

EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA DE HESÍODO A PÍNDARO *

Vivo já na Odisseia, o conceito de justiça dir-se-ia nascido na obra de Hesíodo, ao contacto com novas experiências culturais e humanas. Brota das próprias vicissitudes históricas, como algo que é inerente ao processo da evolução espiritual do homem, participante da sua realidade e natureza. O seu aparecimento ainda se realiza nos velhos moldes das aparições divinas da epopeia, sob aspecto humano, como uma forma a mais no mundo das formas. Virgem honrada entre os deuses (1), possui um nome, *Δίκη*, ostenta uma genealogia (2), para não escapar a uma lei do pensamento de Hesíodo, mas a sua personificação é um aspecto secundário e contingente da sua existência, que começa sob o signo do intelectual. *Δίκη* é, essencialmente, uma abstracção.

O mundo divino organiza-se sob o seu império e consolida-se no reinado de Zeus. O abismo primitivo, *Χάος*, só ganha realmente a feição do *Κόσμος*, quando este mágico princípio ordenador começa a actuar. Nasceu, acaso, no espírito de Zeus, trabalhado pela angústia e incerteza do futuro, quando o governo do mundo era apenas um prémio reservado ao vencedor. Narra Hesíodo que, no momento decisivo da luta contra os titãs, Zeus

ἀθανάτους ἐκάλεσσε θεοὺς ἐς μακρὸν Ὀλυμπον,
εἶπε δ', ὅς ἂν μετὰ εἶο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο,
μή τιν' ἀπορραίσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον
ἔξέμεν ἦν τὸ πάρος γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τὸν δ' ἔφαθ' ὅς τις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἦδ' ἀγέραςτος
τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἣ θέμις ἐστίν.³

* Comunicação apresentada em sessão de 21-3-1961, realizada na Associação Portuguesa de Estudos Clássicos.

(1) *Trabalhos e Dias*, vv. 256-7.

(2) *Teogonia*, vv. 901-2.

(3) *Teog.*, vv. 391-6 (Edição «Les Belles Lettres», organizada por P. Mazon. Paris, 1951).

E, vencidos os Titãs, o primeiro acto do novo rei dos deuses é o prometido acto de justiça: *ὁ δὲ τοῖσιν ἕως διεδάσσατο τιμὰς* (v. 885).

Mas esta justiça, ainda designada pela velha palavra *θέμις*, confina-se aos deuses na sua realização. A sua extensão aos mortais será o objecto dum longo processo em que as condições mudarão: *Θέμις* cede o lugar a *Δίκη*.

Pode, por isso, legitimamente, o poeta afirmar *Δίκη* filha de Zeus e de *Θέμις*. O mito genealógico traduz a realidade profunda da evolução do divino e traduz, igualmente, uma modificação essencial na consideração do direito. Efectivamente, para além da mítica relação de parentesco, que ligação conceptual existirá entre *Θέμις* e *Δίκη*? Observa W. Jaeger que, em Homero, o direito é, normalmente, designado pela palavra *θέμις*. E, esclarecendo o significado desta noção, escreve:

«Así como *themis* se refiere más bien a la autoridad del derecho, a su legalidad y validez, *diké* significa el cumplimiento de la justicia. Así se comprende que en un tiempo de lucha por la aspiración al derecho de una clase, que hasta entonces había recibido el derecho sólo como *themis*, es decir, como una ley autoritaria, la palabra *diké* se convirtiera necesariamente en bandera» (1).

Encarando o problema por outro ângulo, interpreta J. Duchemin a *Θέμις* de Hesíodo como uma representação da estabilidade divina, aludindo à permanência desta ideia na poesia de Píndaro (2). Tal interpretação envolve uma resposta ao problema da génese de figuras mitológicas como *Θέμις* ou *Δίκη*, cuja relação com os respectivos nomes comuns atesta uma comunidade de origem. Trata-se, por certo, do mesmo fenómeno de personificação de abstracções, que correspondia a um secreto pendor do espírito grego, apaixonado pela alegoria. Deste trabalho intelectual resultam entidades complexas, que não perdem de todo o contacto com o abstracto donde nasceram, mas ganham nova realidade concreta por força da personificação (3). Ora este trabalho de personificação pode ser levado mais ou menos longe pela imaginação mítica dos poetas que, como Hesíodo, enriquecem o mundo de novas representações. E supomos, precisamente, que este trabalho foi mínimo no caso de *Δίκη*, cujo conteúdo ideológico preocupava demasiado o

(1) *Paideia*, México, 1957, p. 107.

(2) *Pindare poète et prophète*, Paris, 1955, p. 50.

(3) Cf. J. Duchemin, *Op. cit.*, pp. 129-30.

poeta para se entregar sem peias à sua poética configuração. É que a nova justiça, *Δίκη*, nasce da estabilidade, *Θέμις*, para corresponder às necessidades dos novos tempos e estes tempos são de provação para os homens empenhados na criação dum estado de direito, de que não façam parte os privilégios das nobrezas tradicionais, senhoras da terra e da vida dos humildes. A luta que se trava há-de transformar por completo as condições sociais e políticas e Hesíodo entra nela com as armas da poesia. Da sua participação ficaram *Os Trabalhos e os Dias*. A reflexão do poeta parte das circunstâncias do ambiente em que viveu: Téspias é o símbolo da realidade que é preciso modificar. Os seus reis, devoradores de presentes (*δωροφάγοι*), constituem a negação do ideal que encarna a própria soberania de Zeus. Não é, porém, impunemente, que são contrariados os desígnios da Providência e o poeta ameaça os poderosos com o castigo divino porque, segundo ele, «prepara o mal para si próprio quem prepara o mal aos outros» (*Trab. e Dias*, v. 265). E logo a seguir: «o mau pensamento é sobretudo mau para quem o concebe». Não é pequena honra para Hesíodo ter definido, assim, uma atitude perante a justiça, que será retomada mais tarde por Sócrates e Platão.

Com idêntica solenidade se dirige o poeta, fraternalmente, a Perses, avisando-o da gravidade da situação que decorre duma errada concepção da vida. A vida, ensina o poeta, é trabalho e é justiça, porque só a justiça traz a prosperidade aos povos e lhes garante a protecção de Zeus (*Trab. e Dias*, v. 225 e segs.).

Mas o ensino abstracto corre o perigo de se perder em espíritos dominados pelo material e Hesíodo pretende acima de tudo eficiência. Recorre, por isso, ao processo intuitivo da fábula, que, na sua simplicidade, se revela um instrumento de educação apropriado para almas jovens e simples. Conta, em traços rápidos e incisivos, a história do gavião e do rouxinol, personagens dum pequeno drama em que se representam cruamente os horrores da injustiça, sem interferência de considerações morais, que apenas enfraqueceriam o efeito desejado. Estas considerações fá-las mais tarde, depois de desenhar o quadro poético da vida dos povos justos e injustos, quando escreve:

ᾠ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῇσι,
καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.
Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς

ἔσθ' ἔμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
 ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
 γίγνεται (1)

Realismo e objectividade definem a sabedoria do poeta, que, de forma original, baseia na ideia de justiça a sua compreensão do mundo. Não distingue o seu pensamento os aspectos essenciais da justiça, o social, o moral e o religioso. Injustiça é ὕβρις, é desequilíbrio que aos deuses compete anular. Δίκη é, fundamentalmente, um processo de retribuição que se soluciona por uma intervenção externa, vinda dos deuses, zeladores do direito na terra. À consciência moral do poeta é ainda alheio o problema do sofrimento dos bons, que há-de encontrar expressão pungente na poesia de Teógnis. De modo ainda demasiado esquemático, concebe a justiça como algo, em certa medida, exterior ao homem, que os deuses se encarregam de fazer respeitar. Não se trata ainda duma exigência da própria natureza moral do homem e da sua condição social. O passo decisivo neste sentido virá a ser dado por Sólon. Mas, embora enredado no concreto e no material, o conceito admirável aparece em Hesíodo como a veemente expressão dum novo ideal, que os poetas e os filósofos hão-de purificar no decurso das gerações. Δίκη não será apenas mais uma deusa num mundo saturado de deuses, mas uma força espiritual que moldará o perfil religioso e moral do homem grego (2).

Da Beócia de Hesíodo transferimos o nosso olhar para Paros, atraídos pelo prestígio dum poeta, que no século VII representa o documento vivo da agitação dos tempos: Arquíloco. Talvez neste poeta possamos descortinar o progresso desta ideia de justiça que, a partir de Hesíodo, se torna inseparável da própria evolução histórica da Grécia.

Com todo o encanto duma personalidade excessiva e poderosa, Arquíloco causa-nos uma funda decepção. O seu universo reduz-se ao mundo estreito e mesquinho de algumas ilhas do Egeu, em que o problema da sobrevivência dá o tom à vida e à literatura. A poesia de Arquíloco define-se por coordenadas pessoais, mal conhecidas, de que o poeta não sabe fugir, como Hesíodo, para se erguer ao

(1) *Trab. e Dias*, vv. 274-80.

(2) Cf. W. Jaeger, *The Origin of Legal Philosophy and the Greeks*, p. 321, in *Scripta Minora*, II, Roma, 1960.

plano das ideias gerais. À profundidade do pensamento em Hesíodo contrapõe-se a profundidade do sentimento, de certos sentimentos, em Arquíloco, que, mais do que poeta, é um homem, dominado por paixões violentas e elementares. Mas a vida não é apenas, ou essencialmente, ódio e vingança, nem a justiça se confunde com a satisfação de meros interesses particulares. Neobula e Licambes fizeram sofrer inútilmente o poeta, que sempre encarou a vida como acção. Há, sem dúvida, a fábula da raposa e da águia e o lamento da mãe desolada:

ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος,
σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς
λεωσγὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων
ὄβρις τε καὶ δίκη μέλει (1).

Mas a história não acaba aqui. Vítima da sua impiedade, a águia levará a seus filhos a morte oculta no alimento e o poeta conclui, dirigindo-se a Licambes: ὥς δ' ἄν σε θωῖή λάβοι (2).

Repare-se na distância que separa a fábula de Hesíodo da de Arquíloco. Não se trata apenas de uma diferença de tom, explicável pela originalidade pessoal dos dois poetas, mas duma diferença de intenção, que é bastante reveladora. Em Hesíodo, a realidade é transposta para a literatura com um mínimo de deformação como uma forma de exemplificação duma verdade que ao poeta importa enunciar. O castigo do gavião rápido falta na narrativa sintética, tão despojada que pode parecer incompleta. Mais do que o seu caso particular interessa a Hesíodo o problema da justiça em sua dimensão humana universal e é por isso que à fábula breve se sucede a descrição das venturas que premeiam os povos justos e a das calamidades que desabam sobre os seguidores da injustiça. Arquíloco compõe uma pequena tragédia, organizada em vista do desfecho exemplar: a águia paga com a vida de seus filhos o sofrimento causado à raposa, cuja amizade traiu. A historieta é para edificação de Licambes e destina-se a saldar umas contas pessoais. Não é em vão que se prende pelas asas a uma cigarra... (3).

(1) Frag. 31 (As citações dos elegíacos e iambógrafos, feitas no decurso deste trabalho, baseiam-se na edição de F. R. Adrados — Barcelona, 1956; 1959).

(2) Frag. 33.

(3) Frag. 24.

Embora o carácter fragmentário da obra de Arquíloco nos vede tirar conclusões demasiado rígidas sobre a sua ideologia, o que existe chega para entrevermos um espírito, enquadrado nas perspectivas gerais da moral aristocrática, incapaz de ir mais além em matéria de aspirações ideais. O homem que declarou «*Κλαίω τὰ Θασίῳ, οὐ τὰ Μαγνήτων κακὰ* (1)» viveu com demasiado egoísmo os seus problemas para se erguer a uma concepção mais alta de justiça. A ideia continua a sua marcha, mas não por caminhos de Paros, onde nada ganha em pureza e elevação.

Caberá a Atenas o papel de receber a herança sagrada e de a fazer multiplicar. E será Sólon, o primeiro ateniense, quem renovará o sonho de Hesíodo, convertendo-o em norma de vida individual e social. O conceito prevalecente em Sólon é o de *Εὐνομίη*, que significa a justiça na polis. Diz o poeta:

*Ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίων με κελεύει,
ὥς κακὰ πλείστα πόλει Δυσνομίη παρέχει,
Εὐνομίη δ' εὖκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθησι πέδας·
τραχέα λειαίνει, πᾶναι κόρον, ὕβριν ἀμανροῖ,
αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φνόμενα,
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιὰς ὑπερήφανα τ' ἔργα
πραῦνει, πᾶναι δ' ἔργα διχοστασίης,
πᾶναι δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὅπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά (2).*

Deste modo, a ideia de justiça em Sólon radica num vivo anseio de paz colectiva, incorporando na sua realidade uma nova dimensão espiritual: a dimensão política. É na polis que a justiça ganha o seu significado pleno, porque, segundo o poeta, ela constitui o fundamento sagrado (*σεμνὰ θέμεθλα* — v. 14) da vida social. A divina personagem de Hesíodo, *Δίκη*, filha de Zeus, converte-se, no pensamento de Sólon, em princípio imanente, alma da polis. Esta presença moral no mais íntimo da sociedade exprime, em nossa opinião, o sentido criador da actividade política de Sólon, que incentiva um processo de espiritualização da comunidade social. Da maneira mais enérgica e peremptória põe Sólon à consciência do cidadão (dir-se-ia que para Sólon a realidade

(1) Frag. 107.

(2) Elegia 3, vv. 30-9.

do cidadão é superior à do homem, ser individual) o problema da sua responsabilidade neste processo evolutivo. A normalidade desta evolução depende essencialmente da actuação do indivíduo em conformidade com a norma ética subjacente a toda a estrutura política. A moralidade pessoal transcende os seus próprios limites para assumir proporções novas que abrangem a totalidade do organismo social. Não é que os deuses tenham desaparecido deste universo concebido à escala do homem ou se desinteressem do seu destino. Zeus continua, como em Homero ou Hesíodo, a presidir aos acontecimentos humanos e Atena é, na expressão do poeta, a deusa poderosa que tem as mãos colocadas sobre a cidade (*χεῖρας ὑπερθεῖν ἔχει*) (1). Mas a intervenção divina é discreta e busca os caminhos dos homens para a realização dos seus planos. Inconscientemente, os homens colaboram com os deuses na execução da justiça, são os seus instrumentos favoritos e caem vítimas dos seus próprios enganos. O castigo de Zeus não se exprime já em catástrofes físicas que reparam o mal cometido e restabelecem uma harmonia quebrada na relação homens-deuses, mas numa proliferação fatídica da culpa, que gera a confusão na polis e a impele para a ruína (2). Mais que o destino individual é o destino colectivo que atrai a atenção do poeta e lhe inspira uma reflexão moldada na norma mais constante do pensamento grego: o imperativo da medida, do justo meio. A máxima famosa *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν* (3) faz derivar precisamente o desequilíbrio social, com todas as suas funestas consequências, da excessiva sede de riquezas saciada à custa de quaisquer meios. É compreensível que o caminho da injustiça trilhado para atingir a saciedade conduza infalivelmente à insolência, fonte de todos os males. Este desejo de equilíbrio ou de medida está de acordo com a posição de mediador (4) que assumiu Sólon perante as forças que se digladiavam na polis, explica a sua preocupação de transigência e imparcialidade, que tem sido objecto de controvérsia e muitas vezes tem sido interpretada em seu desfavor. Tal é, por exemplo, a atitude de A. Massaracchia:

«Portato al potere da una spinta di opinione pubblica conservatrice, cui non furono estranee le suggestioni della religione delfica, egli non ebbe mai nell'atto di operare politicamente una forza reale di interessi

(1) Elegia 3, v. 4.

(2) W. Jaeger, *Paideia*, p. 141.

(3) Elegia 5, v. 8.

(4) Cf. A. Lesky, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Bern, 1957-8, p. 119.

dietro di sé, non gli aristocratici, che con concreta coscienza dei loro interessi non si vedevano protetti, malgrado i sacrifici cui l'arconte li aveva costretti, dall'avanzata delle forze antagoniste, non dai piccoli proprietari, che ben altro volevano, per sopravvivere e per vedere riconosciuti i loro diritti rivoluzionari, che i momentanei e illusori rimedi da lui apportati» (1).

Em boa verdade, Sólon nunca se apresenta como um legislador revolucionário ao serviço duma facção, mas como um árbitro entre forças antagónicas que ameaçavam destruir a estrutura tradicional da polis. Isto declara expressamente na elegia 5: ἔστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερόν σάκος ἀμφοτέροισι, / νικᾶν δ' οὐκ εἴασα οὐδετέρους ἀδίκως (vv. 5-6). Ou ainda no iambo 24, fundamental para a avaliação da sua obra política:

Θεσμούς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ
 εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην
 ἔγραφα. Κέντρον δ' ἄλλος ὥς ἐγὼ λαβὼν,
 κακοφραδῆς τε καὶ φιλοκτῆμων ἀνὴρ,
 οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἦθελον
 ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἥνδανεν τότε,
 αὐθις δ' ἃ τοῖσιν δ' οὔτεροι φρασαίετο,
 πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἦδ' ἐχηρώθη πόλις.
 Τῶν οὖνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος
 ὥς ἐν κυσὶν πολλῇσιν ἐστράφην λύκος (2).

A seriedade total do seu comportamento político, a sua inflexível coerência com os princípios morais que defendia, qualidades que lhe conferem uma indiscutível autoridade, encontram repetida expressão na sua obra, onde a elevação do pensamento se alia, frequentemente, o pitoresco da forma. Eis como, orgulhosa e expressivamente, o poeta se refere à sua isenção: outro, no meu lugar, «οὐδ' ἐπαύσατο / πρὶν ἀνταρᾶξας πῖα· ἔξεϊλεν γάλα» (3).

Pela primeira vez na Grécia a luz intelectual ilumina desinteressadamente a realidade da justiça e este facto, associado a um alto exemplo de moralidade pessoal, reveste-se da maior importância para o devir político da Grécia. A págs. 242-3 da sua obra *Die Entdeckung des*

(1) Solone, Firenze, 1958, p. 364.

(2) Iambo 24, vv.18-27.

(3) Iambo 25, vv. 6-7.

Geistes (1), depois de aludir ao facto surpreendente de Sólon ter recusado a oportunidade da tirania, Bruno Snell judiciosamente observa:

«Dass so im frühen Attika einmal ein Mensch, dem die Macht zufiel, diese nicht einfach ausgeübt hat, sondern dem Recht zuliebe darauf verzichtet hat, gewann unabsehbare Konsequenzen für das rechtliche und politische Leben Griechenlands und Europas. Zwar waren die unmittelbaren Folgen für Solon bitter enttäuschend, denn er musste es erleben, dass Peisistratos die Tyrannis in Athen ergriff, ja, dass das Volk sie ihm mutwillig in die Hand spielte, aber die Gesinnung, nach der er die innerpolitischen Wirren Athens geordnet hatte und die in seinen Gedichten niedergelegt war, dass nämlich Recht etwas Dauerndes ist und über den Menschen steht und dass Recht die Norm des statlichen Lebens ist und nicht Gewalt, ist seitdem aus der Politik nicht fortzudenken, so oft auch diese Idee missbraucht oder beiseitegeschoben ist».

Nestas palavras se define a projecção do pensamento do velho poeta e legislador que concebeu a justiça como uma força modeladora do próprio homem, integrado no cosmos social.

Um desenvolvimento original do conceito de justiça foi levado a cabo pelos primeiros filósofos, que, ousadamente, transferem para a ordem física uma noção de carácter religioso e moral.

A págs. 327 e segs. do seu trabalho *The Origin of Legal Philosophy and the Greeks* (2), determina W. Jaeger, lúcida e lucidamente, o significado desta noção na filosofia de Anaximandro, Parménides e Heraclito. Ressalta desta análise a conclusão de que a primitiva especulação filosófica da Grécia reconhece à justiça o valor de princípio fundamental, sobre que assenta a regularidade e a ordem do universo. O fragmento famoso de Heraclito, segundo o qual nem o Sol pode exceder os seus limites, porque a isso se opõem as Erínias, zeladoras do direito, atesta a origem desta ideia de determinismo físico na concepção tradicional de justiça. Aliás, já em Homero as Erínias aparecem como defensoras da ordem no mundo dos homens e dos deuses.

Mas a evolução do conceito realiza-se, nos poetas, de forma mais harmoniosa e unitária. Assim, vamos encontrar em Teógnis ecos variados do pensamento de Hesíodo e de Sólon, que a tradição literária propõe como modelos aos seus sucessores.

(1) Hamburgo, 1955.

(2) *Scripta Minora*, II.

Não entraremos na análise do problema complexo da colecção teognídea, que nada teria a ver com o propósito deste trabalho. Basta-nos a uniformidade existente em relação a um aspecto do problema, referida por Adrados. Escreve este autor:

«Hay por lo menos un punto en que todos los estudiosos están de acuerdo y es que todas las elegías contenidas en nuestra colección son de origen prealejandrino. Nada se encuentra en ella que no pueda atribuirse al siglo VI o V a. C.» (1).

Efectivamente, a leitura dos poemas desta colecção dá-nos a sensação clara de estarmos muito próximos de Sólon. Mas, ainda quando os motivos da poesia são aproximadamente os mesmos, é outra a atitude espiritual e, principalmente, a atitude sentimental. À posição doutrinária do legislador sucede-se uma reflexão amarga e desiludida sobre os efeitos da injustiça na sociedade, que se vai desagregando ao sopro de ventos revolucionários. A consideração da justiça retoma o carácter pessoal que tivera em Arquíloco, embora num plano mais alto. A justiça é agora o resumo de todas as virtudes, como se lê no passo seguinte:

*Βούλεο δ' εὖσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν
ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος.
Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔστιν,
πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κόρονε, δίκαιος ἔών (2).*

O facto de se encontrar em Focílides uma definição de justiça, que repete as mesmas palavras da definição de Teógnis, levanta um problema de prioridade que não é de fácil solução. Em todo o caso, parece ter razão Adrados quando supõe que «el verso sea originario de Focílides y que luego se convirtiera en refrán y pasara a la Colección Teognídea, tal vez en fecha posterior a Teofrasto» (3). Mas, seja qual for a solução adoptada, a verdade é que a evolução da ideia de justiça atingiu, precisamente nesta altura, um dos seus pontos mais altos. E a própria indeterminação que reina na autoria da definição é significativa, na medida em que sugere um trabalho colectivo de elaboração dum conceito, que alcança expressão definitiva, sob que será assimilado pelo pensamento posterior. De provérbio classifica Aristóteles esta definição, que cita no livro V da *Ética a Nicómaco*, e tal classificação traduz bem o grau

(1) *Teógnis*, Introdução, p. 96.

(2) *Teógnis*, vv. 145-8.

(3) Op. cit., Vol. I, p. 236.

de generalidade e fixidez atingido pelo referido conceito. Diz Aristóteles:

Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. Καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἔσπερος οὔτε ἑὼς οὔτω θαυμαστός· καὶ παροιμιαζόμενοι φάμεν· ἐ δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ ἐστὶν (1).

Nos versos atrás citados aliam-se três motivos que condensam a temática da coleção teognídea: a riqueza, a justiça e a virtude. Em torno destas ideias, já associadas pela poesia de Sólon, gravita o pensamento de Teógnis, imbuído de preconceitos aristocratas que resistem, em vão, à inevitável transformação do mundo. Da atitude passiva, que mói ressentimentos, não se ergue o poeta à viril afirmação dum ideal de vida, que está prestes a desaparecer. Tudo se passa no círculo apertado da individualidade ferida por circunstâncias adversas. Mas a injustiça desta situação fere, por vezes, uma nota original de revolta contra o absurdo do sofrimento. Uma consciência moral e religiosa mais exigente põe com a maior nitidez um problema de transcendente importância, que envolve o destino do homem e a natureza da divindade. Pergunta o poeta:

*Καὶ τοῦτ' ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον,
ἔργων ὅστις ἀνὴρ ἐκτὸς ἐὼν ἀδίκων
μή τιν' ὑπερβασίην κατέχων μὴθ' ὄρκον ἀλιτρόν,
ἀλλὰ δίκαιος ἐὼν, μὴ τὰ δίκαια πάθῃ;
Τίς δὴ κεν βροτὸς ἄλλος, ὁρῶν πρὸς τοῦτον, ἔπειτα
ἄζοιτ' ἀθανάτους, καὶ τίνα θυμὸν ἔχων,
ὁππότ' ἀνὴρ ἀδίκος καὶ ἀτάσθαλος, οὔτε τευ ἀνδρὸς
οὔτε τευ ἀθανάτων μῆνιν ἀλευόμενος,
ὑβρίζῃ πλούτῳ κεκορημένος, οἱ δὲ δίκαιοι
τρύχονται χαλεπῇ τειρόμενοι πενίῃ (2);*

Idêntico progresso espiritual na concepção do divino se revela na atitude tomada em relação ao castigo que fere os maus na sua descendência. Neste ponto Teógnis acusa uma sensibilidade moral mais

(1) Aristote, *Éthique de Nicomaque*. Edição «Classiques Garnier», Paris, 1940. Cap. I, 15.

(2) *Teógnis*, vv. 743-52.

apurada do que Sólon, porque, em vez de se limitar a transcrever a realidade, julga-a. Efectivamente, na elegia às Musas, fala Sólon da riqueza injusta e do castigo inevitável que lhe reserva Zeus. A ira de Zeus, diz o poeta, não é rápida como a dos homens, mas o castigo chega sempre, simplesmente umas vezes vem cedo, outras já tarde, quando apenas os descendentes sem culpa podem pagar as faltas de seus maiores. Embora o poeta não tenha esquecido o epíteto «inocentes» (*ἀνάλττοι*), é claro que a sua intenção não é exercer a crítica sobre um aspecto chocante do comportamento da divindade, mas tão somente reforçar a sua ideia de que a justiça é algo sagrado que ninguém, impunemente, poderá desrespeitar. Trata-se, afinal, do simples aproveitamento da realidade para defesa duma tese. O caso é inteiramente diferente em Teógnis, que nada pretende inculcar nem demonstrar. Apenas, dirigindo-se a Zeus, formula o voto de que não sejam os filhos, amantes da justiça, a pagar as injustiças dos pais. E, melancolicamente, conclui:

*Ταῦτ' εἶη μακάρεσσι θεοῖς φίλα· νῦν δ' ὁ μὲν ἔρδων
ἐκφρεύει, τὸ κακὸν δ' ἄλλος ἔπειτα φέρει* (1).

A poesia que chegou até nós sob o nome de Teógnis é, assim, o veículo duma inquietação que se insinua num conceito de vida posto à prova pela agitação dos tempos. Ao lado das formas ideológicas tradicionais surgem novas formas trabalhadas pelo fermento do desespero e da revolta, que se desentranham em frutos de humanidade pura e comovente.

O conceito de justiça em Teógnis mantém-se, no entanto, na linha tradicional de pensamento cuja evolução vimos seguindo desde Hesíodo. O aspecto social da justiça, em que tanto insistira Sólon, é transferido para segundo plano. É o sentido individual que sobreleva em Teógnis, representante daquele individualismo exacerbado que entrou na literatura com Arquíloco. Mas a imagem da justiça tornou-se mais íntima e mais pura, acrisolada pelo sofrimento que testemunham os versos do poeta. Desta interiorização há-de partir Píndaro para uma nova viagem. Na justiça, considerada como virtude essencialmente humana, há-de avivar os traços da justiça, virtude divina.

Se a poesia de Píndaro pudesse (que não pode) definir-se com uma palavra, essa palavra seria, certamente, a de poesia religiosa. Assim o

(1) *Teógnis*, 741-2.

entendeu J. Duchemin ao fundar a tão discutida unidade da poesia pindárica (1) no anseio de imortalidade pessoal. A págs. 190 da obra citada no início deste trabalho, declara com aguda visão:

«Nous sommes ainsi ramenés, de divers points de l'horizon, à mettre véritablement au centre des préoccupations pindariques le souci d'eschatologie». E mais adiante: «L'homme doit retrouver, au prix de ses efforts, dans une lutte de sa volonté bandée contre les forces obscures, les valeurs de civilisation et d'humanité que les dieux, certes, lui proposent comme le plus beau de leurs dons, mais qu'il ne peut gagner qu'au prix de l'ascèse, dans une difficile conquête. Ceux qui, dans le combat pour se trouver eux-mêmes et pour sauver l'humanité des puissances hostiles, ont su s'élever au-dessus de la simple condition humaine reçoivent, parfois dès cette vie même, leur part de l'héritage surnaturel, admis à la table des dieux ou à l'hymen d'une déesse. Dans l'immortalité finale, ils jouiront du sort divin».

Este conceito heróico da existência marca, precisamente, a ideia de justiça em Píndaro. No livro II da República cita Platão os seguintes versos de Píndaro:

πότερον δίκη τεῖχος ὕψιον
ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβαίνει
ἐπιχθόνιον γένος ἀνδρῶν,
δίκη μοι νόος ἀτρέκειαν εἶπεῖν (2)

Vemos que, considerando a dimensão humana da justiça, o poeta a interpreta aqui num sentido agonístico como um caminho dado ao homem na sua ascensão para a felicidade, objecto de voluntária escolha, esforço de perfeição. A ideia é definitivamente trazida à intimidade das almas religiosas, onde se confundem as fronteiras do humano e do divino, e é principalmente como virtude divina que o poeta falará da justiça. Ora a justiça divina as une em relação ao homem a forma dum julgamento: prémio ou castigo. Sendo o problema da imortalidade um tema central da poesia de Píndaro, é naturalmente este aspecto o que sobretudo lhe interessa na justiça. Afinal, mais do que a justiça

(1) Com Lesky (Op. laud. p. 189) consideramos resolvido por H. Fränkel o problema da unidade da poesia de Píndaro. J. Duchemin limita-se, em nossa opinião, a isolar um aspecto fundamental da tese do referido autor.

(2) *Pindari Carmina cum fragmentis*, edidit Bruno Snell — Teubner, 1955, fr. 213.

em si, lhe interessa a sua projecção no além. Está, por isso, na lógica do seu pensamento a afirmação da perenidade das nossas acções, justas ou injustas, feita na 2.^a Olímpica:

τῶν δὲ πεπραγμένων
ἐν δίκῃ τε καὶ παρὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἄν
Χρόνος ὁ πάντων πατήρ
δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος·
λάθα δὲ πότμῳ σὺν εὐδαίμονι γένοιτ' ἄν·
ἐσλῶν γὰρ ὑπὸ χαρμάτων πῆμα θνάσκει
παλίγκοτον δαμασθέν,
ὅταν θεοῦ Μοῖρα πέμπῃ
ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν (1).

Embora aplicadas ao caso particular de Téron, estas considerações têm um carácter geral que importa sublinhar. Não podia o poeta deixar de constatar que a vida dos homens é uma alternância de alegrias e de penas, nem sempre em relação com os méritos individuais. Mais do que a aparente irracionalidade do processo, o impressiona aqui a contingência do destino dos homens e a sua total dependência do divino (2). A mutabilidade da sorte é um facto material que o poeta não discute e do qual tira apenas, para uso de Téron, uma conclusão: a de que o homem, provado pela desgraça, deve sempre ter esperança. O passado dos Eménidas confirma a tese do poeta, ao mesmo tempo que justifica a confiança de Téron no futuro. Mas a afirmação inicial de indestrutibilidade das acções humanas, que parece abandonada no desenvolvimento do poema, não funciona apenas como mero contraste, destinado a vincar o que há de imprevisível na vida humana. Tem um significado ético-religioso particular, que animará a segunda parte da ode em que o poeta exprime uma concepção do além. Depois de situar na opulência virtuosa o cume da existência feliz, o poeta associa expressivamente a esta opulência a seguinte condição:

εἰ δέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον,
ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες

(1) Olímp. II, vv. 15-22.

(2) Cf. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, p. 217.

ποινάς ἔτεισαν — τὰ δ' ἐν τῷδε Διὸς ἀρχῇ
 ἀλιτρά κατὰ γῆς δικάζει τις ἐχθρῶ
 λόγον φράσαις ἀνάγκη (1)

Segue-se a visão do destino dos bons:

ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ,
 ἴσαις δ' ἡμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον
 ἐσλοὶ δέκονται βίοντον, οὐ χθόνα τα-
 ράσσοντες ἐν χειρὸς ἀκμῇ
 οὐδὲ πόντιον ὕδωρ
 κερεῖν παρὰ δίαταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίους
 θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐδοκίαις
 ἄδακτον νέμονται
 αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον (2).

Atingimos neste ponto o termo duma evolução que não podemos seguir em pormenor, mas sabemos intimamente relacionada com as religiões de mistérios. Esta ideia exprime-se com grande penetração em diferentes passos de *Concepções Helénicas de Felicidade no Além* (3) de M. H. Rocha Pereira, que a págs. 59 do seu trabalho afirma:

«De um modo geral, pode dizer-se que, seguindo os Mistérios de Elêusis, todas as outras doutrinas asseguravam um lugar especial no Hades aos seus iniciados. A noção de castigos foi tomando cada vez maior vulto, e, ao mesmo tempo, a crença nas recompensas pela εὐσέβεια foi-se amplificando até chegar a um conceito moral de prémio pela virtude».

A análise dos passos de Píndaro em que se fala da justiça, revela uma série de conexões importantes para um cabal esclarecimento do conceito. Assim, a 7.^a Ístmica realiza a identificação da justiça com a virtude da moderação, que a sabedoria ancestral converteu em norma de vida. O exemplo de Belerofonte, derrubado por Pégaso, na sua vã tentativa de atingir o céu, é a expressão mítica duma verdade: as alegrias que são contrárias à justiça terão o fim mais amargo (vv. 47-8).

(1) vv. 56-60

(2) vv. 61-67.

(3) Coimbra, 1955.

Outro passo (Píticas, V, 14) associa justiça e prosperidade na pessoa de Arcesilau de Cirene, ilustre vencedor na corrida de carros. Mas, tal como em Hesíodo ou Sólon, esta associação é realizada pelos deuses a quem, segundo o poeta, Arcesilau deve agradecer tudo o que lhe cabe (v. 25). Esta crença de que os deuses são os dispensadores de todos os bens encontra expressão paralela no começo da 3.^a Ístmica:

*Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἄρεται θνατοῖς ἔπονται
ἐκ σέθεν ζῶει δὲ μάσσων
ὄλβος ὀπιζομένων, πλαγίαις δὲ φρένεσσιν
οὐχ ὁμῶς πάντα χρόνον θάλλων ὁμιλεῖ (1).*

Os espíritos oblíquos (*πλάγαι φρένες*) são os que, como Íxion, esquecendo os próprios limites, imprudentemente os ultrapassam (2.^a Pítica). A sabedoria, insiste o poeta na 3.^a Pítica, resume-se em pedir aos deuses apenas aquilo que convém à nossa condição de mortais, sem perder de vista a terra que pisamos nem esquecer o nosso destino (vv. 59-60). E este destino, para usar uma metáfora do poeta, só pela justiça pode florir inteiramente.

As ideias de moderação e de prosperidade fundem-se, portanto, numa imagem religiosa da justiça, que de tão profundamente humana acaba em Píndaro por se transcender e se integrar no divino. Por isso nos parece especialmente significativa a parte do pensamento do poeta que se ocupa da justiça, considerada, em vez de virtude humana, como apanágio dos deuses.

Não resolve Píndaro os problemas da justiça que a tragédia e a filosofia hão-de analisar. Píndaro não discute, não julga. Para ele a justiça é uma face misteriosa do eterno, que o homem limitado deve renunciar a compreender. Di-lo o poeta no fragmento do péan n.º 61:

*τί ἔλπεαι σοφίαν ἔμμεν, ἂν ὀλίγον τοι
ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἴσχει;
οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως τὰ θεῶν
βουλευμάτ' ἐρευνάσει βροτέα φρενὶ
θνατᾶς δ' ἀπὸ ματρὸς ἔφν.*

(1) vv. 4-6.

Mas mais belo que compreender é, para o poeta, adorar. E Píndaro adora a justiça, não em sua figura degradada neste mundo de sombras («o homem é o sonho duma sombra», dirá na *Pítica VIII*), mas em sua realidade perfeita, imaterial. No diálogo eterno da justiça dá o poeta a palavra aos seus interlocutores do além, porque não é ele que julga, os juízes são os deuses. E estes julgarão depois.

MANUEL DE OLIVEIRA PULQUÉRIO
(*Bolseiro do I. A. C.*)