

humanitas

Vol. LIX

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HVMANITAS

Vol. LVIX - MMVII



NOMOS, ANOMIA E THANATOS NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO*

CARMEN SOARES
Universidade de Coimbra

Abstract: *Nomos*, *Anomia* and *Thanatos* in the *Histories* of Herodotus. In the *Histories* of Herodotus the word *nomos* occurs several times. It means a code of values and attitudes, responsible for the creation of a cosmic order. Breaking those rules is to produce acts known as *anomia* or acts qualified by *anomoi* and, in most cases, this implies the severest punishment of the transgressor, i. e., death (*thanatos*).

By combining these three notions (*nomos*; *anomia* and *thanatos*), the historian from Halicarnassus confers some sense of unity to his work. In fact, in all situations the transgressor is inevitably punished. This narrative pattern, being common to dramatic discourse, underlines the idea that Herodotus' world vision is based on principles similar to the dramatic poetry of his own time.

Key-words: rule, death, breaking-rules, happiness, Herodotus, Cambyses, Croesus, Solon.

Reflectir, nos alvares do séc. XXI, sobre palavras que contribuíram para a fundação de conceitos que têm estruturado a forma de o homem pensar o mundo desde a Grécia Antiga aos nossos dias é uma tarefa a que, na qualidade de docentes e investigadores em diálogo com a sociedade em

* Este trabalho corresponde, com ajustes pontuais, à versão portuguesa da conferência apresentada em espanhol no X *Encuentro Internacional de Estudios Clásicos: "La palabra fundante"* (4-7 de Setembro de 2006), Faculdade de Letras da Universidade do Egeu (Izmir, Turquia).

que vivemos, somos chamados diariamente. Habitúamo-nos, pois, desde muito cedo - desde que despertámos para a descoberta dos estudos filológicos, históricos e/ou filosóficos - a determos a nossa atenção em e a rodearmos dos maiores cuidados algumas palavras.

O que nos tem feito eleger umas para objectos privilegiados da nossa reflexão e deixar outras na sombra? Gostos pessoais, sem dúvida, mas, mais do que a tirania das preferências que desenham a nossa singularidade de indivíduos, as escolhas que temos feito são, em minha opinião, impostas pelo papel fulcral que os conceitos que encerram ocupam na história da humanidade. O relevo atribuído a determinadas palavras/ conceitos, os prismas sobre os quais são perspectivados têm variado ao longo dos tempos que nos separam dos Gregos do séc. V a.C., aqueles que verbalizaram e conceptuá- lizaram os termos que elegi para a minha reflexão: *nomos*, *anomia* e *thanatos*.

Imortalizado por Cícero com o epíteto distintivo de *pater historiae* (*De legibus* 1.1.5.), Heródoto fascina os amantes da literatura grega antiga (grupo em que me incluo) por inúmeras razões, de que me limitarei a destacar uma, por ter sido para mim a determinante na escolha das *Histórias* para objecto da minha dissertação de doutoramento: a forte presença no seu discurso de elementos de forma e conteúdo típicos do *logos* dramático¹. A construção de enredos próximos das intrigas a que o público do teatro estava habituado, com as figuras dos poderosos monarcas bárbaros e dos grandes tiranos gregos a serem confrontadas com as fraquezas da sua contingência de mortais e com o poder supremo dos deuses e do destino, constitui, ainda hoje, factor de atracção inegável do público leitor da obra de Heródoto.

Aí, como na tragédia ateniense contemporânea do historiador, assistimos à construção das fundações de conceitos que, não obstante as naturais metamorfoses provocadas pelo passar do tempo, ao longo da história têm constituído alicerces da concepção que o Homem faz do mundo. Norma (*nomos*), transgressão (*anomia*) e morte (*thanatos*) são as três palavras/conceitos que enformam um tríptico, a meu ver estrutural, dos nove livros das *Histórias* de Heródoto. Conforme procurarei sublinhar ao longo da minha análise, a forma como o autor correlaciona todos eles permite construir uma mensagem universal e intemporal sobre a condição humana. Daí a pertinência de, volvidos mais de 2500 anos sobre a compo-

¹ Obra de referência sobre o papel que as narrativas com características dramáticas desempenham nas *Histórias* de Heródoto continua a ser o livro de S. Flory (1987), *The archaic smile of Herodotus*. Detroit.

sição do texto do escritor da antiga Halicarnasso, procurarmos na sua escrita palavras fundacionais da nossa expressão verbal e conceptual.

Magistralmente assinalado por W. Burkert o respeito que Heródoto demonstra face aos particularismos étnicos das diversas etnias que povoam as *Histórias*², importa determo-nos na expressão lapidar com que o historiador reconheceu ao *nomos* o estatuto de princípio universal da organização do mundo. Esse trecho ocorre no final do célebre passo em que Dario pergunta a alguns Gregos por que preço seriam capazes de prestar aos seus pais as honras fúnebres praticadas pelos Indianos Calatinos e vice-versa. De ambas as partes recebe uma rejeição peremptória, desfecho que provoca em Heródoto a seguinte afirmação: *Esta é, pois, uma crença geral (tauta nenomistai). Bem andou Píndaro, em meu entender, ao afirmar que "a tradição (nomon) é a rainha (basilea) de todas as coisas* (3. 38. 4). Neste passo, o sentido do vocábulo grego *nomos*, como vimos pela tradução, é genérico e abrangente, correspondendo à definição que dele já deu J. de Romilly ao afirmar que «a palavra aplica-se a toda a espécie de regras, em todos os povos»³. O que as *Histórias* demonstram, através de numerosíssimos exemplos, é que Píndaro, na leitura que dele faz o historiador, de facto tinha razão⁴. Ou seja, o *nomos* constitui um elemento formador da identidade individual e colectiva dos sujeitos.

Na verdade, o que Heródoto demonstra ao longo da sua obra é que o *nomos* deve ser visto como princípio de causalidade histórica, uma vez

² Vd. "Herodot als Historiker fremder Religionen", in *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens Hardt, 35 (Genève 1990) 1-32.

³ Veja-se o seu artigo *La loi dans la pensée grecque* (Paris 1971) 54. Importa, no entanto, acrescentar que o termo *nomos* sofreu uma transformação semântica decorrente da própria evolução da *pólis* grega. Assim, ao seu entendimento primordial, etnográfico (abrangendo as práticas e crenças transmitidas de geração em geração, constitutivas do legado ético de cada povo), acrescentou-se o sentido político. Ou seja, ao significado «costume» juntou-se o sentido 'lei'. Num estudo em que aborda também estas questões, M. Giraudeau demonstrou que, em termos quantitativos, o número de ocorrências em que *nomos* significa «costume» é sensivelmente o dobro daquele em que assume o sentido de «lei» (vd. *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Etudes sur le vocabulaire*, Paris 1984, 51-71).

⁴ A relação entre o passo de Píndaro e o texto de Heródoto já foi alvo de diversas reflexões pormenorizadas, para as quais remeto: M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy* (Oxford 1969) 37-38; Romilly, op. cit., 58-71; S. C. Humphreys, «Law, custom and culture in Herodotus», *Arethusa* 20 (1970) 212-213.

que a pressão que este exerce sobre as pessoas leva-as a agir de determinada maneira⁵. Porque se transforma em princípio de conformidade, orientando a actuação humana, o *nomos* está na origem de comportamentos característicos, logo previsíveis, entre indivíduos que se regem pelo mesmo código de regras. Esta concepção de urna dinâmica intrínseca ao *nomos*, capaz de permitir explicar determinados actos, adquire particular importancia do ponto de vista do *logos* das *Histórias*, pois, como bem observou S. C. Humphreys, esta é urna das maneiras de Heródoto lidar com o eterno problema do historiador: como fazer o imprevisível parecer compreensível⁶.

Contudo, não obstante o papel modelador exercido pelo *nomos* sobre os indivíduos, diversas são as situações em que aqueles o desrespeitam, incorrendo naquilo a que os Gregos chamaram de *anomia*. O facto de, no extenso texto de Heródoto, encontrarmos apenas duas ocorrências deste substantivo, nenhuma delas, aliás, com o significado 'desrespeito pelos costumes', não deve ser entendido como indicador da pouca importância que a temática da transgressão das normas assume na construção da obra⁷. Antes pelo contrário! Conforme tive ocasião de tratar longamente num estudo mais desenvolvido sobre o papel determinante dos actos de *anomia* em muitas das mortes relatadas nas *Histórias*, é vasta a galeria de autores de infracções ao *nomos* que pagam com a vida as suas faltas. A título meramente exemplificativo, permito-me destacar apenas figuras que na morte expiam várias *anomia*i, por isso mesmo passíveis de qualificar de verdadeiros *hybristai*. São eles: os soberanos persas, Ciro e Cambises; o sátrapa Oretes; os tiranos gregos, Periandro de Corinto e Polícrates de Samos; o rei de Esparta, Cleomenes I⁸.

⁵ J. A. S. Evans destacou a importância que o *nomos* tem na obra de Heródoto enquanto princípio de causalidade histórica, no seu estudo "Despotes Nomos", *Athenaeum* 43 (1965) 142-153.

⁶ Op. cit., 218.

⁷ Em ambos os passos (1. 96. 2 e 1. 97. 2), o termo *anomia* cinge-se ao seu sentido jurídico, devendo ser traduzido por 'injustiça'. Pelo que no dicionário *Greek-English Lexikon. With a revised supplement* de H. G. Liddell e R. Scott (Oxford 1996) o antónimo registado para o termo seja precisamente *dikaioσύνη*.

⁸ No cap. III do meu livro *A morte em Heródoto: valores universais e particularismos étnicos*. Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia (Lisboa 2003), intitulado "*kakós thánatos: morte e anomia*" (pp. 239-463), analisei em pormenor as figuras referidas (pp. 399-463).

Mas é na primeira "short story" da obra (para utilizar a terminologia de T. Long⁹), dedicada à intriga palaciana que esteve na origem da deposição de Candaules e ascensão de Giges ao trono da Lídia, que o historiador dá corpo a um drama cuja encenação se baseia no diálogo entre os três conceitos *nomos*, *anomia* e *thanatos*. Note-se que, se somarmos à própria localização deste quadro entre os capítulos de abertura do Livro I das *Histórias* (caps. 8-12) o facto de nele estarem contidos elementos que serão repetidos nas narrações seguintes das vidas dos monarcas bárbaros, percebemos de imediato que a *fabula* de Candaules e Giges encerra um evidente valor programático. Ou seja, aqui encontramos as linhas mestras do pensamento ético que atravessa as *Histórias* e lhes confere unidade.

De facto, a actuação das personagens envolvidas nesta intriga palaciana gira em torno de um princípio do código de honra comum aos Lídios e a quase todos os Bárbaros. Antes de considerarmos o princípio em si, importa esclarecer que a função de um código reside, precisamente, em determinar um conjunto de regras. Só respeitando esses *nomoi*, o indivíduo constrói a sua imagem social de pessoa honrada, ou seja, possuidora daquilo a que os Gregos chamavam a *time*. Note-se que, não obstante nenhuma das palavras usadas por Heródotu na narração do episódio em apreço corresponder às evocadas *nomos* e *time*, ambos os termos e respectivos conceitos estão indirectamente implicados na história, uma vez que o cenário desenhado corporiza os seus reversos, a saber: um acto de transgressão das regras (respectivamente qualificado de *anomos*, 1.10.3) e a *vergonha* de quem o comete (no texto apelidada de "grande": *aischyne megale*, *ibidem*). Porém, como comecei por adiantar, de acordo com o texto de Heródotu, a morte (*thanatos*) correlaciona-se com a norma (*nomos*) e o seu desvio (*anomia*). Realmente o fim de Candaules e a ameaça que paira sobre a vida de Giges ilustram que um acto de infracção ao *nomos* não pode ficar impune. Em suma, se não o autor moral da *anomia*, pelo menos o seu executor terá de morrer (*apollysthai*, 1. 11. 3 e 4; *apothneskein*, 1. 11. 3; *apolólenai*, 1. 12. 1). No caso em análise, estamos, assim, perante a relação directa entre *anomia* e morte. Os exemplos considerados mais adiante, de Telo de Atenas e dos Argivos Cléobis e Bítton, permitirão compreender a articulação que também pode haver entre *nomos* e morte.

⁹ In *Repetition and variation in the short stories of Herodotus*. Beiträge zur klassischen Philologie 179 (Frankfurt am Main 1987).

Retomemos, então, a forma como o historiador verbaliza o código de conduta que Giges desrespeita. Como se lê em 1.10. 3:

De facto, tanto entre os Lídios como entre quase todos os outros Bárbaros, ser visto nu, mesmo que se trate de um homem, é tido por profunda desonra.

Mas Candaules, qual protagonista de uma tragédia, a quem *na verdade era necessário que a desgraça sobreviesse* (1. 8. 2), parece ignorar os perigos da proposta que faz ao súbdito, espreitar a rainha nua no tálamo conjugal¹⁰. O que o rei pretende é tão só satisfazer o capricho de ver comprovada, por um homem da sua confiança, a vaidade pessoal de *possuir a mais bela das esposas* (1. 8. 1). Na argumentação usada por Giges para recusar o plano engendrado pelo seu senhor, encontramos a ideia clara de que as regras estabelecidas são *‘justas’*, isto é, *coisas belas (ta kalá, 1. 8. 3)* - logo, palavras que sugeriram a sua transgressão só podem merecer o apelido de *'discurso insensato' (logon ouch hygiea, ibidem)*. O Lidio remata a sua intervenção com uma súplica que importa transcrever, pois aí encontramos a afirmação inequívoca de que o que se lhe pede vem identificado como acto ímpio, isto é, *'contrário às regras' (anomôn)*:

¹⁰De facto, devido à arrogância manifestada pelo facto de julgar possuir um bem que mais ninguém tem, pois considerava a mulher a mais bela de todas, Candaules integra a vasta galeria de *hybústai* das *Histónas*. Daí que A. Tourraix o tenha aproximado de Cresus (vd. "La femme et le pouvoir chez Hérodote. Essai d'histoire des mentalités antiques", *DHA* 21, 1976, 370). Como já notou também T. Long, a principal semelhança entre a *fabula* de Giges e a tragédia reside em princípios filosóficos e morais (op. cit., pp. 179). Permito-me destacar os seguintes, para além do domínio exercido pelo Destino sobre os seres humanos: princípio da retribuição, correspondente à necessidade de os indivíduos pagarem pelas culpas cometidas (Candaules salda com a vida o seu acto de *anomía*); a passagem de um estado de suprema felicidade para a mais profunda das desgraças (considerando-se particularmente afortunado por possuir a mais bela das esposas, o rei lidio acabará assassinado às mãos do seu homem de confiança, Giges); a chamada "cegueira trágica", que, contra todos os apelos à sensatez, impele a personagem para a realização de actos insanos (surdo às apreensões de Giges quanto à imponderação da empresa que lhe propõe, Candaules teima em perpetrar o atentado contra o *nomos* estabelecido).

"Faz já muito tempo que os homens estabeleceram as atitudes honestas, de que é preciso ter conhecimento. Entre elas há uma,, que é a seguinte: que cada um observe aquilo que lhe pertence. Pela minha parte estou convencido de ser ela a mais bela das mulheres; suplico-vos, pois, que me não demandeis transgressões aos costumes (anomôn)®"

(1.8.4)

De igual modo a soberana, que se apercebeu do acto de "voyeurismo" de que foi vítima, declara, na ameaça de morte com que persuade Giges a aliar-se-lhe para eliminar o marido, a acção dos dois homens de 'actos contrários às leis' (*poiesanta ou nomizomena*, 1.11. 3). Acrescente-se, ainda, que todas as três personagens envolvidas na trama que conduziu ao assassinio de Candaules tinham consciência do elevado preço a pagar pela violação do código de valores da sociedade em que se inseriam. De acordo com este, assistia à parte ofendida o direito de se vingar. No entanto, a este propósito é curioso observar que, tal como sucede ainda hoje em muitos contextos, mais importante do que o "ser" é o "parecer".

Essa é a impressão que transparece das palavras com que Candaules, perante as objecções de Giges em perpetrar a transgressão proposta, procura minimizar a importância da mesma, argumentando que o importante é que a mulher não veja que está a ser vista (1. 9). Também a actuação da rainha aponta no mesmo sentido. De facto, ao poupar a vida de Giges, mediante a contrapartida de este matar o rei, o autor moral da *anomia*, e de casar consigo (1. 11. 2), a soberana está a comprar o silêncio de Giges. Porque Giges não deixa, efectivamente, de ser um dos autores da 'transgressão', mas que vê a sua vida poupada, podemos concluir que, desde que a desonra não seja divulgada, i.e., desde que *pareça* não existir, não há lugar para a punição esperada em semelhantes casos, a morte.

Complementar do episódio acabado de considerar é a história de Cambises, rei dos Medo-Persas, pois aqui encontramos maximizada a relação de causa-efeito entre *anomia e thanatos*. As ofensas feitas aos *nomoi* alheios e aos do seu próprio *ethnos* são de tal forma significativas que até merecem da parte do historiador uma explicação do foro médico. Conforme esclarece o autor, a demência que imputa ao filho de Ciro fora-lhe diagnosticada à nascença, sob o nome de 'mal sagrado' (3. 33)¹¹.

¹¹Sobre o papel da loucura no retrato que Heródoto apresenta de Cambises, vd.: M. F. Silva, ®Cambises no Egipto. Crónica de um rei louco", *Historiografia y*

No que se refere aos 'desvios' às normas herdadas, realizam-se na transgressão do código de valores e práticas denominados por *philia*.¹² Habitualmente traduzida por um termo redutor em português, 'amizade', a palavra grega, formada da mesma raiz do substantivo *philos*, tem um sentido que, no essencial, corresponde a toda a relação de inter-ajuda, quer esta seja motivada por afectos ou simples pragmatismo. Os ataques de Cambises àqueles que devia proteger e de quem espera apoio aparecem, antes de mais, no círculo mais estreito das suas relações. De facto, é no seio da família mais próxima que Cambises inicia um percurso de eliminação dos que, sob o efeito da sua *mania*, considera rivais. Os primeiros a serem vítimas mortais da loucura do soberano foram os familiares mais chegados, o irmão Esmédis, a irmã-esposa e o filho que esta carregava no ventre.¹³ O mesmo temor infundado de eventuais detractores da sua imagem de monarca respeitado levá-lo-á a cometer diversas atrocidades (*adikemata*) contra súbditos persas e aliados. Mas será perante a violação das crenças religiosas dos Egípcios, isto é, face à *anomia* das 'coisas sagradas' (*hiera*), que o autor de Halicarnasso não conterà a confirmação da conta de louco em que tinha Cambises¹⁴:

Por todas estas razões me parece evidente que Cambises estava completamente louco (emane megalôs). Se assim assim não fosse, não ousada trocar (katagelan) de coisas sacras (hироisi) e consagradas pela tradição (nomaiοisi). Pois se se propusesse, fosse a quem fosse, que escolhesse, de entre todas as tradições culturais, as melhores (nomous tous kallistous), cada um, depois de reflectir maduramente, escolheua a sua própua, convencido que está de que a tradição (nomous) em que nasceu é de longe a

bibliografia, J. A. Sanchez Marín, J. Lens Tuero, C. L. Rodríguez (edd.), Madrid 1997, 1-14; T. S. Brown, "Herodotus' portrait of Cambyses", *Historia* 31 (1982) 367-403.

¹² Sobre o tema da *philia*, vd.: D. Konstan, *Friendship in the classical world* (Cambridge 1997); M. Scott, "*Philos, philotês and xenia*" *AC* 25 (1982) 1-19; A. W. H. Adkins, "Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle", *CQ* 13 (1963) 30-45; F. Oliveira, 'O conceito de *philia* de Homero a Aristóteles', *Humanitas* 25-26 (1973-1974) 217-235.

¹³ Leiam-se as palavras de Heródoto em 3. 33: "*Esses foram os actos de loucura que Cambises cometeu contra os familiares.*"

¹⁴ Tradução de Maria de Fátima Silva, in *Heródoto, Histórias. Livro 3^o*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches (Lisboa 1994).

melhor. Portanto, não é normal que alguém - a menos que tenha perdido o juízo (mainómenon), meta a ridículo (gelôta) semelhantes questões.

(3. 38.1-2)

Apelidado de fratricida (*adelfeoktonos*, 3. 65. 4), Cambises possui sobretudo um carácter intolerante, ou seja, incapaz de suportar qualquer tipo de concorrência e de admitir os seus erros. Porque, na sequência de um sonho pressago, erradamente interpretado, imagina que o irmão é pretendente ao seu trono, manda executá-lo (3. 30). Porém os 'desvios' da norma persa em matéria de laços familiares haviam começado antes, com a adopção de uma 'lei' que não existia entre as tradições do seu povo (*ouk eôthota*, 3. 31. 2): o matrimónio entre irmãos. Contudo também este amor proibido acabará manchado de sangue, quando Cambises, cego de raiva diante do que imagina ser uma recriminação da esposa pela morte de Esmédis, põe termo à vida da companheira grávida (3. 32).

As malhas da demência do monarca vão progressivamente estendendo-se a um círculo mais alargado de colaboradores. Varar o coração do filho do seu homem de confiança, Prexaspes, assume para o rei o carácter de exercício prático, ilustrativo da sanidade mental de que se gaba. Dentro da lógica de uma mente perturbada, possuir a pontaria que lhe permite acertar no coração do jovem escanção constituía a prova acabada do juízo perfeito de que, contrariando a voz popular corrente, gozava.¹⁵ O catálogo das baixas provocadas no seio da corte prossegue, desta vez com a ordem de execução de um homicídio em massa de nobres persas. Também esse foi um crime aparentemente gratuito, pois *mandou enterrar, de cabeça para baixo, sem culpa formada, doze persas da melhor sociedade* (3. 35. 5)¹⁶.

Para último lugar deixei os atentados cometidos por Cambises contra a religião egípcia, uma vez que é nestes crimes que Heródoto radica a causa que tem por efeito a morte do infractor. Corolário de inúmeras transgressões aos *nomoi* sagrados das terras do Nilo¹⁷, a imolação do boi sagrado Ápis, encarnação teriomórfica do deus Ptah, exige o mais elevado pagamento pela

¹⁵ Como se lê em 3. 35. 4: *"Prexaspes, fica assim bem provado que não sou eu que estou louco; pelo contrário, os Persas é que perderam o juízo"*.

¹⁶ Tradução de Maria de Fátima Silva, op. cit.

¹⁷ Violação de túmulos (com destaque para o ultraje da múmia de Amásis - cf. 3.16) e blasfémia dos deuses (escamecimento das imagens de Ptah e da sagrada família do templo dos Cabiros - cf. 3. 37)

falta cometida. De facto, quando, na sequência de um ferimento provocado acidentalmente, morre vítima de um golpe na coxa, tal como acontecera com o deus dos Egípcios, o rei reconhece "*Aqui cumpre-se o destino, morre (teleutan) Cambises, filho de Ciro*" (3. 64.5).

Embora o texto não contenha qualquer comentário ao sofrimento que acompanha a morte por gangrena (3. 66. 2), semelhante fim, somado ao percurso de vida acabado de recordar, permite ao receptor das *Histórias* considerar Cambises mais uma das figuras que termina os seus dias coberto de opróbrio. À imagem do que sucedeu ao seu vassalo e conselheiro, Creso da Lídia, está-lhe assim a ser negada a distinção máxima que um indivíduo pode alcançar. Também ele não preenche o requisito determinante na conquista do título de *o mais feliz (tolbiotatos) dos homens*: ter uma morte considerada honrosa. Conforme ilustrou longamente no episódio conhecido por entrevista de Sólon e Creso (1. 30-33), Heródoto faz-se porta-voz da visão grega tradicional arcaica e dos inícios da época clássica, segundo a qual é nesta vida, e não no Além, que se tem a sorte de gozar a felicidade. E esta afere-se não pela posse de tesouros materiais, mas de *bens'* que o dinheiro não pode comprar: saúde (mental e física), posse de uma descendência modelar, boa aparência e uma *morte digna (teleutesai ton bion eu)*¹⁸.

Contudo, tal como sucede com as terras, que produzem determinados frutos, mas carecem de outros, é impossível ao ser humano, que é feito de acidentes (1. 32. 4), satisfazer todos os critérios que permitem rotulá-lo de feliz. Daí a condescendência que podemos ler nas observações finais que Sólon dirige a Creso:

O (país) que possuir maior quantidade de recursos, esse será o mais distinto. Do mesmo modo também nenhum ser humano se basta a si próprio, pois o que um tem, a outro faz falta. Mas aquele que em vida os possuir em maior número e ainda

¹⁸ Estabelecendo a comparação entre as vantagens de ser rico, mas infeliz, e as de, apesar de sem recursos materiais, ser bafejado pela felicidade, Sólon remata a sua fala dizendo deste último tipo de pessoas que *se não é capaz de suportar, tal como aquele, a desgraça e o desejo, a boa sorte afasta-os dele, que, apesar disso, é um homem sem deformações, sem doenças, sem a experiência de penosos padecimentos, orgulhoso da sua descendência e detentor de uma bela figura. Se, para além dessas características, ainda vier a terminar bem a vida, esse é quem procurais, aquele que merece ser chamado feliz. Porém, antes de ele atingir o fim, acautelai-vos e não lhe chameis feliz, mas afortunado* (1. 32. 6-7).

para mais terminar a vida de uma forma feliz, é esse, quanto a mim, ó rei, a quem é justo atribuir o referido título.

(1.32. 8-9)

Recordemos que, nos retratos que faz dos eleitos para receber a distinção de serem os mais felizes, Telo de Atenas e os dois irmãos Argivos, Cléobis e Biton, o escritor de Halicarnasso enfatiza a noção de morte honrada. Do Ateniense, caído em combate, diz que *apethane kallista* (1. 30. 5) e que teve o *mais ilustre fim de vida (teleute lamprotate, 1.30.4)*. A mesma ideia de 'fim' reaparece, na expressão aplicada a propósito de Cléobis e Bítton, de quem se diz que tiveram o *mais honroso fim (teleute aúste, 1. 31. 3)*, quando a deusa, trazendo-lhes a morte durante o sono, os compensou pela dedicação filial em plena *akme* das suas vidas.

Em suma, nestes dois casos, a relação entre *thanatos* e respeito pelo *nomos*, apesar de não vir claramente equacionada no texto, não passa despercebida ao leitor atento. Por um lado, na história de Telo, temos uma morte ocorrida no cumprimento do código de honra do cidadão-soldado grego, isto é, na observância da *Tei'* que ditava o sacrifício da vida em nome da defesa da pátria. Pelo outro, a história dos Argivos mostra que só uma devoção extrema pelo valor da *philia* explica que dois filhos, desejosos de viabilizar o cumprimento de um voto materno, puxem um carro de bois e transportem a progenitora até ao templo de Hera. Cumpre-se, assim, a máxima evocada em 1. 31. 3, que dita que *para o homem é melhor morrer do que viver*. Ou seja, a morte (*thanatos*), mesmo que colha o indivíduo na juventude, pode ser encarada como um prémio e não uma punição. De acordo com uma filosofia de vida eivada de pessimismo, para a qual a vida é uma soma de sofrimentos inevitáveis, a morte pode ser encarada como bem. Desde logo por duas razões: ou porque proporciona a libertação das penas ou porque, quando surpreende as pessoas na juventude, reduz o tempo de que dispõem para viver infortúnios. Neste último caso podemos incluir o destino dos dois Argivos, a quem a divindade concedeu o *dom mais distinto (to arístón) que o homem pode ter: morrer no apogeu da time, o mesmo é dizer, coberto de glória, distinção em grego assinalada pela expressão andres aústoi* (1. 31.5).

Em jeito de conclusão, cabe-me reiterar a ideia de que, através da análise dos passos acabados de considerar, me foi possível ilustrar o relevo que nas origens do *logos* histórico tiveram três palavras/conceitos fundacionais do pensamento do homem antigo e, conseqüentemente, do contemporâneo: norma (*nomos*), transgressão (*anomia*) e morte (*thanatos*).

Bibliografia

- A. W. H. Adkins (1963), "Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle", *CQ* 13 30-45.
- T. S. Brown (1982), "Herodotus' portrait of Cambyses", *Historia* 31 367-403.
- W. Burkert (1990), "Herodot als Historiker fremder Religionen", in *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens Hardt, 35. Genève, 1-32.
- J. A. S. Evans (1965), "Despotes Nomos", *Athenaeum* 43 142-153.
- S. Flory (1987), *The archaic smile of Herodotus*. Detroit.
- M. Giraudeau (1984), *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Etudes sur le vocabulaire*. Paris.
- S. C. Humphreys (1970), "Law, custom and culture in Herodotus", *Arethusa* 20 212-213.
- D. Konstan (1997), *Friendship in the classical world*. Cambridge.
- T. Long (1987), *Repetition and variation in the short stories of Herodotus*. Beiträge zur klassischen Philologie 179. Frankfurt am Main.
- F. Oliveira (1973-1974), "O conceito de *philia* de Homero a Aristóteles", *Humanitas* 25-26 217-235.
- M. Ostwald (1969), *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford.
- J. de Romilly (1971), *La loi dans la pensée grecque*. Paris.
- M. Scott (1982), "Philos, philotês and xenia" *AC* 25 1-19.
- M. F. Silva (1997), "Cambises no Egipto. Crónica de um rei louco", *Historiografía y bibliografía*, J. A. Sanchez Marín, J. Lens Tuero, C. L. Rodríguez (edd.). Madrid, 1-14.
- C. Soares (2003), *A morte em Heródoto: valores universais e particularismos étnicos*. Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia. Lisboa.
- A. Tourraix (1976), "La femme et le pouvoir chez Hérodote. Essai d'histoire des mentalités antiques", *DHA* 21 369 389.