

humanitas

Vol. LII

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

Vol. LII • MM



MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA
Universidade de Coimbra

ENTRE O EPOS E O LOGOS: XENÓFANES DE CÓLOFON

Abstract: – *From epos to logos: Xenophanes of Colophon*

Taking ‘epos’ and ‘logos’ in their more current meanings of ‘epic poetry’ and ‘reason’, and taking into account the new theories placing literacy in Greece at the beginning of the 8th century BC, while postulating its use in the composition of the Homeric epics, the author tries to reappraise several fragments of Xenophanes’s in the light of the contrast between an inherited formulaic diction and a rational view of the world. Discussion centers mostly on fragments dealing with the idea of *Goa* and with the limitations of human knowledge.

Em um dos livros mais recentes sobre aquele pensador que, na sua longa vida, percorreu o mundo grego, fugido da sua cidade de origem devido à invasão dos Medos (ὄθ ὁ Μῆδος ἀφίκετο), como ele próprio sugere num dos seus fragmentos¹, nesse livro, dizíamos, o autor, Christian Schäfer, observa logo no começo²:

A bibliografia sobre a Filosofia Pré-socrática, que entretanto aumentou quase até ser impossível abrangê-la, mostra uma clara tendência para analisar e tratar questões e problemas muitas vezes mais sob o ponto de vista filológico do que filosófico ou histórico-filosófico.

É precisamente nesta falta que vou incorrer também, porquanto, julgo que o interesse das minhas palavras só poderá residir na sua proveniência do meu próprio ângulo de visão — o da Filologia. Mas Filologia — entenda-se

¹ Fr. 22. Cf. também o fr. 8. (Os números são os da edição de Diels-Kranz).

² *Xenophanes von Kolophon*. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie (Stuttgart und Leipzig 1996), p.13.

— no sentido lato que lhe deu Wolf, o restaurador desse composto grego, ao terminar do século XVIII, e que, de um modo geral, os países mais cultos não desdenham manter como título dos cursos superiores da Linguística e de Literatura.

Por isso mesmo, sinto-me agora na obrigação de esclarecer a acepção em que tomei os dois vocábulos gregos que figuram no nome deste trabalho. Trata-se, efectivamente, de dois lexemas que são aqui empregados como antinómicos, mas que, na sua polissemia, podem até ser sinónimos.

Efectivamente, ἔπος concorre com μῦθος nos Poemas Homéricos, para designar a emissão de voz (e o seu étimo indo-europeu é o mesmo da palavra latina *vox*), a palavra. As duas podem aparecer juntas, numa espécie de reduplicação, processo literário esse que é corrente em Homero³, mas distinguem-se, quer uma, quer outra, de λόγος, cujas duas únicas ocorrências nas epopeias apenas autorizam a versão de 'narrativa' para o exemplo de *Iliada* XV. 393 e de 'argumento' para a da *Odisseia* I. 56⁴.

Não vamos aqui renovar a discussão acerca da evolução semântica destes lexemas, já feita por vários, e sobre a qual eu mesma já escrevi alguma coisa. Notemos só que os respectivos sentidos se vão desdobrando, sem que a emergência de um faça obliterar os anteriores. Sabem todos os tradutores de Platão que os vários significados que λόγος foi adquirindo coexistem nos seus diálogos com tal frequência que não se torna necessário exemplificá-los.

Vamos apenas recordar que, desses vários significados, aquele que se tornou mais famoso e mais conhecido nas línguas modernas é o de 'razão', que surge pela primeira vez, como quase todos os estudiosos concordam, no fr. 8.5 de Parménides⁵. É esse que adoptámos no nosso título, como emblema do pensamento filosófico.

Voltemos agora a ἔπος. O mesmo Parménides emprega duas vezes o termo no sentido originário de 'palavra': no fr. 1.23, ao anunciar o discurso da deusa, e no fr. 8.52, no momento em que ela declara que vai passar da exposição da ἀλήθεια para as crenças dos homens mortais, que são enganadoras, ou, para usar a expressão de Kirk-Raven-Schofield, para

³ E. g. *Odisseia* XI.561. Sobre a possível e, aliás, controversa distinção entre ambos, vide Fournier, *Les verbes dire en grec ancien* (Paris 1946).

⁴ Para mais pormenores, veja-se o que escrevemos em *Estudos de História da Cultura Clássica*, Vol.I (Lisboa, 8^a ed., 1998), pp. 254-260.

⁵ G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 2nd. ed., 1983), p. 258, traduzem por 'reason'. Veja-se também a versão de José Trindade Santos, *Da Natureza. Parménides* (Lisboa 1997), p. 19, e respectivo comentário, p. 98.

fornecer uma representação da realidade enganosamente plausível (embora não genuinamente convincente)⁶:

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων
aprende, escutando a ordem ilusória das minhas palavras.

O sintagma κόσμον ἐπέων — note-se de passagem — já figurava na Elegia de Salamina (fr. 1.2 West) de Sólon⁷, à qual em breve tornaremos.

O sentido que nos interessa não é, porém, este. É aquele que só surge mais tardiamente (e sempre no plural), para designar um género literário, a epopeia, embora ocasionalmente possa aplicar-se à poesia em geral. Um mesmo poeta, Píndaro, nos fornece exemplos de uma e outra acepção. Um está no famoso e discutido passo de *Nemeias* II.2 (ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί, "os cantores de versos ligados"), que muitos tomam como prova da origem do composto 'rapsodo'. Outro está em *Olímpicas* III. 8 (φόρμιγγα τε ποικιλόγαρυν καὶ βοᾶν αὐλῶν ἐπέων τε θέσιν, "a cítara de sons multiformes e o clangor das flautas e a ordenação das palavras"), passo esse que refere os elementos constitutivos da ode: o acompanhamento musical de cítaras e flautas e o poema lírico. É, no entanto, o primeiro destes sentidos que prevalece (e que ainda hoje se mantém em alemão), ou seja, o de nomear um modo que se distingue de μέλη ('poesia mélica'), de iambos e de outras composições. É, por conseguinte, o mesmo que, logo no começo da *Poética* (1447 a 13), Aristóteles, ao delimitar as formas poéticas, chamará ἐποποιία — e é esse o que vamos utilizar.

Ao situarmos Xenófanos na tradição épica, estamos, não só a seguir uma opinião generalizada, como a basear-nos numa afirmação do próprio, que, fosse qual fosse o seu enquadramento⁸ (reduz-se a um único verso, citado por Herodiano, um gramático do séc. II d. C.), também se applicava ao autor (fr. 10):

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἔπει μεμαθήκασι πάντες...

Uma vez que desde início todos aprenderam por Homero...

⁶ *Op. cit.*, p. 254.

⁷ O fr. 194. 3 Snell-Maehler de Píndaro usa λόγος num contexto semelhante: κόσμον αὐδάεντα λόγον.

⁸ É irrelevante, para o nosso propósito, que o contexto fosse o da crítica ao épico, em ligação com os frgs. 11 e 12, como supõe, por exemplo, J. H. Leshner, ed., *Xenophanes of Colophon. Fragments. A text and translation with a commentary* (Toronto 1992), pp. 81-82.

Embora hoje não se tenha como certo que ele fosse um rapsodo homérico, uma vez que a biografia de Diógenes Laércio IX. 18 apenas diz:

ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἔρραψώδει τὰ ἑαυτοῦ

Mas ele mesmo também recitava os seus próprios poemas

o conhecimento da *Iliada* e da *Odisseia* evidencia-se, a cada passo, não só nos textos em que critica a concepção da divindade como, o que não é menos significativo, na linguagem e no formulário, como veremos a seguir.

Uma primeira aproximação reside no uso do metro dactílico. Com efeito, o magro legado do pensador de Cólofon que chegou até nós (ao todo, 122 versos) é, na sua maioria em hexâmetros e em dísticos elegíacos (hexâmetros seguidos de pentâmetros, portanto, igualmente em ritmo dactílico), e só ocasionalmente em trímetros iâmbicos e tetrâmetros trocaicos.

A presença da linguagem épica nos primeiros elegíacos há muito que fora notada. Embora especialistas como D. A. Campbell encontrem menos ecos homéricos em Xenófanes — como também em Sólon⁹ —, a verdade é que outros estudiosos, como A. Mourelatos e A. Bernabé Pajares, têm demonstrado que eles abundam nos outros dois Pré-Socráticos que se exprimiram em verso, Parmênides e Empédocles¹⁰.

Quanto ao nosso autor, José B. Torres-Guerra, em artigo há pouco publicado na revista *Emerita*, faz um estudo pormenorizado do que ele chama "El Homero de Jenófanes"¹¹, estudo esse que o leva a concluir que, em 122 versos conservados, há 26 fórmulas ou expressões formulares, metade das quais nos fragmentos atribuídos ao περὶ φύσεως, ou seja, precisamente à parte da sua obra considerada de conteúdo filosófico. Este helenista observa, certamente não sem razão, que a presença, em Xenófanes, de expressões homéricas que só aparecem uma vez é sem dúvida uma prova convincente.

Um dos aspectos mais interessantes deste trabalho é o estudo de exemplos de reelaboração do estilo homérico. Um deles, porém, o fr. 32, que

⁹ David A. Campbell, ed., *Greek Lyric Poetry. A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry* (Bristol, 2nd. ed., 1982), p.232.

¹⁰ Respectivamente, A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (New Haven and London 1970) *apud* A. A. Long, "Early Greek Philosophy" in P. E. Easterling and B. M. W. Knox, eds., *The Cambridge History of Classical Literature*, Vol. I (Cambridge 1985), p. 249; e A. Bernabé Pajares, *Fragmentos de Epica Griega Arcaica* (Madrid 1979) *apud* Christian Schäfer, *Xenophanes von Kolophon*, p. 48, nota 72.

¹¹ José B. Torres-Guerra, "El Homero de Jenófanes", *Emerita* 67, I (1999) 75-86.

contém uma tentativa de explicação racional do arco-íris, oferece algumas dificuldades:

ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

Aquela a quem chamam Íris, também isso é uma nuvem por natureza,
que à vista aparece como púrpura, vermelho e amarelo-esverdeado.

As marcas homéricas residiriam apenas no epíteto de Íris, ou seja, πορφύρεον, epíteto esse que figura em *Iliada* XVIII. 547.

A reserva que pode aqui fazer-se é que, no texto homérico em questão, não se está a descrever a habitual mensageira dos deuses neste poema. Trata-se de símile em que o aparecimento no céu do arco-íris é comparado à névoa em que se envolve Atena para descer às fileiras dos Aqueus e aí despertar o ânimo dos combatentes. Diferentes interpretações têm sido dadas a este passo da ἀριστεία de Menelau, e alguns grandes helenistas, como Willcock¹², supõem que Atena desce pelo arco-íris, enquanto outros, como Fenik¹³, pensam mesmo que a deusa assume essa aparência. Supomos porém, na esteira de Mark Edwards, que o ponto de contacto entre o símile e a realidade está no epíteto πορφυρέη, que se repete em ambos, sem esquecer, como adverte o mesmo comentador, que, para os Gregos, esse fenómeno natural se associava a tempestades e perturbações¹⁴.

A continuidade formal da tradição homérica, essa, não oferece dúvidas. Também parecem claras as motivações da escolha do verso, tal como em Parménides e Empédocles.

O assunto tem sido muito discutido, embora se possa falar de um consenso quanto às finalidades principais desta preferência: de um lado, a maior solenidade conferida pelo metro épico (não obstante a conhecida censura de Aristóteles ao poeta de Agrigento em *Poética* 1447 b 16-20); e do outro, a maior facilidade de memorização que o ritmo do verso propicia¹⁵.

¹² M. M. Willcock, ed., *The Iliad of Homer*. Books XIII-XXIV (London 1984), p. 260.

¹³ Fenik, *Typic Battle Scenes in the Iliad* (Wiesbaden 1968), pp. 182-183.

¹⁴ Mark W. Edwards, *The Iliad: A Commentary*, Vol. V: Books 17-20 (Cambridge 1991), pp. 115-116.

¹⁵ Sobre este último ponto, cf. Campbell, *op. cit.*, p. 232, em comentário a Sólon. Embora quase oito séculos posteriores, têm também interesse para este efeito as considerações de um homem culto como Plutarco, *Sobre os oráculos da Pítia* 18-20, quanto à substituição do verso pela prosa. O mesmo Plutarco invoca o argumento da maior facilidade de memorização (quanto aos oráculos de Apolo) nesse diálogo, 27.

Vem a propósito fazer a comparação com a elegia de Salamina de Sólon (fr. 1 West), que o futuro legislador ateniense, disfarçado de arauto, começava deste modo em plena ágora de Atenas:

αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος,
κόσμον ἐπέων ὠιδῆν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.

Da fascinante Salamina venho em pessoa como arauto,
preferindo ao discurso o sortilégio do canto.

Sem entrar em pormenores quanto à autêntica encenação teatral de que se rodeou este episódio, tal como o descreve Plutarco na *Vida de Sólon* 8. 1-2, a fim de poder exortar os seus concidadãos a partir à conquista de Salamina, atentemos de preferência na maneira de divulgar uma composição secretamente preparada em casa e apresentada perante um vasto público como se fosse de improviso, e bem assim na superioridade aqui atribuída ao verso sobre a prosa. Um outro ponto de interesse é a presença da palavra que significa 'canto' (ὠιδῆν) e que seria uma confirmação do suporte musical dos dísticos elegíacos, assunto esse que tem dado lugar a muita discussão¹⁶. O texto, porém, não é seguro, e embora — para referir só os editores mais autorizados — Gentili-Prato o aceitem, West assinala a palavra com uma *crux*, supondo-a uma glosa.

Falar de memorização, porém, conduz a outra *vexata quaestio*, que é a do uso da escrita.

Também aqui temos de recorrer ao aforismo de que tudo começou em Homero — neste caso concreto, no desencadear da Questão Homérica com a publicação dos *Prolegomena ad Homerum* de Wolf, em 1795. É que o ponto de partida dessa tese era a convicção de que nesse tempo a escrita era desconhecida, pelo que não era possível compor tão longos poemas; ora, sendo a recitação oral, eles tinham de ser curtos, uma vez que uma epopeia extensa implicaria um leitor. Diversas teorias, que não vamos mencionar, foram derivando desta e estão hoje, também elas, postas de parte.

Assinalaremos apenas os grandes marcos miliários neste longo processo: entre 1928 e 1930 (embora só viesse a ser difundida no continente europeu por meados do século) a teoria da improvisação oral, de Milman Parry, que supõe uma técnica apoiada no uso de fórmulas (que preenchem um ou mais versos), para descrever acontecimentos que se repetem, como o amanhecer, o anoitecer, o servir de uma refeição, e de epítetos. Esta teoria,

¹⁶ Vide D. A. Campbell, "Flutes and Elegiac Couplets", *Journal of Hellenic Studies* 84 (1964) 63-68, e T. G. Rosenmeyer, "Elegiac and Elegos", *California Studies in Classical Antiquity* 1 (1968) 217-231.

baseada na observação directa do modo de compor de bardos servo-croatas, foi depois modificada pela chamada "teoria do ditado", da autoria do discípulo e continuador de Milman Parry, A. B. Lord, segundo a qual o aedo ditava os seus poemas a alguém que já dominava o sistema de escrita. O mesmo A. B. Lord prosseguiu as gravações de improvisações épicas na antiga Jugoslávia, e declarou o processo extinto em 1960. Muitos dos maiores helenistas da época, como Dodds e Kirk, aceitaram a teoria do ditado. Outros, como Lesky, objectaram que estavam a esquecer-se de quem pretendesse harmonizar os poemas (o *Bearbeiter*, como se diz na terminologia técnica alemã) precisava de um texto na sua frente, ao qual pudesse fazer emendas e interpolações, e tal não podia suceder com a poesia oral; pelo que a composição só podia ser escrita.

Entretanto, levantava-se do lado da Arqueologia e da Epigrafia uma questão paralela a esta: a decifração, em 1953, do Linear B, que veio demonstrar que a língua falada pelos Micénios era já o grego, embora numa fase muito arcaica; o retomar das escavações em Hisarlik, a noroeste da Turquia (iniciadas por Schliemann em 1871, recomeçadas na década de 30 por Blegen e de novo prosseguidas, a partir de 1988, com todos os recursos da técnica moderna, por Manfred Korfmann). Estas confirmam a localização da Tróia homérica na sexta camada de Hisarlik. A última novidade é que se encontrou nesse lugar um sinete de bronze (c. 1190-1040 a. C.), com palavras em lúvio, um dos dialectos indo-europeus.

Outra questão fundamental para o nosso tema é a da data em que a escrita alfabética do cananeu foi adaptada à fonologia grega, produzindo assim um objecto de cultura que, nessa forma e nas que dela derivaram (caracteres latinos, góticos e cirílicos), se usa actualmente na maior parte do mundo. Livros inteiros (e alguns bem recentes) se têm escrito sobre o assunto, tanto mais que as surpresas provenientes do campo da epigrafia estão sempre a desactualizar o que se tinha por dados adquiridos. Assim, em 1961, quando L. H. Jeffery publicou, em Oxford, *The Local Scripts of Archaic Greece*, datava-se a mais antiga inscrição grega conhecida, a do vaso geométrico de Dípylon, de c. de 725 a. C., o que fazia supor que a introdução da escrita ascenderia a 750 a. C. Em 1989, Barry Powell¹⁷ aceita a colocação dessa mesma inscrição entre 740 e 730 a. C., mas já se encontraram três *grafitti* em Lefkandi, na Eubeia (ilha que nos últimos anos tem sido fonte das maiores surpresas), de c. de 750 a. C. Estes novos dados têm levado os

¹⁷ "Why was the Greek alphabet invented? The epigraphical evidence", *Classical Antiquity* 8 (1989) 321-350.

especialistas a datar a introdução do sistema alfabético nos começos do séc. VIII a. C.¹⁸

Ora a tendência para colocar a composição dos Poemas Homéricos no princípio desse mesmo século e para aceitar a hipótese do recurso à escrita, na sequência das novas perspectivas abertas pela análise das técnicas de composição, designadamente da estrutura narrativa, tem-se acentuado nestes últimos anos. É o que se nota nos prefácios e comentários à *Iliada* publicados em Cambridge entre 1985 e 1992, e à *Odisseia*, editados em Milão, 1984-1986, e, pouco depois, traduzidos para inglês e revistos, em Oxford, 1988¹⁹.

Não será demais lembrar aqui as afirmações de um desses helenistas, que contou entre os mais notáveis do nosso tempo, A. Heubeck²⁰.

A força dos Poemas Homéricos reside na composição cuidada; a dos poetas orais, na improvisação. As criações dos poetas orais são sempre novas, como o acaso e a situação imediata as ditam; os seus cantos são para o momento e efémeros. Mas não há nada de efémero nas epopeias homéricas: São pensadas para serem permanentes e permanentemente válidas, não são criações de momento, mas revelam planeamento e ordenação cuidada. Podemos reconhecer quanto esforço mental e aperfeiçoamento pormenorizado estão por trás delas e quantas tentativas preliminares e esforços devem ter precedido as obras acabadas. Creio que podemos fazer avançar o argumento um passo mais. Não só a *Iliada* e a *Odisseia* foram os produtos de um longo e cuidado planeamento e aperfeiçoamento; não poderiam ter sido criadas de modo nenhum sem o auxílio da escrita.

Nesta ocasião, poderá parecer a muitos que estamos a grande distância de Xenófanes e dos Pré-Socráticos em geral. Pelo contrário, o argumento da literacia, a ser aceite para Homero, vai aplicar-se, *a fortiori*, às obras dos primeiros pensadores gregos, pelo menos a partir de Anaximandro. É certo

¹⁸ Vide J. Latacz, "Vergangenheitsbewahrung in der mündlichen Überlieferungsphase des Heldenepos" in: *Colloquium Rauricum I* (Stuttgart 1988), p. 158, e, mais recentemente, S. R. Slings, "Tsade and he. Two problems in the early history of the Greek Alphabet", *Mnemosyne* 51 (1998) 641-647. C. J. Ruigh, "Sur la date de la création de l'alphabet grec", *Mnemosyne* 51 (1998) 658-687, recua até c. 1000 a. C. Uma tese ainda mais ousada, a do linguista Roger D. Woodard, *Greek Writing from Knossos to Homer* (New York 1997) sustenta que nem sequer houve quebra na literacia, uma vez, que, segundo julga, os criadores do alfabeto grego eram escribas habituados à escrita silábica de Chipre.

¹⁹ O comentário da *Iliada*, em seis volumes, é dirigido por G. S. Kirk e feito por esse helenista em colaboração com Mark W. Edwards, J. B. Hainsworth, M. Janko, N. I. D. Richardson. O da *Odisseia*, em seis volumes, na edição italiana (que contém texto e tradução), e em três na inglesa, é de A. Heubeck, Stephanie West, J. B. Hainsworth, A. Hoekstra, J. Russo, M. Fernández-Galiano.

²⁰ *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. I, p. 12.

que dele temos apenas um fragmento, e que tudo o que provinha destes fisiólogos terá sofrido alguma metamorfose na interpretação de Teofrasto, como geralmente se afirma. Em todo o caso, essas duas linhas incompletas surgem no contexto de um comentário de Simplicio que vou recordar na tradução do Doutor Trindade Santos (fr. 1)²¹:

...Uma outra natureza (*physis*) indefinida e ilimitada (*apeiron*), da qual provêm todos os céus e os mundos que neles estão. "E destes vem a origem (*genesis*) para as coisas que há e provêm a destruição para essas coisas segundo a necessidade, pois prestam justiça umas às outras, pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo".

Não vamos aqui discutir o ἄπειρον, e muito menos se o pensador milésio empregou ou não a palavra. O que nos interessa de momento é a observação de Simplicio que não figura nesta tradução, e que vem logo a seguir a "a ordem do tempo":

como ele se exprime, nestes termos um tanto poéticos.

É que, através deste comentário pode discernir-se, a meu ver, a existência de um texto escrito e o uso da exposição em prosa, de que resultaria a estranheza perante os ποιητικωτέροις ... ὀνόμασιν.

Diferente, mas também elucidativa, é a afirmação de Diógenes Laércio II.3, de que Anaxímenes se exprimia "num iónico simples e desataviado" (λέξει Ἰάδι ἀπλῆι καὶ ἀπερίττωι).

Tal significa que sigo a opinião de G. E. R. Lloyd²² e outros especialistas, segundo a qual a escrita em prosa por parte de Anaximandro e de Anaxímenes se pode considerar um facto seguro, não obstante as conhecidas objecções levantadas por Havelock²³ e outros quanto à data da emergência da literacia (que ele coloca entre 440 e 430 — quando a conhecida taça ática de Dúris, em Berlim, com uma escola onde o mestre de primeiras letras segura, diante do aluno, um rolo de papiro em que se podem ler os primeiros versos de um poema épico, é quarenta anos anterior).

²¹ José Trindade Santos, *Antes de Sócrates*. Introdução ao estudo da Filosofia Grega (Lisboa, 2ª ed., 1992), p.122.

²² G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge 1981), p. 122-135.

²³ E. A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton 1982) e *The Muse Learns to Write* (New Haven 1986). Entre os principais opositores conta-se J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge 1986) e *The Interface Between the Written and the Oral* (Cambridge 1987).

É altura de lembrar que a presença de uma inscrição num vaso geométrico de c. 750 a. C., de que há pouco falámos, é prova suficiente de que o uso da escrita não se limitava às elites. O mesmo se pode dizer do *skyphos* geométrico de Ischia, ainda que não seja certo que os dizeres tenham sido gravados c. 720 a. C. nem que o Nestor nele mencionado seja a figura homérica desse nome²⁴.

Por todos estes motivos, entendo que a questão da oralidade não se põe para Xenófanés e os demais Pré-Socráticos. Põe-se, sim, a da exígua quantidade de fragmentos chegados até nós, e a conseqüente dificuldade em os relacionar de um modo que nos permita reconstituir o seu pensamento, sobretudo no que respeita às suas posições teológicas — ou seja, precisamente aquelas que o distanciam da epopeia, de que formalmente se encontra tão próximo.

Fácil é recordar, a este propósito, o grupo de fragmentos que critica a ausência de relação entre religião e ética em Homero e Hesíodo, nomeando-os (fr. 11) ou não (frs. 12 e 14), e os que exprimem a noção do relativismo da crença (frs. 15 e 16), que, de tão conhecidos, não vou repetir. Mais controversos são os fragmentos 23 a 26, que oferecem breves amostras do pensamento teológico do autor. O fr. 23, em especial, tem sido interpretado de duas maneiras, conforme se dá à primeira palavra (εἷς) valor predicativo ou atributivo:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος, οὔτε νόημα.

Como predicativo o tomou Diels, colocando mesmo uma vírgula depois de θεός, de onde resulta a tradução:

Um só deus, dentre deuses e homens o maior,
que não é semelhante aos mortais, de corpo nem de espírito.

É esta a interpretação mais seguida pelos historiadores da filosofia, incluindo Barnes²⁵.

²⁴ Da extensa bibliografia sobre esta questão salientamos o engenhoso artigo de P. A. Hansen, "Pithecusan Humour, the interpretation of Nestor's cup reconsidered", *Glotta* 54 (1976) 25-43.

²⁵ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Vol. 1 (London 1979), p. 85, que escreve em conclusão (p. 94): "Não sugiro que a teologia de Xenófanés seja um sistema logicamente coerente, mas sugiro que a teologia de Xenófanés é um feito notável".

Pelo contrário, Heitsch considera μέγιστος como nome predicativo de εἷς θεός, sendo εἷς atributo, o que daria para o primeiro verso outra equivalência:

Um deus é entre deuses e homens o maior.

Com esta alteração, desaparece o celebrado monoteísmo de Xenófanes, regressando assim ao politeísmo. É essa a conclusão sustentada por Christian Schäfer²⁶, que acrescenta ainda que, afinal, os frs. 23 e 25 são uma racionalização das ameaças de Zeus aos outros deuses no princípio do Canto VIII da *Iliada*, ameaças essas baseadas na sua superioridade.

Afigura-se-me, porém, que a interpretação tradicional, proposta por Diels, é a mais consentânea com o emprego de εἷς no começo do verso, portanto, em posição de grande realce, e que o seu valor próprio em grego, que é o de numeral cardinal (embora possa usar-se enfaticamente com um superlativo) corrobora a exegese monoteísta²⁷. Por outro lado, já Zeller (citado por Schäfer) entendeu "entre homens e deuses" como uma simples polaridade, que é, como se sabe, um modo de expressão muito corrente em grego.

Até que ponto é lícito enquadrar no pensamento teológico de Xenófanes o fr. 1, como faz Schäfer²⁸, é outra questão em aberto. Nele se descreve um simpósio, pormenorizando os vários preparativos já feitos para essa ocasião festiva; na segunda parte do poema insiste-se na necessidade de moderação, de pureza, de respeito pelos deuses, deixando de parte lutas de Titãs, Gigantes ou Centauros "forjadas pelos antigos". Muitas opiniões têm sido expendidas sobre o final desta elegia, com predomínio da que o compara com o célebre passo da *República* 607 a, em que se faz a condenação da poesia, admitindo apenas na cidade "hinos aos deuses e encómios aos varões honestos"²⁹. Sem negar validade a estas interpretações, parece-me no entanto que a depuração do conceito de divindade que aqui se preconiza tem o seu paralelo mais próximo na *I. Olímpica* de Píndaro (cantada em 476 a. C.), sobretudo nas *gnomai* dos versos 28-35.

... Muitos prodígios há, e muitas vezes
as histórias dos mortais excedem a realidade.
Desiludem-nos as fábulas
buriladas com mentiras de matiz variegado.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 164-179.

²⁷ Veja-se também o comentário de J. H. Leshner na sua já citada edição de Xenófanes, pp. 96-97.

²⁸ *Op. cit.*, pp. 184-197.

²⁹ Para mais pormenores, veja-se o comentário de J. H. Leshner, *op. cit.*, 50-54.

presença de alguns versos já conhecidos do filósofo de Agrigento nesses mesmos papiros.

Pelo que toca a Xenófanés, muito se tem progredido na exegese dos seus poucos fragmentos, desde que Harold Cherniss declarou que ele "se tornou uma figura da história da filosofia por engano", até à muito mais recente e oposta opinião de Jonathan Barnes, de ele foi "um paradigma do génio pré-socrático"³⁴. Pela nossa parte, apenas quisemos pôr em evidência a importância da sua posição entre a tradição épica, cuja validade impugna, conquanto formalmente ligado a ela pelo ritmo do verso e pelo estilo, e um racionalismo que põe em causa a concepção da divindade e reflecte sobre as limitações do conhecimento — ou seja, que percorre pela primeira vez o difícil caminho entre o *epos* e o *logos*.

³⁴ Respectivamente, "The characteristics and effects of Presocratic Philosophy" in: David J. Furley and R. E. Allen, eds., *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. I (London 1970), p. 18 (artigo inicialmente publicado no *Journal of the History of Ideas* 12 (1951) 319-345, com base numa conferência pronunciada em 1948); e *The Presocratic Philosophers*, Vol. I, p. 82.