam enunciadas. Cada qual a sua maneira, Hesíodo, Ésquilo ou mesmo Marx, neste tocante, debruçam-se sobre a mesma questão.

Hesíodo, cujos escritos são contemporâneos aos de Homero, produz sua obra num momento em que o modo de vida predominante ainda é de base agrário-pastoril e patriarcal, embora já comecem a

aparecer na vida cotidiana grega os primeiros sinais das transformações sociais que terão seu ápice nas pólis. A processualidade histórica que culmina com o triunfo do humanismo clássico já insinua aí as bases do individualismo que lhe servirá de fundamento cultural. Com efeito, o relato de Hesíodo expressa um conjunto de valores morais, sociais e psicológicos destinados a legitimar aspectos próprios a esta vida comunitária campesina como o cultivo da terra e o casamento, alertando ainda para os perigos destes “novos modos” corromperem a vida social. O trabalho terá para os gregos deste período um duplo sentido: por um lado, primordial, de provisão da existência humana, de vinculação aos elementos naturais; por outro, de sofrimento, de suor. A dimensão contraditória deste duplo sentido é desenvolvida na poesia de Hesíodo na figura de seu correlato narrativo: trabalho, ao mesmo tempo, como fonte de vida e como punição divina.

Com o tempo, as transformações no mundo grego anteriormente mencionadas vão se efetivando e repercutem nos relatos mitológicos. Com efeito, a poesia épica de sua época, que canta comunidades e grupos, com o desenvolvimento das cidades, cede o passo à poesia lírica, celebradora de indivíduos, e, nas pólis gregas de Ésquilo, tornar-se-á tragédia, já bastante despojada de seu traço religioso e com forte sentido cultural, educativo e político (CHAUÍ, 1994, p.13 e 24). Tanto é assim que a cidade entra na narrativa trágica como personagem, através da voz do coro ou, para algumas traduções, “o poder”. A ágora que já despertava a reprovação de Hesíodo, por ser entendida como ameaça ao *status quo* arcaico (VERNANT, 1973, p.45), torna-se nas pólis do período clássico, sobretudo na cosmopolita Atenas, parte integrante e fundamental, tanto do Estado, como sua principal instituição política, como das tragédias, pela resignificação histórica do papel dos mitos.

As cidades não se consolidam já como pólis. Entre sua constituição, que se difunde no mundo helênico ainda no período arcaico, até sua consolidação como sociedade política já no período clássico, ocorrem profundas mudanças na base concreta do viver e em seu arcabouço simbólico. Tudo isso separa Hesíodo de Ésquilo. Tanto assim, que Ésquilo, apesar de partir da narrativa mítica de Hesíodo em *Prometeu acorrentado*, agrega a ela novos elementos, acende aspectos, apaga outros, gerando inclusive em alguns casos soluções conflitantes com o relato original. É o caso, por exemplo, da mudança na filiação de Prometeu, que, em Hesíodo, aparece como de Jápeto e Clímene e, em Ésquilo, muda para Jápeto e Gaia.

Todas estas diferenças, por insignificantes que pareçam, estão repletas de sentidos sociais e antropológicos; e, dentre elas, historicamente despertam especial interesse as que se referem às condições e motivações concernentes ao roubo do fogo celestial por Prometeu. Esse foco, por si só,

já traduz a medida da grande demanda social deste mito, que atravessou os séculos da “grande transformação” grega sempre culturalmente vivo justamente porque sempre ressignificado.⁷

O 'roubo do fogo' em Hesíodo: do mistério à ambiguidade

A modernidade de Hesíodo, e também de Homero, está não tanto em desvelar os mistérios dos deuses, até porque isso não seria novidade, mas em produzir uma narrativa onde a verdade mítica aparece expressa por sentidos de discernimento. O saber popular diz que “quem conta um conto, aumenta um ponto”. Pois é exatamente esse “ponto”, que aumenta quem conta, a justa medida da novidade inaugurada pela poesia épica. Ela traz como embrião discursivo a diferença entre o dito e o contado. Com efeito, quem diz, anuncia; quem conta, enuncia. E, ainda que este enunciado mitológico traga em si a ambiguidade de fundo de ser, ao mesmo tempo, revelação e construção, portanto conservando em si o aspecto religioso da dimensão anunciativa, o ponto que se aumenta é já aí a medida de uma significativa apropriação humana sobre as questões do seu viver, o embrião histórico do *logos*.

É bem alusivo disto que, por exemplo, na passagem da *Teogonia* chamada *Titanomaquia*, Hesíodo narre uma contenda entre os deuses em que Cronos, identificado por seu poder tirano, é destronado por Zeus, o filho que, ao contrário dos outros, ele não conseguiu devorar, por ter sido escondido por sua mãe, Reia. Ao contrário da tirania de seu pai, Zeus é apresentado na *Teogonia* como soberano, deus pai, senhor do relâmpago e do céu. Esta mudança na estrutura divina mítica corresponde diretamente às transformações históricas que substituem o déspota da teocracia micênica (*ánax*), pelo patriarca dos *oikos*. Sai o tirano, entra o pai, o senhor.

Outro aspecto importante de ser sinalizado diz respeito a temporalidade singular que engravida, não só a poesia épica de Hesíodo e Homero, mas, de uma forma mais ampla, toda a mitologia grega, inclusive as tragédias. Para nós, que trabalhamos com uma disposição temporal científica exclusivamente cronológica, pode causar estranheza o *modus* narrativo de obras como a *Teogonia*. Por vezes, em nosso afã classificatório nos apressamos a considerá-las contraditórias, como se isso

⁷ As obras integrais de Hesíodo e Ésquilo podem ser encontradas com certa facilidade, tanto na *web* como em livros. Relacionamos na bibliografia deste ensaio os *links* com as traduções que nos pareceram mais razoáveis após rápida pesquisa. Vale visitar, decerto, não com o espírito rigoroso de uma espécie de condição para seguir esta leitura, e sim para “provar” o odor mediterrâneo que aflora das narrativas, sentir suas potências, suas verdades não-científicas; enfim, essas coisas que atravessam despercebidas as nervuras de uma leitura científica, mas que a complementam significativamente. Para cá, num intuito mais prático, tomaremos por base um relato mais resumido do mito, de nossa autoria, com foco para as passagens que mais contribuem para nosso propósito.

caracterizasse um defeito congênito, uma espécie de patologia epistemológica. Entretanto, com um pouco mais de atenção hermenêutica, pesquisadores da Grécia Antiga como Vernant e Detienne foram aos poucos demonstrando o papel de uma experiência temporal distinta da nossa, na produção destas contradições: algo mais amplo do que simplesmente o estilo de quem as escreveu, próprio do domínio cultural da obra. De maneira que, defini-las como contraditórias já seria por si só um excesso analítico, evidenciado pelo sentido anulatório intrínseco ao conceito de contradição. O nome mais amplo e, por isso, mais adequado, é ambiguidade. Um discurso ambíguo tomado por um critério lógico é, com efeito, nulo. Mas em um mito, não. A lógica inclusive lhe é historicamente posterior. A ambiguidade constitui um dos fundamentos da narrativa mítica, pois expressa discursivamente a complexidade das temporalidades vividas e é expressão histórica destas. Ao invés de linear e contínua, a percepção do passado e do futuro num mito é cíclica e descontínua. A percepção da sucessão temporal nas sociedades míticas é atravessada pela acidentada concretude das genealogias e os conflitos a elas inerentes. O tempo abstratamente concebido ainda não passa de um embrião histórico e sua experiência permanece colada à gênese de seres e raças (ver “mito das raças”, na *Teogonia*) e aos ciclos naturais.

Em lugar de uma sequência temporal contínua, há fases que se alternam segundo as relações de oposição e de complementaridade. O tempo não decorre segundo uma sucessão cronológica, mas conforme as relações dialéticas de um sistema de antinomias, do qual nos resta marcar a correspondência com certas estruturas permanentes da sociedade humana e do mundo divino. (VERNANT, 1973, p.42)

Desta forma, no tempo cíclico e conflitivo do *mythos* a sucessão temporal existe, mas não é cronológica; e a expressão discursiva desta temporalidade é a relação complementar entre opostos. É este o estatuto da ambiguidade: opostos que sempre se complementam; opõem-se em conflito genealógico e complementam-se ciclicamente. A racionalidade dialética, que, mais à frente, será formalizada filosoficamente por pensadores como Heráclito, Zenão e Platão, tem lastro histórico e cultural exatamente nesta complexa temporalidade mítica. E a contribuição desta dimensão ambígua do pensar/viver não se resume apenas às formulações dos primeiros filósofos, expressando-se também como base do sentido trágico das tragédias. Há algo mais trágico do que opostos complementares? Os principais personagens trágicos trazem esse conflito marcado em sua personalidade (Medéia, Édipo, Prometeu etc.). Ésquilo, Sófocles, Eurípedes, Aristófanes, todos os poetas trágicos, tratarão esta ambiguidade, não mais como panaceia divina, mas como matéria-prima dramática. Como nos resume François Châtelet com simplicidade marcante em “Uma História da Razão”, publicação resultada de entrevista sua a Émile Noël, “os grandes pensadores apenas formalizam o que os povos inventaram” (1994, p.33).

Com efeito, é então compreensível o motivo pelo qual Hesíodo começa *Os trabalhos e os dias* exatamente por uma exaltação à *Éris* (Luta), dizendo que não há uma única luta, mas uma boa e uma má. Antes, na *Teogonia*, *Éris* aparecia filiada somente a forças sombrias do mal: *Ponos* (fadiga), *Limos* (fome), *Lethé* (esquecimento), *Álgea* (dores), *Até* (desgraça) etc. Na obra seguinte ela passa a ter um lado bom e um mau; e cada qual corresponde a sentidos socialmente contrários: o bom sentido legitima o trabalho sobre a terra, enquanto que o mau aparece expresso pela abominação aos “novos modos” da ágora.

Os Trabalhos e os Dias retomam, mas também corrigem em pontos essenciais, esta teologia do mal. Ao lado da maldita *Éris* que lança os homens uns contra os outros na guerra ou os contrapõe na ágora em processos, é preciso reconhecer uma *Éris* bem diferente, que se deve louvar e não mais condenar, pois ele é proveitosa aos homens. É ela com efeito que incita ao trabalho, que os leva a lavrar e plantar a fim de acumular bens.

Hesíodo dirige-se, então, solenemente ao seu irmão Perses, cultivador como ele, para colocá-lo em disposição para escolher entre estas duas *Éris*. Que renuncie à má *Éris*: levando-o para a ágora à espreita das disputas e dos processos, na esperança de se apoderar, de maneira injusta, dos bens alheios, ela o desvia do trabalho da terra, ao qual o incita a boa *Éris* e que lhe propiciará, na justiça, uma abastança abençoada pelos deuses. (VERNANT, 1973, p.45)

Para finalizar esta abordagem preparatória, cabe ainda ressaltar a unidade entre os relatos do “roubo do fogo” produzidos por Hesíodo na *Teogonia* (versos 535 a 616) e em *Os trabalhos e os dias* (v. 45-105). Mais que uma simples complementaridade, Vernant vê aí um cuidadoso encaixe entre aspectos somente aludidos num relato e mais detidamente descritos no outro (1999, p.154). De maneira que, pelo conjunto que formam neste tocante, não faz sentido desmembrá-los aqui. E como em *Prometeu acorrentado* Ésquilo toma por base o relato de Hesíodo, trataremos apenas das alterações e diferenças de interpretação produzidas pelo poeta trágico.

Dito isto, sigamos então com um breve relato do mito.

Tendo sido personagem determinante a favor de Zeus na sua guerra contra Cronos, Prometeu goza de sua admiração. Mas o que deflagra o desentendimento entre eles é exatamente uma outra admiração, a de Prometeu pelos homens. Ocorre que Prometeu (que quer dizer previdente, inteligente, esperto) e seu irmão e contrário, Epimeteu (o desastrado, imprevidente), eram os responsáveis por distribuir adequadamente as qualidades e rações alimentares aos diversos seres. Entretanto, seu atrapalhado irmão teria se descuidado na distribuição, de tal forma que nada teria sobrado aos humanos. Incomodado com essa injustiça e em sua contrapartida, Prometeu decide oferecer a Zeus sua ração na forma de um “dolos” (uma armadilha em forma de presente, uma doação fraudulenta). Com efeito, do sacrifício de um boi, separa as partes mais apetitosas, envolvendo-as com os repugnantes invólucros da pele e do estômago do animal (gáster); e as partes não comestíveis (ossos, vísceras, etc.) cobre com uma sedutora camada de gordura branca. Leva as duas porções até Zeus e pede que ele escolha a que mais fosse de seu agrado. Zeus escolhe a porção mais bonita. Quando percebe a fraude, fica possesso. A fúria aumenta quando descobre que Prometeu pregou-lhe a peça para dar aos homens a porção que caberia a ele, Zeus. Enfurecido e enciumado, o soberano titã se vinga de Prometeu privando dos homens o fogo celestial. Prometeu

não aceita a retaliação de Zeus e, de novo em defesa dos homens, rouba-lhe astutamente o fogo celestial numa chama escondida no caule oco de uma fôrula e o entrega aos homens. Ainda mais enfurecido pela audácia de Prometeu, Zeus fabrica sua derradeira e dupla vingança.

Aos homens, devolve o “dolos” presenteando-os com Pandora, o mal que os homens estarão condenados a amar eternamente. Ornada por Afrodite com sedutoras vestes nupciais e dotada por Hermes de um espírito enganador e uma falsa linguagem, Pandora é oferecida aos homens sob a desconfiança de Prometeu, que adverte seu irmão para o cuidado necessário com o presente de Zeus. Epimeteu, que guardava consigo vedado o baú que continha os males que decidiu não usar quando da constituição de todos os seres, alertou Pandora para os perigos nele contidos e a proibiu de abri-lo. Mas, tomada por incontrolável curiosidade, Pandora abre a caixa e quando percebe seu erro, antes que o último dos males pudesse dela sair, a perda da esperança, fechou-a rapidamente. Desde então, os homens, que antes viviam misturados com os Deuses, em total abundância e sem qualquer carência (Idade de Ouro), passaram a ter que produzir seu alimento e sustento, além de envelhecer e sofrer com dores, doenças, pestes e privações.

Quanto a Prometeu, Zeus decide puni-lo fazendo pesar contra ele a própria imortalidade. Ordenou que o ferreiro Hefesto forjasse pesadas correntes de ferro e com elas prendesse Prometeu à rocha mais alta do monte Cáucaso, onde, durante trinta mil anos uma enorme águia viria devorar-lhe o fígado. Como o órgão devorado sempre se regenerava à noite, diariamente a ave voltava para renovar o sofrimento do enrascado titã. A única forma admitida por Zeus para livrar Prometeu de sua punição seria a substituição por outra criatura imortal. Anos mais tarde, aproveitando-se de que o centauro Quíron havia recebido uma flechada que lhe causaria dores eternas, o herói grego Hércules (ou Hércules, pela tradição romana) fez a substituição de Prometeu por Quíron, salvando-o de sua sina.

Sentidos do trabalho no mito do “roubo do fogo” e sua relação com a condição humana

É impressionante como esta dimensão da luta entre opostos complementares é transversal a toda obra de Hesíodo, em especial ao mito do “roubo do fogo”. Definitivamente *Éris* é o fundamento da sua gramática mítica. Na *Teogonia*, tal transversalidade é apenas ensejada, mas ganha contornos mais definidos em *Os trabalhos e os dias*.

Por exemplo, Prometeu primeiramente é caracterizado por sua inteligência e astúcia, uma espécie de *technè* ardilosa, que, embora resuma figurativamente a condição humana, carece de sentido social mais profundo no mundo arcaico. Ao encerrar em si a figura do “bom trapaceiro”, Prometeu é a expressão acabada de uma visão determinada do homem, que inevitavelmente terá os dois lados, o bom e o mau. Contudo, seu irmão, que é apenas aludido na *Teogonia* pela participação na passagem de Pandora, em *Os trabalhos e os dias*, ganha *status* de seu oposto complementar. Esta divisão da ambiguidade própria à condição humana em dois seres permite a identificação da boa *Éris* humana em Prometeu separadamente da má, já que Epimeteu passa a personificar o “lado sombra” da condição humana. Separada em opostos, do ponto de vista da apropriação social e pedagógica do mito, a condição humana deixa de ser uma necessidade (bom e mau) para ser um “possível” (bom ou

mau). Com efeito, entre o bem e o mal instala-se um vão moral, que permite a apropriação da figura de Prometeu com um sentido social ativamente pedagógico, através do qual os homens aprofundam uma reflexão mais autônoma de si e de suas relações.

Contudo, se por um lado este advento possibilita uma ampliação e um aprofundamento dos sentidos míticos da ambiguidade fundamental humana, por outro, o acréscimo de autonomia que daí redonda ainda não tem força social e histórica suficiente para deslocar o papel estruturador que o poder de Zeus tem para a sociedade arcaica; visão que só se concretizará três séculos mais tarde, quando Ésquilo, embebido do pujante sentido civilizatório do humanismo clássico ateniense, alargará ainda mais esse vão, para fazer caber nele um Prometeu bem mais virtuoso, herói da humanidade, em tudo oposto a um Zeus tirânico e cruel.

Na sociedade arcaica de Hesíodo, Zeus ainda não é esse reprovável tirano. Há uma considerável diferença entre ser tirano ou soberano. Sua figura resiste amparada por uma forte correlação com o patriarca do *oikos*. No exercício de sua soberania Zeus pune para preservar um *cosmos* em tudo correlacionado ao modo vida arcaico. Ele funciona como uma espécie de guardador da ordem social estabelecida. Prometeu o atinge com sua inteligência e astúcia, mas não consegue livrar-se do doloroso e educativo revés. Primeiro aprendizado: ninguém deve enganar Zeus. Segundo aprendizado: ninguém que o engana escapa de sua punição.

Por outro lado, se Zeus é soberano em Hesíodo, também não podemos desprezar a audácia desestabilizadora de Prometeu; ela é a medida de um questionamento mais amplo que expressa as primeiras fraturas da ordem social, econômica e política vigente. Desta forma, o terceiro aprendizado poderia ser: Zeus não é inatingível.

Essa *Éris* expressa no “roubo do fogo” sob a forma de uma narrativa ambígua também está presente na construção de diversos outros aspectos concernentes à contenda entre Zeus e Prometeu. Num jogo de retaliações e dissimulações recíprocas, as ações sempre expõem e escondem, oferecem e negam, presenteiam e punem (VERNANT, 1999, p.154-160), numa verdadeira gramática da ambiguidade.

Assim, na ração ofertada a Zeus por Prometeu, a gordura sedutora esconde o intragável; e a fraude que “nega” a Zeus a ração que ele gosta, é devolvida pela negação do fogo aos seres de que Prometeu gosta.

Assim como a ração divina, Pandora é também uma oferta fraudulenta. Sob sua beleza sedutora esconde-se um mal. Prometeu desconfia, mas seduzido Epimeteu aceita. O presente se mostra fraude. Bela e amável fraude que abre o baú onde se escondiam os males humanos, mas que depois

guardará a esperança. Todo bem dissimula um mal que lhe corresponde dialeticamente e todo mal vem sempre acompanhado de um bem como contrapartida. Sob qualquer aspecto Pandora aparece invariavelmente como síntese de um mal e um bem humano: se, por um lado, é ela o agente da separação entre homens e deuses, que lança os homens à própria sorte, negando-lhes a *aroura automatè* (estado de natureza mítico) e portanto obrigando-os ao penoso trabalho; por outro, figura nos achados arqueológicos como a deusa da fecundidade e guardiã da esperança. Como os alimentos não estão mais à livre disposição, brotando sozinhos do chão, como num autêntico estado de natureza, e o homem deixa a condição de um ser unigenérico, Pandora figurará representada por uma dupla fecundidade que vincula homens e mulheres: como terra, forjará o alimento se, e somente se, semeada pelo trabalho do homem (o *ponos* penoso); como ventre, só gerará os descendentes do *oikos* se fecundada pelo sêmen do homem. Pandora é a um só tempo agente difusor dos males, fraude e sofrimento, mas também esperança (*Elpis*), vida, alimento e fecundidade. Sobre sua dupla fecundidade estão fundados os dois estatutos sociais do mundo arcaico: o trabalho sobre a terra e o casamento (VERNANT, 1973, p.44-51).

O ventre da mulher, que o homem deve trabalhar depositando nele sua semente, se quiser ter filhos, é semelhante ao ventre da terra, que o homem deve trabalhar se quiser ter o trigo, já que Zeus escondeu a *Bios*. (VERNANT, 1999, p.166)

Para quem é imortal, como os Deuses, não há necessidade de *Elpis*. Também nada de *Elpis* para quem, como os animais, ignora que é mortal. (...) No entanto, sabendo-se mortal, mas sem conhecer quando e como morrerá, [o homem] tem na Esperança uma previsão, mas previsão cega, ilusão salutar, bem e mal ao mesmo tempo, a única que lhe permite viver essa existência ambígua, desdobrada, provocada pela fraude prometeica quando esta institui a primeira refeição sacrificial. (Idem, p.170)

Compreende-se assim a centralidade de Pandora, não só para a legitimação dos sentidos fundamentais do trabalho agrícola e do casamento, como também mais amplamente para os vínculos destes sentidos com os da condição humana, tendo em vista ser ela a guardiã da *Elpis* “confinada ao ventre da caixa” (*Os trabalhos e os dias*, v.97).

Por isso, a opção aqui por denominar o mito pela ação (roubo do fogo) e não pelo personagem (Prometeu ou Pandora), já que, a depender do contexto histórico, dos valores culturais em jogo e da interpretação que se dá, o nome do mito sempre muda. Em Hesíodo e para o mundo arcaico, o mito é mais de Pandora que de Prometeu. Mesmo a ação de roubar o fogo em benefício dos homens não é tratada como um ato heroico. Pelo contrário, em alguns relatos, fica latente um certo sentido pesaroso pelo ato do titã ter desencadeado com a fúria de Zeus a perda do estado de natureza pelos homens. É como se para o grego arcaico o sofrimento do trabalho sobre a terra fosse mais obra de uma audácia inconsequente de Prometeu, do que propriamente resultado de uma punição de Zeus.

O máximo que se encontra nesta narrativa é um compadecimento pela dura pena aplicada ao titã. Na sociedade arcaica predomina uma controversa visão que reconhece o amor de Prometeu pela humanidade e sua audácia e astúcia na defesa do homem, mas que também lamenta a perda do estado de natureza deflagrada pelo seu desafio a Zeus. Entretanto, se o trabalho é a pena que os homens cumprem pelo castigo a Prometeu, a *Elpis* guardada por Pandora em seu duplo ventre (terra e útero) acena para o caminho de expiação deste mal: a boa *Éris* do trabalho agrícola e do casamento, que religa a humanidade com Zeus e propicia fartura, riqueza e descendência.

Neste sentido, o fogo também compõe o conjunto de elementos culturais construtores deste complexo de sentidos legitimadores do trabalho e da condição bigenérica humana. A mulher é vista como o fogo que, por seu poder de sedução, faz o homem arder de paixão, e, que, por não suportar a miséria e a privação, incita-o ao trabalho sobre a terra (VERNANT, 1973, p.47). A *Elpis* feminina não se resume assim à figura de um invólucro que aguarda passivamente pela fecundação masculina: sua esperança queima, incomoda pela ardência, mobiliza para o caminho da boa *Éris*. Se Prometeu roubou de Zeus o fogo, Zeus em contrapartida envia, na figura de Pandora, o fogo que consumirá os homens, mas que também sinalizará nesta emulação o caminho para a religação com o divino. O fogo roubado por Prometeu e trazido para os homens no caule de uma fêrula queima em Pandora.

Mas o fogo como elemento central desta trama mítica está associado ainda a dois outros sentidos do trabalho em Hesíodo: um, alimentar, ligado ao trabalho de cozinhar os alimentos, como parte da punição imposta por Zeus pelo seu roubo (já que o tem será então obrigado a usá-lo); outro, de função técnica, ligado à metalurgia e à cerâmica: as “artes do fogo”. Embora os dois sentidos confirmem a centralidade do papel simbólico do fogo na produção e garantia da vida, enquanto o primeiro confere mais um nível de coerência a essa lógica mítica ambígua, quase dialética, que legitima o trabalho agrícola como atividade principal da existência humana; o segundo, por ter se desenvolvido no mundo grego externamente ao *oikos*, confere ao mito do roubo do fogo e a própria figura de Prometeu valores culturais correlacionados a um outro domínio social e produtivo, e assim, a outros atores, fazeres e pensares.

Enquanto no *oikos* a mediação significativa do homem com a terra se dá por um sistema de representações religiosas estranho a qualquer função técnica, onde o homem não elabora procedimentos de manejo e nem se orienta por regras de sucesso, mas sim por uma prática quase litúrgica de plantio e colheita sobre uma terra considerada sagrada, a “atividade do artesão pertence a um campo no qual se exerce na Grécia um pensamento já positivo” (VERNANT, 1973, p.224), em tudo vinculado a uma sociabilidade mais cidadina, cujos sujeitos sociais encontram-se desprovidos de uma relação produtiva com a terra e, por consequência disso, deslocados culturalmente de

identidade possível para com as representações míticas. Entende-se assim porque o mito tende a perder força com o desenvolvimento das cidades e a ser culturalmente reconfigurado. A cidade passa a produzir sentidos simbólicos de identificação social fundados numa espécie de racionalidade objetiva que legitima os elementos constitutivos da sua própria vida social, especialmente os relacionados a divisão do trabalho. Assim, se o trabalho do artesão, bem como o de outros personagens citadinos, é desprivilegiado no contexto social da simbologia mítica, a cidade vai se estruturando ela mesma como um valor simbólico legitimador, que passa a reconhecer nessas atividades a importância de suas específicas contribuições para o equilíbrio do corpo social. Só é possível falar em racionalização do mito e na reconfiguração de seu papel cultural no contexto da consolidação da cidade, porque neste processo, por diversos meios, a própria cidade se mitifica. Não por qualquer outro motivo essa disputa simbólica ocorre sem esgarçar a interdependência entre os indivíduos e grupos sociais que nela se opõem, de maneira que, mesmo com a ampliação das relações sociais de divisão do trabalho e a consequente alteração na correlação de forças sociais dela advinda, a cidade se consolida como o território de unidade destas contradições. Território de unidade econômica e política, mas também simbólica.

Na própria narrativa de Hesíodo, essa convivência tensa já aparece marcadamente. É bem exemplar disto a citação aqui feita algumas páginas atrás, na qual Hesíodo, que era agricultor, aconselha seu irmão Perses a evitar a ágora e seus debates, desqualificando seus fins políticos, bem como as intenções éticas de seus participantes. São poucas as alusões feitas pelo poeta à vida urbana, mas em outra passagem de *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo adverte ainda para a necessidade de se evitar um hábito, ao que parece, comum ao inverno arcaico, de se “tagarelar a quente” na oficina do ferreiro (VERNANT, 1973, p.221).

Com efeito, é muito significativo que seja exatamente a palavra na sua expressão política, isto é, como força persuasiva de convencimento, o objeto central da crítica feita pelo poeta nas duas passagens. Sobretudo se esta palavra-diálogo (ou palavra-política) for acalorada pelo fogo de uma oficina de ferreiro. Ao eleger as práticas e os valores dialógicos por ela engendrados como os elementos a serem combatidos na relação com esta nova sociabilidade que emerge da periferia, Hesíodo demonstra uma profunda percepção das disputas que estão em jogo na sua época. Afinal, a palavra-política constituirá o núcleo de poder em torno ao qual os assuntos de Estado se tornarão cada vez mais comuns e novas instituições emergirão e se consolidarão, num gradual processo de ampliação das relações e dos espaços de natureza pública na vida social grega.

Sob três eixos integrados de transformação a cidade se fortalece como sociabilidade no mundo helênico: (1) no plano político, do patriarcalismo à sociedade política; (2) no plano simbólico, da

poesia épica comunitária (*mythos*), ao individualismo da poesia lírica e à insinuante racionalidade do saber positivo (embrião histórico do *logos*); e (3), nos planos econômico e produtivo, da economia de subsistência, ao aprofundamento da divisão de trabalho, que intensifica e diversifica tanto as relações comerciais de troca, quanto o uso social da moeda.

Somente no século V a.C., após um conturbado período de guerras e privação, ocorrerão as condições históricas bastantes à reversão de hegemonia que institui a pólis, especialmente na Atenas de Péricles, posteriormente às reformas de Clístenes. Mais à frente retomaremos esse ponto.

Por ora, cabe ressaltar que, embora a moeda já exista nos tempos de Hesíodo, ela tem uso mais restrito a um âmbito econômico ainda periférico, onde uma certa divisão do trabalho desenvolve-se como estratégia de sobrevivência comum de artesãos, pequenos comerciantes, estrangeiros (metecos) etc. Não à toa, o material a ser usado para forjar a moeda foi exatamente o metal dos ferreiros, em cujas oficinas se tagarelava à quente no inverno.

Nesse sentido, as antinomias culturais do uso do fogo ajudam bastante a compreender as relações concretas de trabalho bem como os embates entorno a seus sentidos sociais. Vamos a uma imagem concreta desse duplo dialético: o fogo no *oikos* não cozinha alimentos sem as panelas produzidas nas oficinas dos artesãos, e o artesão não teria porque fazer panelas se não fosse para cozinhar os alimentos produzidos no *oikos*. Enquanto força natural, o fogo que cozinha o alimento é o mesmo que produz as panelas. Entretanto, como estas práticas se constituem por distintos atores e relações de trabalho singulares, seus valores e sentidos sociais serão sempre a expressão dessa distinção. Ou seja, a mesma relação social que une os trabalhos desses sujeitos pela necessidade do uso do fogo, separa-os em grupos sociais com distintos interesses. *Éris* não se configura como a gramática ambígua da narrativa de Hesíodo sem que a própria transição por que passa a sociedade arcaica produzisse uma realidade permeada de ambivalências. Mito e sociedade, sentido e realidade perfazem totalidades dialéticas culturalmente contextuais e historicamente processuais.

Sendo assim, os sentidos ambíguos e os usos distintos do fogo perfazem uma totalidade social em tudo associada à divisão de trabalho, que será o embrião da “grande transformação” grega. Não à toa seu roubo constitui o elemento central da trama mitológica de Hesíodo. A mesma *technè* ardilosa e inteligente de Prometeu que, na narrativa do poeta agricultor, não supera a imagem do “bom trapaceiro”, dialoga afirmativamente com o pensamento positivo que preside a função técnica das “artes do fogo”, fazendo com que ele, juntamente a Hefesto e Atena, seja cultuado por artesãos e ceramistas. Pode-se daí distinguir duas outras expressões culturais que assumirá o culto a Prometeu neste processo histórico até o período clássico: um Prometeu beócio-lócrio, muito significativo em contextos culturais agrícolas e domésticos, fortemente ligado a temática do conflito entre gerações

divinas, cuja ambivalência ética justifica tanto o roubo do fogo em benefício dos homens, quanto a dupla punição imposta por Zeus ao seu autor e à “raça” humana; e um Prometeu de origem jônica-ática, cuja representação figurada em cerâmicas arcaicas e clássicas o filia simbolicamente às “artes do fogo”, sendo venerado na festa das Prometéia como o deus das indústrias metalúrgica e ceramista e patrono de suas corporações fechadas (VERNANT, 1973, p.208).

Há assim um processo histórico de transformações que perpassa todo mundo grego, mas que se distinguirá contextualmente com ritmos e características próprias a cada lugar e âmbito cultural, tornando a figura mitológica de Prometeu objeto de diferentes valores e interpretações.

O Prometeu da Pólis de Ésquilo: o roubo do fogo como ato heroico e libertador da humanidade

A tragédia de Ésquilo altera substancialmente os sentidos sociais arcaicos produzidos a partir da figura de Prometeu, com base em uma apropriação cultural mais abstrata das noções de *techné*, do trabalho e do próprio fogo: onde a primeira supera o domínio prático-laborativo do saber positivo, lançando-se a um sentido mais universalista que se interroga mais amplamente sobre o saber técnico em sua unidade e o conhecimento que ele constrói; a segunda, embora continue forte no contexto tradicional das propriedades familiares voltadas à produção agrícola, no contexto da pólis, perde identidade social simbólica com a figura do cidadão, que, pela imensa valorização da atividade de natureza cívica, passa a ver o trabalho como uma expressão menor das potencialidades humanas; e a terceira ganha estandartes civilizatórios de símbolo da libertação humana, em substituição a toda a complexidade de sentidos anteriormente citada. Esse amplo movimento de abstração que eleva Prometeu a herói da humanidade e relega Pandora a uma condição simbólica correlata ao valor inteiramente depreciativo que a mulher, como não-cidadã, passa a ter na vida social da pólis, não foi uma invenção de Ésquilo e nem se restringe a essa três noções apenas. Quem o “inventa” é a cidade e com fundamentos que permeiam todos os domínios urbanos, embora cada um à sua maneira. Sendo assim, sua compreensão exige um renovado esforço de reflexão no intuito de identificar as correlações destes novos sentidos com as formas concretas de produção da vida na pólis, com destaque para Atenas. Mas por que especialmente Atenas? Á princípio, por dois motivos: por sair do período de guerras ocorridas ao final do século V a.C. desfrutando de uma condição de liderança no contexto geopolítico do mediterrâneo, mas também pelo impacto das reformas implementadas no governo de Clístenes.

E é de fato comum na história da humanidade que de um período de guerras se suceda uma implantação de reformas. No mundo helênico não foi diferente. O efeito social e simbólico das guerras tem um papel determinante sobretudo em dois momentos da história das cidades gregas: o primeiro, na sua origem, quando o modelo doméstico e patriarcal então dominante expõe suas fragilidades para se defender dos constantes ataques e saques que sofria; e o segundo, no início do período clássico, conforme citado linhas acima.

No que tange ao primeiro momento, um dos principais efeitos se traduz no empoderamento de sujeitos sociais até então periféricos ao *oikos* como os ferreiros, por exemplo, que pela relevância de sua atividade na produção de armas e em diversas outras demandas que passam a existir com a devastação dos campos, ampliam o espectro de influência sobre as questões de Estado. Como assinala Chauí, é o momento em que “os agrupamentos constroem cidadelas ou fortalezas para sua defesa e, a sua volta, começam a surgir as cidades como sede dos governos das comunidades” (1994, p.14).

Desta forma, se, por um lado, o contexto de insegurança e privações materiais precipita uma reação endógena com relação aos demais agrupamentos, entre os diferentes atores do mesmo lugar acaba por se produzir nexos de interdependência cada vez mais profundos. Entretanto, como as cidadelas tendem a circunscrever sua proteção apenas às terras produtivas, deixando do lado de fora os atores periféricos ao sistema patriarcal dominante, os muros do mundo arcaico acabam por separar e unir. Se criam um dentro e um fora, o fazem num momento em que isolamento e subsistência não são possíveis para nenhum grupo, em que o desafio de sobreviver passa a impor a solidariedade e a colaboração como imperativos sociais. Ou seja, essa aproximação necessária não se constrói livre das tensões inerentes a grupos em permanente disputa simbólica e material, fato que, sob vários aspectos, expõe a desigualdade destes vínculos. Por mais que construir o muro fosse um projeto comum, destinado a proteger dos saques a produção agrícola que a todos alimentará, uma cidadela não se constrói só com os que nela habitarão. Por outro lado, com a crescente interdependência entre os domínios produtivo (dentro) e de troca (fora), aliada à conseqüente ampliação dos processos sociais de divisão do trabalho, é o lado de fora que acaba se constituindo como território de síntese destas contradições, como espaço de deliberação dos assuntos comuns. Por isso a ágora incomoda tanto ao agricultor Hesíodo. Ela é o lugar simbólico de reversão da hegemonia do proprietário agricultor, o território onde os opostos se complementam sob outra ordem, onde os assuntos de Estado ganham a forma do debate político, do discurso. A palavra torna-se o fundamento do poder na cidade e sua legitimidade: debate e lei. As sedes dos governos com seus edifícios públicos e instituições se constituem do lado de fora, mas como unidade do dentro e do fora. De maneira que a cidade não elimina o proprietário agricultor. Afinal de contas ela continua

precisando de sua produção. Mas, em contrapartida, ela o torna cidadão. O que definitivamente não é pouco. Todos querem ser considerados cidadãos, mas apenas 15% efetivamente o são. Não desfrutam de cidadania as mulheres, as crianças, os escravos e os estrangeiros (metecos). A cidade reinventa suas desigualdades, seus dentro e fora. Além de desfrutar de legitimidade para participar dos debates públicos na ágora, os cidadãos dividem ainda funções militares e administrativas. Mas é a propriedade da terra o fator que mais fortemente traduz o poder do cidadão. Se ele não é um proprietário agricultor, geralmente a recebe por concessão do Estado em razão das funções públicas que exerce. Ao longo de todo o processo de desenvolvimento das cidades a questão fundiária teve sempre uma posição de centralidade na produção dos conflitos sociais.

(...) em todo esse período antigo em que a economia permanece agrícola, os conflitos de classe enraizam-se nos problemas ligados a posse do solo. Inicialmente, a cidade (*astu*) opõe-se ao campo (os *demoi*) como local de habitação de um certo tipo de proprietários fundiários (em Atenas, os eupátridas), monopolizando o Estado, concentrando em suas mãos os cargos políticos e a função militar. (VERNANT, 1999, p.11)

Pode-se assim definir a cidade como o sistema de instituições que permite uma minoria de privilegiados (os cidadãos) reservar-se o acesso à propriedade da terra em um território determinado. (idem)

O uso do solo na cidade muda sob diversos aspectos se tomarmos por referência as regiões mais centrais, próximas à ágora, cuja ocupação vincula-se predominantemente às funções administrativas de Estado ou à propriedade de eupátridas. Mas na periferia destes centros principalmente (periferia que já fora centro), a figura das comunidades familiares de base agrária e pastoril (*demoi*, que derivam historicamente dos *oikos*) ainda demonstra-se bem expressiva, fato que indica que a histórica expansão das relações comerciais não reconfigurou por inteiro os vínculos tradicionais com a terra, pelo menos até o século V. Contudo, embora tais propriedades tenham mantido seu caráter inalienável, sua produção já não é tão endógena, seu modo de vida já não tem mais centralidade política e os mitos que lhe conferiam tal importância, ou fazem parte de um passado pouco saudoso ao cidadão grego, ou foram resignificados pelas tragédias. Conforme nos afirma Vernant, segundo Marx, no contexto de fundação da pólis, a contradição fundamental continua sendo de base fundiária mais aponta para outro eixo de conflitos.

Trata-se do antagonismo entre duas formas de posse do solo, cuja coexistência constitui a originalidade do sistema greco-romano da cidade: uma propriedade fundiária do Estado, no princípio comum, e uma propriedade fundiária privada, obtida originalmente por intermédio da primeira. É esse duplo estatuto da propriedade que faz do proprietário fundiário um cidadão, e que transforma o antigo cultivador aldeão em habitante da cidade. (VERNANT, 1999, p.10)

Este duplo estatuto fundiário das cidades gregas vige com relativo equilíbrio até que

A ruptura do equilíbrio entre essas duas formas de apropriação do solo em proveito da segunda – isto é, a consolidação progressiva da propriedade privada da terra no quadro das instituições da cidade – surge como a condição prévia do desenvolvimento da escravatura e de uma economia monetária. (VERNANT, 1999, p. 10)

Ora, a condição histórica que determina a hipertrofia da propriedade privada, estabelecendo assim o primeiro passo de um processo mais amplo que desintegra as formas de apropriação da terra e as estruturas sócio-políticas peculiares à pólis, não é outra senão a anteriormente descrita como o segundo momento em que os efeitos sociais e simbólicos da guerra são determinantes no desenvolvimento da história das cidades gregas. As guerras vivenciadas no mediterrâneo no final do século V a.C. redefinem o papel e o valor das instituições e grupos sociais na composição da totalidade complexa que é a pólis, de maneira que quando se busca a retomada das condições políticas e estruturais anteriores, já são outros os seus fundamentos sociais. Esses conflitos têm ainda uma característica singular neste tocante. Eles não opõem integrantes da cidade a inimigos externos, mas sim diversas categoriais sociais da cidade entre si. O que desde já expõe um esgarçamento das relações econômicas e fundiárias na pólis, sobretudo entre cidadãos e não-cidadãos (VERNANT, 1999, p.18). Não à toa, o protagonismo econômico das atividades mercantis que se consolidam em Atenas tem base num outro estatuto fundiário da propriedade privada sendo em geral exercido por não-cidadãos, e em localidades periféricas.

Assim, compreende-se que as práticas industriais e comerciais, que assumirão na vida econômica uma importância crescente, se tenham desenvolvido sempre mais ou menos à margem da cidade, como atividades de certa maneira estranhas à comunidade cívica. Os que se consagram inteiramente a elas e que têm em mãos a maior parte do comércio marítimo, dos bancos e da produção mercantil são, na maior parte, não cidadãos, metecos. (p.13)

Esta abordagem histórica nos permite ter a justa medida e a amplitude com que aspectos específicos das relações de trabalho se realizam socialmente no período clássico. Por exemplo, definir uma sociedade como escravocrata não resolve a questão de como a escravidão se produz concretamente em suas relações constitutivas e a que contradições está associada. Com efeito, é bastante significativo para o nosso intento saber que o desenvolvimento da escravatura se hegemoniza socialmente nas pólis com base na ascensão política da propriedade privada, mas também que a mão-de-obra escrava se mantém muito distante de ser a forma de trabalho quantitativamente

majoritária na cidade⁸. Pode parecer contraditório, e, de fato é. Mas são exatamente contradições como esta que nos permitem perceber importantes aspectos do desenvolvimento histórico das relações de trabalho nas pólis. São alguns deles: primeiro, a escravidão guarda uma relação simbiótica com a propriedade privada: seu desenvolvimento pressupõe e fortalece a economia privada do solo; segundo, o uso da mão de obra escrava não se dissemina aos outros domínios produtivos, restringindo-se ao privado; terceiro, o escravo não é uma mercadoria no sentido capitalista, seu valor é de uso, não de troca (VERNANT, 1999, p.17); e, quarto, apesar de a escravidão ter catapultado o potencial mercantil grego a ponto de viabilizar a unificação da circulação monetária no conjunto da bacia mediterrânea, sua utilização permaneceu limitada a estes setores comerciais e industriais periféricos.

Ou seja, o modo como esta escravidão se desenvolveu e a base produtiva que passa a sustentá-la não podem ser explicadas apenas como resultado deste processo. Há dois eixos de contradições que precisam ser considerados separadamente. O primeiro se refere à contradição que se desenvolve historicamente desde o período arcaico a partir de duas distintas sociabilidades que se opõem, mas que também se complementam segundo dinâmicas de interdependência conforme anteriormente descritas. O que altera essa correlação de forças é exatamente o surgimento da propriedade privada. Mas este advento histórico, nos moldes como se produziu e desenvolveu sobretudo em Atenas, não se deu como desdobramento do eixo de contradições anteriormente enunciado, e sim pela influência de determinantes históricos exteriores a ele, com foco para as guerras do século V a.C.

Todos esses aspectos associados permitem concluir que o advento da escravidão não decorre do conjunto dos valores cívicos e públicos sobre os quais a pólis se funda e que, por sua vez, exprimem a importância que Prometeu ganhará na narrativa de Ésquilo. A relevância desta conclusão repousa na desmitificação de uma ideia bastante difundida segundo a qual os gregos lançaram mão da escravidão como forma de se concentrar nas atividades concernentes ao universo da cidadania grega, consideradas mais nobres que as laborativas. De fato, o desenvolvimento histórico das cidades gregas traz consigo uma profunda valorização das atividades ligadas aos assuntos de Estado e às questões referentes à esfera pública, em detrimento do antigo sistema de valores míticos que legitimava hegemonicamente o *status quo* patriarcal e, com ele, o trabalho agrícola. Afetados pelo vigoroso individualismo que exprime os valores fundamentais da vida cidadina, os mitos vão perdendo sua função religiosa de organização de mundo e, com isso, o trabalho também se

8 Vernant nos conta que, “mesmo na época clássica, a economia grega permanece essencialmente agrícola. E afora as cidades dóricas e tipo guerreiro, a pequena propriedade campesina é a regra. Sabe-se que com a derrota dos Trinta só se encontrarão em Atenas, de 20.000, apenas 5.000 cidadãos privados da propriedade de um terreno rural” (1973, p.221). Em outra o mesmo Vernant, para fundamentar sua posição, cita ainda a afirmação de Marx segundo a qual “A história antiga clássica é a história das cidades, mas das cidades fundadas sobre a propriedade fundiária e a agricultura.”

desvincula dos sentidos legitimadores da economia comunitária do *oikos*. De maneira que a desvalorização simbólica do trabalho por parte dos gregos do período clássico, seja da sua forma agrícola ou mais tecnicada, resulta de um processo histórico mais amplo, associado à constituição das cidades e a profunda transformação do universo “espiritual” grego que dela decorre. Por mais que a escravidão tenha sempre existido no mundo helênico, sua base sempre foi doméstica, enquanto que o advento que a hegemoniza a partir do surgimento da propriedade fundiária privada na pólis a emprega numa perspectiva industrial e comercial de largo espectro mercantil.

Neste contexto, o trabalho é preterido, não tanto pelo esforço e o sofrimento a ele associados, e mais por ser considerado uma atividade que, embora reconhecida como essencial à produção da vida urbana, carece de nobreza intelectual e cívica por reduzir as potencialidades humanas à dimensão físico-laborativa. Mesmo o trabalho caracterizado por sua função técnica, como é o caso do ceramista e do metalúrgico, não foge a este sentido pejorativo, cuja complexidade está diretamente associada ao aprofundamento da divisão do trabalho no cenário econômico e político das cidades gregas. Assim, a desvalorização do trabalho cumpre, no plano das disputas simbólicas da pólis, uma função hegemônica de legitimação política dos sujeitos e grupos sociais ligados à esfera do Estado em detrimento dos demais (agricultores, artesãos, comerciantes, estrangeiros, mulheres, escravos etc.), servindo de “caldo cultural” para, dentre outros fins, definir seletivamente quem será ou não considerado cidadão. A palavra-política ocupa o núcleo do poder político das cidades, em substituição a enxada arcaica.

Por esses e outros motivos, mesmo partindo da narrativa do mito do “roubo do fogo” em Hesíodo, Ésquilo expressará em sua trilogia trágica outros sentidos para o trabalho e o fogo, bem como atribuirá diferentes papéis e valores aos principais personagens do mito. E isto pode ser percebido no protagonismo conferido a Prometeu já na denominação das obras: *Prometeu Acorrentado*, *Prometeu liberto* e *Prometeu portador do fogo*.

Pouco resta em Ésquilo do Prometeu “bom trapaceiro” de Hesíodo, que apesar das boas intenções e do amor pela “raça” humana, era visto como responsável indireto pela punição de Zeus que retira do homem a *aroura automatê*, obrigando-o ao penoso trabalho (*ponos*) sobre a terra. A passagem da fraude sacrificial pela qual Prometeu ludibria Zeus sequer é mencionada por Ésquilo. O fogo dado aos homens por Prometeu deixa de ser visto como o produto de um roubo que atenta contra a soberania de um Zeus “pai”, para ganhar a força ética de algo justa e heroicamente tomado dos domínios de um deus tirano que fazia de sua posse um instrumento de submissão de toda a humanidade. Em *Prometeu Acorrentado*, Zeus já não mais terá *Têmis* (justiça) ao seu lado, mas sim *Krátos* e *Bía*, símbolos de um poder absoluto que se só manifesta por meio de catástrofes (VERNANT, 1973,

p.215). A sobreposição significativa entre os sentidos do fogo e do trabalho que tem no eixo simbólico Pandora / terra / casamento o principal complexo de correlações entre a obra de Hesíodo e o modo de vida arcaico, deixa de existir em Ésquilo, com o fogo assumindo um sentido mais abstrato de princípio civilizatório e libertador e com Prometeu tomando de Pandora o papel de guardião da Esperança. “[Prometeu] fez com que esperanças cegas vivam nos corações dos homens” (*Prometeu acorrentado*, 252).

Mesmo o sentido do fogo como função técnica ligada às “artes do fogo” não resiste ao poder ressignificador da tragédia de Ésquilo. Nela Prometeu não só é promovido à deus de todas as artes e técnicas, como até mesmo os atributos relacionados à dimensão da civilização como a escrita, a matemática, a agricultura, a medicina e a ciência, passam a ser entendidos como artes ensinadas ao homem por Prometeu inclusive das discursivas e do conhecimento por excelência. As corporações fechadas de artesãos e ceramistas seguirão cultuando-o como seu patrono, todavia, terão que dividi-lo com toda a cidade; esta mesma cidade que grita sua *doxa* no coro das tragédias, que cultua a si própria e a seus elementos fundantes através da figura de um Prometeu heroico, que inventa a tragédia reinventando seus sentidos religiosos e que expulsa os deuses quando estes ameaçam a sua autonomia de cidadão e seu humanismo insolente. Ésquilo só faz dar voz a este ímpeto antropocêntrico que domina espiritualmente Atenas. Através do fogo de Prometeu a cidade se oferece como caminho de luz à humanidade.

Para Hesíodo era apenas o prevaricador castigado pelo crime de ter roubado o fogo de Zeus. Com a força de uma fantasia que nunca os séculos poderão honrar e admirar suficientemente, Ésquilo descobriu nesta façanha o germe de um símbolo humano imortal: Prometeu é o que traz a luz à humanidade sofredora. O fogo, essa força divina, torna-se o símbolo sensível da cultura. Prometeu é o espírito criador da cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe a serviço de sua vontade por meio da organização das forças dele de acordo com seus fins pessoais, que lhe descobre os tesouros e assenta em bases seguras a vida débil e oscilante do Homem. (JAEGER, 2001, p. 309)

Há leituras que preferem enxergar neste mito a imagem de uma condição humana aprisionada a um sofrimento irremediável, como se a vida humana se definisse pela eterna expiação de um martírio resignado à desesperança. Entretanto, não devemos esquecer da *Éris* que preside as lutas intestinas às narrativas míticas e às tragédias. Ela nos ensina que não há heroísmo sem sofrimento; salvação sem desobediência, libertação sem luta, opressão sem rebeldia e nem destino sem esperança.

Por fim, vou abrir aqui um espaço de desobediência às formalidades científicas e falar de um aprendizado que tive com minha orientadora de mestrado, Virgínia Fontes, sobre a dialética que ficou tatuado na minha memória. No meio de uma conversa da qual não me lembro o assunto ao certo, ela me solta a seguinte pérola: “Sérgio, na dialética não existe uma coisa “ou” outra; é sempre

uma coisa “e” outra”. Desde então, este aprendizado virou quase um imperativo categórico de pesquisa para mim. E, com base nele, faço aqui a crítica destas visões parciais que insistem em importunar com seus “ous” este mito, a figura de Prometeu e, por meio deles, a própria condição humana.

Com efeito, entre o Prometeu heroico e o trapaceiro, eu fico com *Éris*.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. A verdade dividida. In: **Contos plausíveis**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.

CHÂTELET, François. **Uma história da razão**: entrevistas com Émile Noël. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ÉSQUILO. **Prometeu acorrentado**. E-books Brasil, 2005. Disponível em: <http://static.recantodasletras.com.br/arquivos/3827434.pdf?1345941441>.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 1995. Disponível em: <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/2012/04/Teogonia-Hesiodo.pdf>.

-----. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo: Iluminuras, 1996. Disponível em: <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/2012/04/Os-trabalhos-e-os-dias-Hesiodo.pdf>.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

-----. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

-----. **Mito e pensamento entre os gregos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/EdUSP, 1973.

Prometeu Acorrentado e o Significado Trágico do “Roubo do Fogo”: Uma Provocação

Prometheus Bound and The Tragic Meaning of "Fire's Theft": A Provocation

Marcia do Amaral

FMP/FASE

Petrópolis, RJ, Brasil.

marciaamaral@fmpfase.edu.br

Continuando uma bela conversa...

Veza por outra, nossas conversas com amigos nos dão a oportunidade de enveredarmos por um tema que nos suscita uma maior curiosidade, nos arranca da abordagem despretensiosa do senso comum e nos remete, movidos pelo *thaumazein*⁹ platônico, a um estudo mais sistematizado e fundamentado do mesmo. No seu ensaio “Sentidos do trabalho no mito grego do ‘roubo do fogo’: uma análise histórica comparada das narrativas de Hesíodo e Ésquilo”, Sérgio Ramos nos relata esta sua experiência e nos convida a aproximações possíveis (sentidos) da categoria trabalho, a partir da análise das narrativas de Hesíodo e Ésquilo (momentos históricos distintos) para o mito do “roubo do fogo”.

De imediato, o texto nos seduz, pois a abordagem desenvolvida aí nos encaminha a compreender que as ideias, as visões de mundo, não surgem nas cabeças dos homens a partir do nada ou como fruto da imaginação criativa apenas, mas estão em íntima ligação com a forma pela qual esses mesmos homens se organizam para produzir as condições materiais de sustentação de suas vidas.

Recusando-se a abordar o tema trabalho a partir da postura epistemológica hegemônica nos últimos vinte e quatro séculos, a de Aristóteles, que, por meio do processo de abstração, nos afasta das relações concretas que envolvem o real para capturar o significado do ser por meio de sua essência; recusando-se também a aceitar a visão relativista, pois esta arrastaria a objetividade do conhecimento a um puro subjetivismo aproximando-o da *doxa*; nosso autor assume a contradição como possibilidade metodológica de se encaminhar para uma compreensão mais integral dos sentidos do trabalho a partir da unidade dialética entre duas versões do mito de Prometeu e seus respectivos contextos históricos de produção. Diferentemente da tradição judaico-cristã, para quem Deus cria o homem à sua imagem e semelhança, o homem grego é quem cria seus deuses e os reinterpreta, ao sabor das nuances de seu tempo histórico.

⁹ *Thaumazein*, termo grego que significa admiração, espanto diante do mundo. Segundo Platão, é esta admiração que nos coloca em movimento para conhecermos a realidade.

Demerval Saviani (1973, p. 68-69) conceitua a Filosofia como uma reflexão radical, rigorosa e de conjunto sobre os problemas da realidade. Afirmar que a Filosofia é uma reflexão radical (do latim *radix, radicis* que significa raiz) implica compreendê-la como um tipo de conhecimento que busca as bases, o fundamento de um determinado problema. Isto significa, em última instância, que a Filosofia não se constitui como um conhecimento superficial da realidade. Ao contrário, ela é um estudo em profundidade que busca a *archè*, a origem dos problemas. Conhecer é conhecer a partir da raiz. A Filosofia também se caracteriza como uma reflexão rigorosa no que diz respeito ao estabelecimento de uma metodologia adequada à análise do objeto que se está estudando, e no que se refere à linguagem empregada. Além disso, e estabelecendo a distinção entre seu estatuto e o estatuto das ciências, a Filosofia se caracteriza por ser uma reflexão acerca, não de parte, mas do todo da realidade, ou seja, ela busca oferecer a compreensão de um problema a partir da perspectiva do conjunto, relacionando os diversos aspectos desse todo.

Seguindo tal conceituação, o presente estudo que Sérgio Ramos nos apresenta se constitui num competente ensaio filosófico, pois o autor, para nos encaminhar à compreensão dos sentidos do trabalho, nos leva aos fundamentos dessa reflexão ao trazer o mito de Prometeu (mito do “roubo do fogo”) como objeto para efetivar seu estudo. Sua abordagem dialética nos avisa que só podemos capturar os sentidos do trabalho presentes nas duas versões do mito (Hesíodo e Ésquilo) se compreendemos os contextos históricos nos quais elas foram gestadas. Analisando as nuances dessas duas versões, o autor nos dá a possibilidade de alcançar uma mais completa visão do que seja o trabalho, por meio de seus vários sentidos.

Ao retomarmos, de forma sintética e, por isso, menos rica em detalhes, as considerações desenvolvidas pelo autor, observamos que as duas versões do mito de Prometeu nos encaminham para uma reflexão acerca da condição humana e de sua relação com o trabalho. Em Hesíodo encontramos uma narrativa vinculada a um modo de vida predominantemente agrário e pastoril, cujos valores legitimam o cultivo da terra e a vida familiar como seus aspectos próprios. Naquele período, o mito possuía contornos de religiosidade e o trabalho era compreendido a partir de um duplo sentido com dimensões contraditórias: é tido como condição de possibilidade de sobrevivência do homem e, por isso, fonte de vida; mas também como sofrimento, punição divina. Nesse primeiro momento, a ação do roubo do fogo por Prometeu é encarada não como ato heróico, mas com pesar, pois leva à vingança de Zeus, por intermediação de Pandora. Ao abrir a caixa dos males, ela separa os homens dos deuses, os “expulsa do paraíso” (*aroura automatê*), ou seja, os lança à sua própria sorte, o que os obriga a trabalhar para manter sua vida.

Ressignificado, no período clássico, por Ésquilo, o mito de *Prometeu acorrentado* se mostra como um genuíno produto gestado pela *polis*, onde um novo modo de vida se estabelece. A palavra ganha o espaço público e na ágora constitui, por meio do diálogo, a essência da democracia grega (Atenas) assentada numa economia de base mercantil e escravagista. O desenvolvimento da *polis* traz consigo a valorização das atividades ligadas às questões públicas, às questões de cidadania, que só são possíveis porque são sustentadas por todas aquelas atividades ligadas à manutenção da sobrevivência (agricultura, pastoreio, artesanato, comércio), que vão sendo preteridas, como atividades sem valor para a cidadania. Pela primeira vez e na Grécia Clássica vemos o estabelecimento da distinção entre “trabalho intelectual” e “trabalho manual”, entre *ocium* e *negocium* com a valorização do primeiro em detrimento do segundo. Nesse cenário, o mito de Prometeu vai ganhando contornos outros. Por meio da apropriação do fogo e de sua doação aos homens, Prometeu realiza a justiça com relação a Zeus, que o utilizava como instrumento para a submissão dos seres humanos. Na tragédia de Ésquilo, o fogo que simboliza a *technè*, num primeiro momento, é compreendido como gigantesco passo em direção à libertação humana no que diz respeito às forças da natureza e, com o apogeu da *polis* democrática, a crença de que as técnicas haviam sido dadas ao homem pelos deuses (Prometeu, o fogo; Quíron, a medicina; Deméter, a agricultura) se desfaz, e estas, assim como o cosmos, tornam-se humanizadas.

Deste ensaio tão bem elaborado por Ramos, e que nos possibilita uma aproximação dos vários aspectos simbólicos e dos distintos sentidos do trabalho, nos interessa conjugar tais sentidos oferecendo uma síntese dos dois momentos narrativos. Assim, o trabalho pode ser compreendido como uma condenação, que tem um tom mais penoso na versão hesiódica do que na versão trágica de Ésquilo, pois, simbolicamente, na tragédia clássica, o domínio do fogo representa a própria condição de possibilidade de todo o processo civilizatório humano por meio do domínio técnico da natureza. A condenação ao trabalho é o dado negativo, mas como ela vai ser suportada pelo domínio da técnica, tal condenação perde o tom de uma pena e ganha o tom do desafio, o desafio de transformar a natureza a partir do conhecimento.

Ao definir trabalho como atividade consciente de modificação da natureza, compreendemos que o que marca a atividade consciente do trabalho é a dialética entre teoria e prática ou entre a concepção da tarefa e sua execução. O exercício consciente dessa atividade transformadora do meio natural, que se viabiliza através de projetos, caracteriza o homem como um ser livre. Uma liberdade que é cotidianamente conquistada no que diz respeito à superação dos limites impostos pelo meio natural. O homem é um ser cuja existência só é possível se mantida pelo trabalho, ou seja, o homem está condenado a criar as condições materiais que possibilitam a manutenção de sua vida, do

contrário, ele sucumbe. “Esta é a estrutura própria do ser humano: produzir-se perpetuamente por meio do trabalho e por meio da práxis” (SARTRE, 1973, p. 183).

No mito de *Prometeu acorrentado*, o “roubo do fogo” deixa de ser uma transgressão impetuosa do titã, que é punida pela dupla vingança de Zeus, para transformar-se em um ato heróico através do qual a luz e o conhecimento são trazidos aos homens, que a partir daí libertam-se do domínio da natureza. Esta versão do mito gestada no âmbito da *polis* grega e cultivada ao longo do tempo ganhará sua expressão máxima no século XVII com o desenvolvimento de um novo conhecimento sistematizado, matematizado e experimental sobre a natureza: a ciência. A consolidação do ideal prometêico da tragédia de Ésquilo arrancou definitivamente o homem de sua estática formação agrária margeada pela obediência, pela dúvida e pela espera com relação à natureza e o transformou no agente produtor de toda a realidade, que por meio de suas ações determina o ritmo da vida social.

Dessa forma, apesar de, nas duas versões do mito, se apresentar uma visão, por assim dizer, negativa do trabalho, na tragédia de Ésquilo a possibilidade do domínio da natureza por meio da técnica nos apresenta o trabalho como um castigo mais ameno, pois a mediação entre o homem e a natureza se dará a partir do desenvolvimento tecnocientífico. A tecnociência é transformada em força produtiva e, como elemento potencializador da ação do homem sobre a natureza, recebe sua sanção legitimadora ao se apresentar como instrumento de dupla realização da liberdade humana: “liberdade de subordinação às forças naturais e liberdade para a execução de um projeto próprio” (BARTHOLO JR., 1986, p. 17).

Assim, com o intuito de continuar a conversa agradável iniciada com os amigos e que se transformou no competente ensaio sobre os sentidos do trabalho, apresento uma provocação ao colega, para que, novamente, tomado pelo *pathos*¹⁰ filosófico de busca pela *arché*¹¹, ele dê continuidade à sua reflexão.

Vamos lá: A partir do século XVII, de forma mais radical com o advento da ciência e, nos séculos subsequentes, com a transformação da ciência pura em ciência aplicada, tecnologia, pudemos presenciar o momento histórico onde o ideal prometêico de dominação da natureza, pelo homem, se dá de maneira muitíssimo robusta, suavizando o trabalho por meio do uso de máquinas. Máquinas que, num primeiro momento, imitavam os movimentos mecânicos do corpo humano e que tinham de ser monitoradas pelo mesmo, mas que, num momento posterior, imitam a atividade inteligente humana e que se autorregulam e que regulam o funcionamento de outras máquinas, possibilitando

¹⁰ *Phatos* - Disposição, tonalidade de humor que nos harmoniza e nos convoca por apelo.

¹¹ *Archè* - Origem imperante.

que o homem trabalhe menos. Se assim é, por que o trabalho, que deveria ser visto de forma positiva, pois é a própria condição de realização do ser humano, continua em pleno século XXI a ser visto a partir de um ponto de vista negativo?

REFERÊNCIAS

AMARAL, Marcia. **Ciência e consciência**: A revolução pós-moderna do trabalho e a constituição do homem contemporâneo (dissertação). Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1993.

BARTHOLO JR., Roberto dos Santos. **Os labirintos do silêncio**. Cosmovisão e tecnologia na modernidade. São Paulo: Marco Zero/COPPE/UFRJ, 1986.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à história da Filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como ideologia**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **O que é isso - a Filosofia?** Identidade e diferença. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

----- . **Questão do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

Tributo à Éris: A Dialética Como a Luta Essencial da Condição Humana

Tribute to Eris: Dialectics as The Essential Struggle of The Human Condition

André Luis de Oliveira Mendonça

IMS/UERJ

Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

alomendonca@gmail.com

Para ir direto ao ponto, o texto “Sentidos do trabalho no mito grego do ‘roubo do fogo’: uma análise histórica comparada das narrativas de Hesíodo e Ésquilo”, de Sérgio Ramos, sustenta o argumento de que as duas versões do mito perfazem, a despeito das diferenças entre si, uma unidade dialética entre duas narrativas que precisam ser compreendidas levando-se em consideração seus condicionantes históricos e sociais. Ao contrário das visões predominantes, o mito também se transforma com o passar do tempo devido à influência dos aspectos políticos, econômicos e sociais nos quais suas narrativas emergem ou são transmitidas.

Trata-se de uma bela interpretação hermenêutica que apreende os sentidos do trabalho nos próprios termos dos textos cotejados com os seus contextos correspondentes. De modo que se torna claro porque o Prometeu de Hesíodo é um “trapaceiro” e, o de Ésquilo, um “herói”; ou, principalmente, fica bem explicitada a razão de o trabalho significar algo positivo ou negativo, respectivamente. Não bastasse a relevância do seu conteúdo relativo às questões arroladas sobre trabalho e condição humana, Sérgio Ramos traz ainda duas grandes contribuições – subjacentes ao texto – para o momento atual da academia, pautadas pela lógica produtivista e cientificista operacionalizada pelo padrão Capes de avaliação e “vigilância epistemológica”; quais sejam: 1) levar a sério as “verdades” atreladas ao mito; 2) fazer jus à louvável tradição ensaística.

Nos breves comentários que se seguem, começo com uma alusão justamente ao mito e ao ensaio, formas fora do modelo-padrão científico vigente; em seguida, sintetizo a ideia central do texto de Ramos; e, por último mas não menos importante, termino minha pequena contribuição prestando, inspirado na conclusão do próprio autor, um tributo à Éris e à dialética como a luta primordial da condição humana.

A rigor, estimulado pela declaração de abertura do texto (“Este ensaio surgiu da fértil incompletude de uma conversa entre amigos que, em dado momento, enveredou pelo acidentado caminho do tema ‘trabalho’”), gostaria de estabelecer uma conversa afinada com o autor, mesmo não desfrutando ainda do prazer de conhecê-lo pessoalmente.

Contrariando a razão instrumental e tecnicista hegemônica, o “mito vivo” deveria continuar desempenhando um papel fundamental em nossas tentativas de compreensão dos sentidos que o

trabalho possui em nossas existências. Lançando mão de autores clássicos como Vernant e Mondolfo, o autor parte de uma concepção consistente acerca do sentido mais profundo e real do mito: coerente com a dialética que perpassa todo seu texto, ele rechaça tanto a tese do “milagre grego” quanto a do “orientalismo”. Se o ensaio tivesse uma epígrafe, poderia ser, quiçá, a bela sentença de abertura de *Mito e realidade*:

Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i.e., como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo (ELIADE, 2002, p. 7).

Em *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer vão ainda mais longe quando advogam a tese de acordo com a qual o mito já é esclarecimento e, por sua vez, o esclarecimento converte-se em mitologia. Afinal, no auge do “esclarecimento” ou da razão instrumental cientificista é quando eclode justamente uma das maiores catástrofes da história da humanidade: o advento do nazismo. “Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 17). Sem poder entrar nessa discussão por ora em função da falta de espaço, eu quero tão-somente mencionar a forma de escrita que, para Adorno, seria a única crítica séria ao cientificismo e ao seu correlato fetichismo do método, a saber: o ensaio. Mais precisamente, o ensaio como forma de crítica da ideologia como falsa consciência. Infelizmente, apesar de ser visto como um gênero menor porque supostamente sem “fundamentação científica suficiente” (beirando o “literário”), o ensaio é uma das poucas formas de escrita acadêmica verdadeiramente coerente e honesta, uma vez que parte do pressuposto da falibilidade e finitude de toda e qualquer empreitada humana, incluindo a dita “científica”¹². Sendo assim, o ensaio acaba sendo, de fato, a melhor forma para atender ao intento corajoso do autor de superar, por um lado, a visão “positivista” homogeneizante de ciência e, por outro, a alternativa pós-moderna relativizadora. A dialética é, com perdão da aparente redundância, a saída para uma superação genuinamente dialética desse impasse. Em minha interpretação das ideias de Adorno, o ensaio seria a suprassunção dos sistemas filosóficos totalizantes e dos artigos científicos reducionistas por intermédio da *dialética negativa*, o poder da crítica de colocar o *status quo* em xeque-mate.

Ao traçar um belo quadro histórico comparativo acerca do “roubo do fogo” (note que opta-se por nomear o mito por meio de sua ação primordial, em lugar de centrar-se apenas no protagonismo das

¹² Além do *Ensaio como forma*, de Adorno, outro ensaio sobre ensaio seminal é *Sobre a forma e a essência do ensaio*, de Lukács. No que tange à aproximação com os mitos gregos, recomendo os já “clássicos” volumes introdutórios de *Mitologia grega*, do professor Junito Brandão.

personagens) nos relatos de Hesíodo e Ésquilo, o autor enfatiza as distintas concepções sobre trabalho e condição humana que eles exibem entre si em virtude do contexto no qual estiveram embebidos. A marca central da narrativa de Hesíodo é a da ambiguidade como complementaridade dos opostos, espécie de protótipo da dialética formulada pelos chamados pré-socráticos e “matéria-prima” dos poetas trágicos. Embora “preso” aos valores da sociedade arcaica do trabalho agrícola e do casamento, Hesíodo dá destaque às figuras femininas de Pandora e Éris; esta última, inclusive, ajudando na expiação do trabalho como pena e castigo ao “mal feito” de Prometeu. O fogo propriamente dito, sendo central na produção e manutenção da vida, apresenta dois sentidos do trabalho: função de cozer alimentos e função técnica ligada à metalúrgica e cerâmica, atividades realizadas pelos artesãos.

Se o relato de Hesíodo é tributário do mundo arcaico e agrário no qual ele estivera inserido, Ésquilo erige uma narrativa mais condizente com o período clássico de advento das cidades gregas. Momento este em que ocorrem importantes transformações, advenientes especialmente de guerras travadas no mediterrâneo (século V a.C.): 1) passagem do patriarcalismo à sociedade política (*polis/ágora*); 2) da poesia épica comunitária à poesia lírica individual; 3) da economia de subsistência à divisão social do trabalho. No que diz respeito especificamente às relações de trabalho, a escravatura começou a ter um papel determinante na organização da *polis*, sobretudo com o aparecimento da propriedade fundiária privada. Em sua obra, portanto, Prometeu passa a ser visto como o herói que roubou o fogo, libertando a humanidade do jugo do tirano Zeus que a teria condenado ao fardo do trabalho. Àquela altura, o trabalho começou a ter uma conotação pejorativa de ausência de nobreza intelectual e cívica, sendo, conseqüentemente, relegado aos não-cidadãos (escravos, estrangeiros, mulheres etc.). Sentido este que, *mutatis mutandis*, vai perpassar todas as épocas da história, a ponto de a etimologia de trabalho ser frequentemente identificada com a palavra “*tripalium*”, instrumento de tortura. Embora a tradição do materialismo histórico tenha proposto um rico sentido filosófico do trabalho como princípio formativo do humano (não nascemos prontos e deveríamos desenvolver nossas diversas potencialidades na relação com a natureza e com a sociedade), ela não deixou de desmascarar sua realidade concreta de alienação e opressão ao longo das eras. Na história moderna e contemporânea, trata-se justamente da intensificação da luta dialética entre trabalho e capital, entre emancipação e dominação.

Assim como Sérgio Ramos, também tomo partido em prol de Éris (amiúde apresentada, injustamente, como deusa da discórdia), que, em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, aparece como a deusa da luta: “Ela nos ensina que não há heroísmo sem sofrimento, salvação sem desobediência, libertação sem luta, opressão sem rebeldia e nem destino sem esperança”. Como uma espécie de musa inspiradora da dialética moderna elebadorada pelos marxistas, a importância de Éris consiste em representar uma espécie de lógica dialógica na qual “um mais um é igual a três”; ou seja, como o

próprio autor sugere ao final do texto (“Com efeito, entre o Prometeu heróico e o trapaceiro, eu fico com Éris”), a dialética aponta na direção da suprassunção dos opostos complementares.

Trazendo-a para o mundo concreto da vida social, penso que quem melhor formulou, após Marx, o sentido da dialética foi o já referido Lukács. De fato, em *História e consciência de classe*, contrapondo-se aos chamados revisionistas, o autor defendeu a tese de acordo com a qual o método da dialética (para ele, trata-se de um processo histórico de superação permanente dos contrários por meio da ação recíproca: sujeito x objeto; teoria x práxis; pensamento x realidade etc.) constituiria a verdadeira ortodoxia do marxismo. Independentemente da pertinência de sua assertiva, o fato é que, na tradição plural e dinâmica do materialismo histórico, existiram várias concepções distintas, e até mesmo concorrentes, acerca do sentido e significado da dialética; aceções essas que são, elas mesmas, fruto de um processo dialético. Nesse sentido, faz-se mister rediscutir a dialética em perspectiva histórica, tomando a própria dialética como princípio inspirador de nossas abordagens; ou seja, é preciso recorrer à dialética para examinar criticamente a própria dialética.

Creio que, sob posse dessa ressalva, ela se faz mais oportuna do que nunca nesses tempos difíceis e sombrios que estamos atravessando. Vivemos, sim, num contexto político brasileiro de “golpe branco” (ilegitimidade política travestida de legalidade jurídica) com vários retrocessos já realizados e tantos outros renunciados – do ponto de vista dos direitos conquistados a duras penas – na educação, na saúde, na seguridade social, dentre outros setores. Teço esses comentários às vésperas da aprovação da perversa e inconstitucional PEC 241. No campo acadêmico, se o período de estímulo à política de CT&I já possuía seus problemas e dilemas, quanto mais agora com seu desfinanciamento e desmonte. Com tudo isso que está acontecendo aos nossos olhos incrédulos, seria tentador dizer que viveremos sob a égide do CAPEStalismo daqui por diante¹³, mas, felizmente, a dialética nos faz ter a genuína convicção de que, quando cresce, a força bruta se agiganta à resistência. Esquerda do Brasil inteiro, unamo-nos!

Fico profundamente agradecido a Sérgio Ramos por seu texto sobre os sentidos do trabalho no mito grego ter me levado a revisitar a atualidade do *Manifesto comunista*. Espero ser isso uma prova de que já estabelecemos uma conversa fértil, e agora aguardo sua completude por ocasião da “réplica” do autor.

¹³ Vem bem a calhar o ensaio “Prometeu acorrentado”, em que Madel Luz se vale do mesmo mito para pensar a questão do produtivismo acadêmico.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. "O ensaio como forma". In: -----, **Notas de literatura I**. São Paulo: Editora 34/Duas cidades, 2003.
- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BRANDÃO, J. **Mitologia grega**. 7ª ed. revisada. Petrópolis: Vozes, 1991 (Vol. 1, 2 e 3).
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- , "Sobre a essência e a forma do ensaio: uma carta a Leo Popper". In: -----, **A alma e as formas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- LUZ, M. "Prometeu acorrentado: análise sociológica da categoria produtividade e as condições atuais da vida acadêmica". **Physis**: Rev. Saúde Coletiva. Rio de Janeiro, 15(1):39-57, 2005.
- MARX, K. & ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.



Elpis, Éris e a Terceira Margem da Escrita

Elpis, Éris and The Third Margin of Writing

Sérgio Lúcio Garcia Ramos

ENSP/FIOCRUZ

Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

sergiolgr@gmail.com

Primeiramente, gostaria de congratular a *Revista Intervezes* por propiciar aos seus leitores e escritores, por meio de sua seção *Debates*, uma experiência muito bem “azeitada” de estímulo ao diálogo acadêmico, justamente num momento em que ele, o debate, é tão escasso, não só na academia como em todos os domínios do viver. Vivemos realmente um tempo sombrio, eivado de uma intolerância que inviabiliza o encontro legítimo entre bocas e ouvidos e/ou escritas e leituras. São de momentos assim que vergonhas humanas como o nazismo e o fascismo se alimentam historicamente e crescem grimpantes a solapar um projeto maior de humanidade, mais radicalmente comum. Entretanto, a máxima força bruta e autoritária é sempre o estopim para a produção dos sentidos e ações que a confrontam e buscam superá-la.

A *Elpis* (esperança) guardada pela Pandora de Hesíodo “confinada à caixa” tem este sentido. Se Pandora guarda a *Elpis*, esta guarda *Éris* como impulso à luta, à boa luta, aquela que utopicamente enxerga, para além do confronto em si, um ser-mais, como nos ensina Paulo Freire na *Pedagogia do oprimido*. É preciso esperar lutando. *Elpis* enxerga e projeta o melhor, *Éris* o quer. A seção *Debates*, pela afirmação da dimensão dialógica da ciência, inscreve-se nesse viés ontológico da luta.

Mas essa percepção não se resume apenas a tal seção. Em minha breve experiência de relação com a revista, pude conferir uma disposição clara de seus colaboradores por afirmar uma muito bem-vinda autonomia científica frente a padrões autoritários aos quais a maioria dos periódicos científicos prefere pragmática e covardemente prestar obediência. Bancar a publicação de um ensaio (que, como bem observou André, por si só, já desvia do padrão epistemológico dominante), com trinta e duas páginas, por enxergar em seu arcabouço crítico pouco “pop” uma relevância científica pouco cultivada, e ainda oferecê-lo ao debate, realmente reflete uma postura editorial que precisa ser reconhecida e encorajada.

Dito isto, parto para as generosas e instigantes considerações feitas por meus parceiros de conversa, iniciando por seus aspectos comuns. Não pretendo ir até o limite das duas mil palavras possíveis para cá, até porque a qualidade dos comentários me dispensa de tal necessidade. O que não impede que, no meio do caminho, eu me empolgue o suficiente para chegar até lá. Mas será por pura

desnecessidade; que, por sinal, é quando a escrita torna-se mais gostosa. Então, selecionei apenas dois pontos, que o comichão do bate-papo me impede de não explorar.

O primeiro deles refere-se à ampliação dos contextos históricos comparados no ensaio, fazendo incluir, no bojo da análise empreendida, o contexto atual dos sentidos do trabalho (e, quiçá, também do fogo), em que a violência dos processos de acumulação do capital aprofunda as relações de exploração do trabalho, do tempo, e dos ditos “recursos naturais” ao nível da pilhagem. Nesse tocante, André arregaçou as mangas, apontando em sua reflexão alguns eixos de análise, enquanto que Márcia preferiu sinalizar a questão na forma de uma provocação para a continuidade do estudo realizado. Ambos os comentários, cada um à sua maneira, foram precisos neste ponto. A ideia inicial era inclusive, posteriormente à análise das duas versões do mito do “roubo do fogo”, apresentar a tal conversa entre amigos motivadora do ensaio na forma literária de uma pequena crônica, para, a partir dela, refletir sobre a atualidade dos sentidos do trabalho e seus determinantes históricos e sociais. Por fim, as considerações finais dariam conta de sistematizar os níveis possíveis de coerência entre as abordagens e consolidar teoricamente a opção metodológica feita. Só que este intento, dada a sua complexidade e tamanho, mostrou-se inviável de ser realizado. Atingiria facilmente mais de cinquenta páginas. De maneira que não haveria autonomia editorial por parte da revista que tornasse viável uma publicação nesses termos. Mesmo o cenário reduzido de pesquisa conforme efetivado já se demonstrava incerto. Sendo assim, optei por limitar os contextos de comparação apenas aos da Grécia Antiga, torcendo, como remédio para a frustração de não conseguir levar a cabo o pretendido inicialmente, para que algum leitor eventualmente se seduzisse a fazê-lo.

Enfim, como o possível é sempre mais e menos que o real, nunca igual, estou aqui agora podendo contar alguns dos aspectos não científicos que sempre determinam os textos científicos sem estarem neles descritos: ansiedades, medos, desejos, limitações de toda ordem, experiências, amores, renúncias, frustrações etc. A vida de um texto é sempre maior do que o que vai para o papel. Faz recordar a fala de Manuelzão, personagem de Guimarães Rosa no romance *Grande sertão: veredas*:

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda e num ponto mais embaixo, bem diverso do que em primeiro se pensou [...] o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia... (ROSA, 1986, p. 26-52).

Mas confesso que os comentários feitos, sobretudo a provocação de Márcia, despertaram em mim a vontade de rachar o solo seco da resignação e entrar de novo no rio de Manuelzão. Uma boa inspiração para seguir adiante talvez seja o que recomendava o saudoso professor Victor Valla aos

orientandos que lhe procuravam aturdidos sem saber por onde começar a escrever. Dizia ele: “Comece apontando o lápis”. Parece um bom conselho.

O outro ponto foi resultado de uma convergência entre alguns apontamentos feitos por André e Márcia e reflexões que vêm me acompanhando ao longo da vida. O bom do diálogo é isso. Do encontro aberto e legítimo com o outro é que, em geral, surgem possíveis que permitem leituras e releituras de si, que desfazem impasses, modificam olhares ou, até mesmo, renovam convicções. A justeza desses apontamentos atravessaram este texto e, de alguma forma, leram-me. A começar pela percepção expressa pelos dois quanto à centralidade do debate metodológico neste ensaio.

[...] nosso autor assume a contradição como possibilidade metodológica de se encaminhar para uma compreensão mais integral dos sentidos do trabalho a partir da unidade dialética entre duas versões do mito de Prometeu e seus respectivos contextos históricos de produção (AMARAL, 2016, n. 2, Debates).

Sérgio Ramos traz ainda duas grandes contribuições – subjacentes ao texto – para o momento atual da academia em geral pautado pela lógica produtivista e cientificista operacionalizada pelo padrão Capes de avaliação e “vigilância epistemológica”; quais sejam: 1- levar a sério as “verdades” atreladas ao mito; 2- fazer jus à louvável tradição ensaística (MENDONÇA, 2016, n. 2, Debates).

Realmente, os aspectos de conteúdo (sentidos do trabalho) estão colocados muito mais como elemento mediador de um debate mais fundamental do que propriamente como conhecimento que se quer construir objetivamente. O foco do ensaio com certeza é o debate metodológico, e tal fórmula poderia ser assim enunciada para todo e qualquer texto científico: fazer ciência discutindo ciência. Abrir mão disso, em termos práticos, significa reproduzir irrefletidamente a epistemologia científica dominante (por excelência, positivista) e, com isso, contribuir para o reforço ideológico dos vínculos entre ciência e capital. Tal cuidado revela-se indispensável, sobretudo quando o que se propõe é a análise de sentidos sociais relacionados a um mito, cujo contexto histórico de produção caracteriza-se por uma forma de pensar e viver radicalmente diferente da nossa. Neste caso, correríamos o risco de defini-lo mais pela sua “irracionalidade” e menos por suas singularidades e diferenças históricas. O que seria péssimo, pois não estaríamos baseados num ferramental metodológico que possibilitasse perceber, por exemplo, que as primeiras formas racionais de pensamento surgidas no mundo helênico não são nem lógicas e nem tampouco universais, mas sim ambigualmente dialéticas. E mais, que quem as inventou não foi Tales, Sócrates, Platão, Aristóteles ou qualquer outro sábio ou filósofo grego, mas sim a própria cidade, que, em seu processo de constituição, vai conferindo aos debates da ágora um papel estruturador de suas relações sociais mais fundamentais, e, com isso, moldando a palavra-diálogo (ou discurso, *logos*), a um só tempo, como estratégia política e forma de pensar. Ou seja, de forma integral e sem verdades maiores que a ágora, já que as que resistiram historicamente tornaram-se menores. Os gregos só voltariam a ver a verdade

insinuar sua soberania pelas mãos dos filhos de Parmênides, que, aproveitando-se do sentido concreto de igualdade que pujava entre lei e cidadãos em Atenas, inventaram coisa nunca antes conhecida no mundo helênico, nem por Zeus: o tempo universal e o poder neutro. Desta associação forjou-se um discurso que, sob a forma dissimulada de conhecimento para o bem comum, arrogou para si o fito de juiz dos outros discursos e, com isso, deu à verdade do Olimpo uma expressão cidadina.

Ítalo Calvino, num trecho de sua obra, *As cidades invisíveis*, baseado numa relação fictícia entre o mercador e explorador italiano, Marco Polo, e o imperador mongol, Kublai Khan, formula literariamente este debate de forma magistral:

Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra. – Mas qual é a pedra que sustenta a ponte?, pergunta Kublai Khan. – A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra, responde Marco, mas pela curva do arco que estas formam. Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo. Depois acrescenta: – Por que falar das pedras? Só o arco me interessa. Polo responde: – Sem pedras o arco não existe (1990, p. 79).

Enquanto “o arco” da ciência positivista escora-se ideologicamente no mesmo pretensão postulado de neutralidade inventado pelos filhos de Parmênides, a partir do qual afirma tornar possível a construção de um conhecimento totalmente objetivo, sem qualquer resquício de subjetividade, os mitos e a literatura poética e de ficção, pela mão inversa, conseguem elaborar uma compreensão da realidade vivida com tanta justeza e complexidade que chega a ser desconcertante. Por isso é tão importante o diálogo entre distintas formas de conhecer, sentir e significar o mundo. O que a ficção e a poesia dizem das coisas sem querer explicá-las requer um “estrabismo” do olhar e tempos de conhecer inteiramente estranhos ao *modus* de pensar científico tomado por sua face positivista.

A tradição ensaística consegue ser um híbrido disso, não é mesmo, André? Mantém o rigor científico, mas recusa a rigidez retilínea que pretende aprisionar pela forma. O ensaio é mais curvo, mais barroco. Enuncia cientificamente, mas por caminhos erráticos e tempos mais lentos. É um enunciado em erro, porque errante; onde o durante tem mais valor que o ponto de chegada; e, quando este chega, mais parece o fim de uma sinfonia, que termina sem motivos e silogismos. Terceira margem entre ciência e literatura. Dizem inclusive pros lados das veredas do sertão de Rosa que a alguns é dado escutar o feitiço da voz de quem o escreve. Mas só quando as palavras “ensaíam” um certo atrevimento de dizer.

Dizem ainda que tudo isso começou com o atrevimento de um certo Prometeu. De sucedido, sabe-se por estas bandas onde o rio ensaia curvas, que o dito teria roubado dos deuses um certo “fogo da verdade” e dado aos homens, para que estes, com *Elpis* e *Éris* igualadas à sanguessugas, inventassem

coisa melhor. Não imaginava o coitado que homens com jaleco de brancura assustadora, de posse da chama, fossem inventar o desatino de ser deuses. Quanta falta de imaginação... Ainda agora cruzei com uma coruja rindo dessa história.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Márcia do. "*Prometeu acorrentado* e o significado trágico do 'roubo do fogo': uma provocação". **Revista Intevozes**, Petrópolis, 2016, n. 2, Seção Debates. Disponível em: <http://www.medicinapetropolis.com.br/InterVozes/InterVozes/Debate>

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MENDONÇA, André Luis de Oliveira. "Tributo à Éris: a dialética como a luta essencial da condição humana". **Revista Intevozes**, Petrópolis, 2016, n. 2, Seção Debates. Disponível em: <http://www.medicinapetropolis.com.br/InterVozes/InterVozes/Debate>

ROSA, J. G. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.