

O problema do homem na antropsicologia histórica de Jean-Pierre Vernant

■ ANTONIO NELORRACION GONÇALVES FERREIRA¹

Em seu clássico livro, *Apologia da História*, Marc Bloch reafirmava um dos postulados fundamentais da escola dos *Annales* ao enfatizar o objeto de estudo do conhecimento histórico nestes termos: “(...) o objeto da história é, por natureza, o homem. Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém uma ciência da diversidade”. Como o ogro da lenda, o historiador seria aquele fareja a carne humana. A história, nesse sentido, é concebida por Bloch como “a ciência dos homens no tempo”. (Bloch, 2001, p. 54) Uma das implicações mais fundamentais dessa delimitação do pai fundador dos *Annales* é sua recusa a qualquer coisa que mutilaria o homem em sua diversidade, incitando assim ao estudo do homem, ou melhor, dos homens em sua integralidade, com seu corpo, sua sensibilidade, sua mentalidade e não apenas suas ideias e ações. Desde então, o campo de trabalho da história sofreu um renovação avassaladora, com a ampliação de temas, abordagens e objetos. A história flertou com diversos saberes, como antropologia, psicologia, crítica literária, constituindo campos seminais: história das mentalidades, história do cotidiano, história do corpo, história das sensibilidades, história cultural, etc.

Mesmo assim, diversas concepções de história na contemporaneidade, inclusive na esteira da escola do *Annales*, não conseguiram livrar-se totalmente de certas universalidades da tradição do pensamento ocidental. Assim, os universais abstratos, como diria Gilles Deleuze², – seja o progresso, a finalidade, a necessidade, a continuidade, o significado puro, o sentido primeiro e último – continuam presentes nas ciências humanas, em especial na história. Em algumas perspectivas aparecem de forma mais implícita, como uma espécie de resquício de um passado imemorial a ser extirpado³; em outras de forma mais declarada, muitas vezes

1. Doutorando em História Social – Universidade Federal do Ceará (UFC). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior–Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.
2. Sobre a problematização dos universais abstratos, Cf.: Deleuze & Guattari (1995).
3. É o caso do fantasma de Hegel e de algumas filosofias da história (como a de Kant) que mesmo combatidas veementemente pelo saber histórico continuam de alguma forma operando no trabalho do historiador, através de alguns conceitos, categorias, como os de: totalidade, transcendência, espírito do tempo, racionalização da história, etc. O dualismo platônico entre o mundo da ideias (da verdade) e o mundo das aparências (o sensível) também é o paradigma de muitas correntes de pensamento no Ocidente, em que a multiplicidade e a diferença do mundo sensível são submetidas e reduzidas à unidade do mundo inteligível.

funcionando como cerne teórico-metodológico⁴. Nessa configuração, um dos universais abstratos mais estabelecidos e difíceis de questionar é o do homem, em suas diversas manifestações: sujeito, consciência, razão, autor. Pode-se até situar o homem no espaço e no tempo, fazendo assim sua história; historicizando seus valores, suas ideias, suas representações e ações, mas o homem em si mesmo permanece intacto. Se existem variedades e variações, elas restringem-se ao âmbito das ações e das significações humanas, constituídas historicamente.

É o questionamento de muitos desses universais abstratos – verdadeiros obstáculos à renovação radical das ciências humanas – que a *antropsicologia histórica* de Jean-Pierre Vernant propõe, através de uma abordagem seminal do homem, de suas atividades mentais e sociais. Sua maquinaria conceitual pode ser uma grande aliada do historiador na renovação da sua prática, possibilitando novos possíveis, seja de ordem epistemológica, política ou ética.

Embora com preocupações distintas, variações de ênfase e deslocamento de problemas, Vernant sintetizou suas diversas pesquisas em torno de um objetivo central: compreender o homem grego antigo. Diante disso, um problema se coloca de saída: por que estudar o homem e não a civilização ou as cidades gregas, já que o contexto social e a cultura estão submetidos a transformações incessantes, e o homem apenas se adapta a essas variações, permanecendo o mesmo, idêntico a si? Pode-se pensar com Vernant que essa questão está viciada desde o início por um paradigma antropológico universalista, que subsume a multiplicidade à unidade, a diferença à repetição, fazendo do homem um polo estável, um ponto de partida seguro do conhecimento, da moral e da política, com noções abstratas de natureza humana, consciência constituinte e razão absoluta. Num confronto aberto com essa tradição de pensamento, Vernant investiga a transformação do homem grego e a construção dos seus modos de pensar, suas formas de sentir e suas maneiras de agir, em toda a sua radicalidade. E como o homem grego, assim como o homem de outras épocas, não é uma abstração, sua investigação se faz imanente às mudanças políticas e sociais ocorridas entre os séculos VIII e IV a.C. na Grécia (Vernant, 2002, p. 54). Mesmo centrando suas análises na Antiguidade, Vernant esclarece que suas pesquisas nunca perderam de vista os acontecimentos contemporâneos, pois ao se interrogar sobre o homem grego, estava refletindo sobre o homem de hoje. Questionar o mundo antigo é problematizar a contemporaneidade. É demarcar e tomar distância em relação a nós mesmos através do distanciamento histórico, percebendo a produção das

4. É o caso de certas correntes filosóficas, como a fenomenologia, o existencialismo e outras filosofias do sujeito. Na história têm-se alguns tipos de marxismo, algumas vertentes de história social e de história política que ressaltam o primado do sujeito constituinte.

diferenças e discontinuidades, especificando também nossa singularidade em relação a outras civilizações.

Vernant em todos os seus trabalhos procurou revelar a psicologia histórica do mundo antigo. Na sua investigação, ele buscou aliar questões de sociologia e psicologia. Ao estudar, por exemplo, alguns aspectos da tragédia grega no século V a.C., Vernant interrogou as condições sociais do transe, do *thiasos* e do dionisismo ao mesmo tempo em que levantava questões sobre o estatuto da memória, das imagens e do desejo dos indivíduos. Esse estudo específico já deixa transparecer o tipo de abordagem da antropsicologia histórica. Ancorada nos trabalhos de Ignace Meyerson⁵, ela é profundamente crítica aos formalismos teóricos de muitas psicologias que buscam estudar o homem a partir de ideias e opiniões e não das condutas observadas. Nesse sentido, o verdadeiro objeto da psicologia histórica é o homem concreto com seu comportamento real, tal como agiu, pensou, sentiu, experimentou e construiu o mundo e a si mesmo, partindo assim do mundo dos fenômenos humanos.

O acesso ao humano nessa disciplina se faz a partir das obras. O homem está nas obras que ele produz: técnicas, ciências, instituições sociais, literatura, religião, etc. Isso é de fato o que caracteriza o comportamento humano, contrariamente ao do animal. E o conjunto dessas obras constitui a civilização, que não pode ser pensada como uma realidade exterior ao homem, isolada dele, já que é nela e em nenhum outro lugar que o homem se encontra. Assim, a obra – como criação humana e fato de civilização – exprime o nível mais elevado das características específicas da atividade do homem. Pela obra tem-se acesso aos atos humanos em sentido *lato*, tanto os intelectuais, psicológicos, sentimentais, quanto os atos enquanto ações de intervenção no mundo. Esses atos são concebidos como linguagem, que manifesta uma atividade mental, expressa nas obras. Assim através dos rastros materiais pode-se acessar o mundo humano. Para Vernant, nos atos mais elementares do humano, já existe o desejo de expressar a preocupação com a forma, com a significação. Nesse sentido, as obras são camadas de significação, que o psicólogo tem que decifrar para compreender o homem.

Esse *modus operandi* tem uma implicação ontológica fundamental, que afasta a antropsicologia histórica de todo e qualquer substancialismo – eternidade da alma, natureza humana – e das matrizes de pensamento ancoradas em fixismos. Dessa forma, se nessa abordagem existe algum tipo de ontologia,

5. Sobre a obra de Ignace Meyerson, o fundador da psicologia histórica. Cf.: López (2008).

ela é histórica, em que o homem é um ser no mundo. Aqui não existe espírito puro ou em si. O esforço espiritual do homem precisa das obras para se encarnar. Assim, os comportamentos humanos, as obras e os conteúdos espirituais fazem parte da mesma realidade concreta. Sob o signo de Marx, Vernant enfatiza que toda a história não passa de uma transformação contínua da “natureza humana”. O homem é histórico de parte a parte, pois ele é dentro de si mesmo o sujeito da história, como ensinava Meyerson. E o psicólogo precisa restituir essa história. Dessa forma, a antropsicologia histórica combina uma ética do efetuado e do acabado (as obras) com um sentimento de que tudo no homem está em constante elaboração. O homem não é um ser acabado, ele fabrica e desfaz a si mesmo.

Assim pode-se delimitar mais precisamente o objeto de estudo da antropsicologia histórica. Se todas as ciências humanas têm por objeto o homem, a sua diferença reside numa abordagem distinta. Muitas vezes, debruçando-se sobre os mesmos documentos estudados por historiadores da arte e da literatura, aliando também (mas nem sempre) na investigação os comportamentos humanos do presente, o psicólogo esforça-se para perceber o funcionamento do espírito. Afastando-se de toda perspectiva psicológica baseada em fixismos, permanências e na crença de esquemas constituídos definitivamente das funções psicológicas, a abordagem de Vernant afirma a necessidade de uma psicologia comparativa e histórica. Através da história e da sua sondagem dos fatos humanos em profundidade, na abordagem dos acontecimentos, das instituições, das civilizações, ela pode atingir o próprio homem em seu espírito e em suas funções psicológicas. Essa é a aposta da antropsicologia de Vernant. Um olhar que dissolve ao mesmo tempo o mundo e o homem de forma radical.

A radicalidade da perspectiva de Vernant reside na historicização daquilo que é pensado como puramente biológico na tradição da psicologia e da psiquiatria: as funções psicológicas. Concebida como fato humano, uma determinada função pode em certo momento não existir, aparecendo em outra época, ou assumindo uma forma diferente da atual. Existindo até o caso, da mesma função variar, quando se compara culturas distintas. Nessa perspectiva, a função psicológica não pode ser considerada moldura ou esquema prévio no qual podem entrar todos os fatos humanos. Como um fato humano, ela é um documento entre muitos outros, que o investigador deve submeter à crítica. É através dessa crítica, segundo Vernant, que o psicólogo-historiador pode observar e assim revelar as variações e multiplicidades do comportamento humano.

Ao longo da obra de Vernant existem análises importantes de algumas funções, cujo exame demonstra suas variações. A função de “base” de organização do tempo é uma delas, que apresenta variações quando se passa, por exemplo, da sociedade ocidental moderna para os canacas da Nova Caledônia. Na civilização moderna as diferentes experiências de tempo são unificadas. Mesmo experimentando o tempo da saudade, o tempo da fábrica, o tempo astronômico de formas distintas – todos igualmente psicológicos, interiormente vividos, com qualidades e ritmos diferentes – eles não permanecem exteriores uns aos outros. Na experiência moderna, esses tempos se cruzam e se recobrem incessantemente. É através dessa unificação que existe um conceito “comum” de tempo. Bem diferente é a experiência dos habitantes da Nova Caledônia com o tempo. A partir do estudo de Maurice Leenhardt, Vernant destaca a autonomia das diversas experiências temporais entre os canacas. Nessa civilização, não há uma única representação de tempo, mas várias. Assim cada atividade social tem seu ritmo e desenvolvimentos próprios, constituindo um tempo diferente, seja o período do cultivo ou da caça. Já o tempo do ritual se situa em outro plano. Até mesmo o tempo pessoal não é unificado, pois não se organiza em torno do sujeito. Ele adere aos diversos acontecimentos, cada um com seu tempo próprio. Diferentemente da linearidade do tempo moderno ocidental, o tempo dos canacas estão justapostos (sem unificação).

A função da memória na própria civilização ocidental possui também variação ao longo de sua história. Vernant, ao analisar o tempo na Grécia clássica, assinala que a memória entre os gregos antigos não visava à constituição do indivíduo como um sujeito possuidor de uma biografia e massa de recordações pessoais, muito menos a organização da ordem do tempo, como no calendário cívico. Uma das principais funções da memória grega era escapar da marcha inexorável do tempo (Vernant, 2002, p. 66-67).

No campo da história das emoções, a historiadora americana Barbara Rosenwein analisa um caso que exemplifica bem a relativização radical das funções psicológicas, numa perspectiva próxima de Vernant. (Rosenwein, 2011) Na sua desconstrução de muitos postulados das correntes evolucionistas e universalistas da psicologia contemporânea, principalmente o determinismo biológico das emoções humanas, Barbara menciona os habitantes das ilhas Carolinas – os Ifaluk – que possuem o sentimento de *fago* totalmente desconhecido entre os ocidentais (Rosenwein, 2011, p. 18-19). Numa aproximação forçada desse sentimento para o repertório emocional do ocidente atual, o *fago* seria uma estranha combinação de “compaixão, amor e tristeza”. Ela ainda destaca a historicização de algumas

emoções no próprio ocidente. Na Grécia Clássica não existia o termo emoção. Foi com Platão e Aristóteles que surgiu uma noção semelhante, denominada *pathê*. Fazia parte dela, na listagem do estagirita, a ira, a mansidão, a amizade, o ódio, o medo, a confiança, a vergonha, a falta de vergonha, a benevolência, a falta de benevolência, a pena, a indignação, a inveja e a emulação. A “felicidade”, considerada por muitas psicologias⁶ uma emoção básica e universal de todo o ser humano, não fazia parte da *pathê*. Já a mansidão era concebida como uma “emoção”; algo inimaginável hoje em dia.

A partir desses breves casos analisados, pode-se demarcar que a antropsicologia histórica busca definir os momentos do aparecimento das funções, trazendo elementos importantes de sua história, apontando suas transformações, seus pontos de crise, suas rupturas ou cristalizações. Se nenhuma função psicológica é definitiva, para essa abordagem, isso implica que também o destino do indivíduo não é definitivo. Vernant, seguindo os ensinamentos de Meyerson, não insiste apenas nas modificações das funções psicológicas, mas também no seu inacabamento. E mais ainda, além de inacabadas, as funções são inacabáveis, sem *telos*, não realizando em sua história modelos dados a *priori*. E a oportunidade de investigar o percurso do espírito, ou seja, das funções, é dada pelas obras. É o acabamento das obras que funda e traduz esse inacabamento do espírito. Como a antropsicologia histórica concebe uma história encarnada, a história do espírito não tem uma dimensão apenas individual, ela também se funda na vida material e social dos homens. Assim, o psicólogo na sua investigação deve levar em conta os contextos sociais, não podendo estudar o homem fora dos agenciamentos sociais, coletivos e dos meios humanos. Isso permite um entrelaçamento da psicologia histórica com a história social. O próprio Vernant, em sua tradição marxista, destaca, dentre vários elementos, a materialidade do trabalho⁷ como algo que transformou e produziu um novo homem.

Um breve esboço da análise do homem grego antigo empreendida por Vernant torna explícito o *modus operandi* de sua abordagem, em seus diversos aspectos (teóricos, metodológicos, éticos, políticos, etc). A partir disso, encontram-se vários elementos para se avaliar o alcance das conclusões e propostas da antropsicologia histórica, além de suas implicações para as ciências

6. Dentre elas, destaca-se o trabalho do psicólogo Ekman. Cf.: Rosenwein (2011).

7. Entretanto, Vernant historiciza a categoria do trabalho mostrando o quanto é problemático pensá-la como uma categoria psicológica delimitada e constante. Por exemplo, a concepção contemporânea de trabalho, como uma espécie de atitude geral oposta ao lazer, um valor econômico, implicando o homem como produtor e uma atividade produtiva que estabelece relações sociais, é algo inexistente entre os gregos clássicos. (Cf.: Vernant, 2002, p. 65).

humanas contemporâneas.

Na apresentação do livro *O Homem grego*⁸ (Vernant, 1993) – uma coletânea de pesquisa de diversos estudiosos – Vernant esclarece os pontos em comum entre os diversos enfoques, explicitando algumas linhas gerais da antropsicologia histórica e sua contribuição para o conhecimento do homem.

A primeira questão fundamental, abordada por Vernant, é o uso do singular na referência ao homem (perigo da abstração e da unidade), que se mostra problemático justamente porque o personagem que emerge dessas várias pesquisas tem um rosto explodido em uma multiplicidade de facetas, é um grego cidadão, religioso, militar, econômico, ouvinte, espectador, etc. Esses vários retratos não compõem uma sequência de peças justapostas, mas um conjunto de elementos que correspondem uns aos outros e que se complementam na constituição de uma configuração singular – o homem grego total – sem equivalente na história ocidental. Delimitar a singularidade da experiência grega, deixando de lado as generalidades sobre a natureza humana ou a universalidade das funções psicológicas, é um aspecto fundamental desse estudo, demarcando a particularidade do modo de “ser” grego no mundo, na sociedade através de práticas que são reconhecidas como universais (religião, política, economia, vida doméstica, etc.) e em si mesmo. Assim, um dos aspectos mais relevantes dessa pesquisa de antropsicologia histórica é acentuar num ponto de vista comparativo, para além das semelhanças, as diferenças, as divergências e os afastamentos dos gregos antigos em relação ao homem de hoje, nas formas de pensar, de sentir e de agir, através de um verdadeiro exercício de desnaturalização do indivíduo.

Um dos aspectos culturais e sociais mais essenciais para a compreensão do homem grego é a sua relação com o divino. Vernant, em sua análise, alerta que o conceito de deus estabelecido na tradição ocidental, como um ser único, eterno, absoluto, perfeito, transcendente, criador do céu e da terra, vinculado a outras noções adjacentes (sagrado, sobrenatural, Igreja, clero, etc.), constitui o religioso como um campo de experiência singular, uma instância distinta dos outros elementos da vida social, com lugar, função e estatuto próprios. Nessa experiência são instituídas diversas oposições: sagrado-profano, sobrenatural-natural, crente-incrédulo, clérigo-leigo. Algo bem distinto do politeísmo grego, que entende o divino de outra forma. Aqui, deus não possui os atributos da eternidade, perfeição, onisciência, onipotência. Inclusive a sua transcendência é relativa, só valendo em relação aos humanos. Pois como estes, deus nasceu do

8. Essa apresentação também se encontra na coletânea de artigos de Vernant, *Mito & Política*. (Cf.: Vernant, 2002, p. 169-187)

cosmos (não sendo assim criador). Também não existe um corte radical entre o divino e o mundo, entre o sobrenatural e a natureza como na tradição judaico-cristã. Tanto que a natureza e o mundo são tão reverenciados e respeitados quanto o divino e o sobrenatural. A fronteira que existe entre os humanos e os deuses advém da morte, da velhice e das doenças. Submetidos a essas forças, os homens só dispõem dos poderes, capacidades e virtudes divinas – força, beleza, coragem, honra, glória, etc. – como um reflexo fugaz e apagado. Assim, por mais que o homem realize descobertas importantes, consiga feitos memoráveis e conquistas diversas, ele jamais pode se igualar aos deuses. A demarcação desse limite, de alguma forma, explica porque os gregos não aspiravam à imortalidade dos deuses. E também não esperavam a sobrevivência da vida após a morte. Inclusive, a questão da imortalidade da alma tão discutida na filosofia de Platão, referia-se àquilo que no mundo sensível havia de divino, no entanto não marcava a distinção do humano, pois essa imortalidade era suprapessoal. Mesmo com fronteiras intransponíveis, os homens e os deuses tinham uma espécie de parentesco, já que ambos eram seres do mesmo mundo. Entretanto, um mundo feito de estamentos e hierarquizado. Da posição dos homens aos deuses, a distinção no mundo é a do inferior ao superior, do menos para o mais, da privação para a plenitude, sem que nessa escala de valores se estabeleça uma verdadeira ruptura. Em virtude desses estamentos não serem incomensuráveis, a perfeição dos deuses se prolongam no mundo através da ordem e da beleza; na sociedade, através de uma cidade justa e por uma vida humana pautada no controle e no governo de si.

A vida cultural e a sociabilidade dos gregos são marcadas por cantos, ofertas, procissões e sacrifícios em reverência aos deuses, exprimindo a dívida dos homens com o divino. Essa dependência obriga os homens a servir as divindades sem falhas, entretanto isso não significa que os homens tenham de ser seus escravos. Diferentemente da moral de escravo⁹, instituída pelo cristianismo, em que o crente é o servo, integrante do rebanho de deus (governado pelo pastor), na Grécia antiga a liberdade e a escravidão são termos incomensuráveis: quem é livre não pode ser escravo¹⁰. Isso tem uma implicação ética fundamental. Pois como o mundo dos deuses está longe o bastante para que o mundo humano mantenha sua autonomia, tudo aquilo que for da esfera humana é de responsabilidade dos

9. Termo cunhado por Nietzsche ao analisar genealogicamente a constituição histórica da moral dos judeus e cristãos. (Cf.: Nietzsche, 1998)

10. A liberdade grega não contemplava as crianças, mulheres, escravos, “bárbaros”, etc. Ela era a condição de possibilidade de exercício da cidadania. Somente o homem livre podia governar a si mesmo e isso era o pré-requisito fundamental para o governo da *polis*. Para aprofundar alguns aspectos da liberdade grega e do governo de si, Cf.: Foucault (1998).

homens. Nesse sentido, a única intervenção divina é através da benevolência para com aqueles que realizaram suas atividades de forma adequada.

Outra singularidade do divino no mundo grego, apontada por Vernant, é a inexistência de um campo religioso com instituições, condutas codificadas e convicções íntimas, formando um espaço próprio. O que existe na Grécia é uma espécie de culto que atravessa as demais práticas sociais. Assim, a “religião” grega está espalhada por todos os lugares e todos os atos cotidianos comportam uma dimensão do religioso. Em virtude de tal configuração, em que o religioso corre o risco de não ter um lugar próprio e nem uma manifestação singular, Vernant usa com muito cuidado o termo religião. Uma experiência religiosa sem Igreja, dogma e crença abre espaço para o desenvolvimento fora da “religião” e sem conflito aberto com esta de formas de pesquisas e reflexões em busca da verdade (como as ciências e a filosofia). A incredulidade na experiência grega também tem uma particularidade, pois diferentemente do cristianismo, os gregos não tinham de escolher entre crença e não crença. Muitos filósofos céticos em relação à existência das divindades participavam socialmente dos cultos, procissões e ofertas.

O homem grego tem um estilo particular de ser no mundo. O próprio mundo é outro, cheio de deuses que estão implicados em cada uma de suas partes e na sua ordenação geral. A natureza é concebida como uma potência animada e viva, que faz os astros girarem, as plantas crescerem, os seres vivos se deslocarem – próxima do divino por seu dinamismo. Esse mundo grego é belo como um deus, concebido como uma joia maravilhosa, unido em sua diversidade, harmonioso em suas partes componentes. Diante dele, o homem o contempla como um grande ser vivo e o percebe como uma realidade irrecusável que se impõe a ele, um dado primeiro. A relação de saber que o homem grego estabelece com o mundo é radicalmente distinta da experiência moderna do conhecimento ocidental. Para conhecer o mundo, o grego não tem como ponto de partida a si mesmo ou sua consciência. Como enfatiza Vernant, a cultura grega está bem longe do *cogito* cartesiano e da *mônada* de Leibniz. Ou seja, o exercício do pensar não é a condição de possibilidade de conhecimento seguro do mundo, do homem ou dos deuses. Assim, diferentemente da epistemologia moderna, a representação do mundo não consiste em fazê-lo presente no pensamento ou na consciência, pois entre os gregos o pensamento faz parte do mundo, é uma presença no mundo. Esse postulado epistemológico tem uma implicação ontológica fundamental. Pois o ser do homem é um ser-no-mundo, em que ele

se encontra em relação íntima com o universo. O mundo não é um puro objeto, constituído de extensão e movimento, como no mecanicismo cartesiano. Ele não é o polo oposto e separado do sujeito do conhecimento, nem uma coisa (o objeto) como instituiu a modernidade ocidental¹¹. Essa ontologia grega é ao mesmo tempo presença no mundo e presença a si.

Como o ser do homem é ser-no-mundo, o indivíduo grego é “cósmico”. Todo pensamento e ação estão conectados com o cosmo, o indivíduo jamais se esquece que faz parte do mundo. Entretanto, esse ser-no-mundo não significa que o indivíduo está perdido ou mergulhado no universo. Essa relação que ele estabelece com o mundo implica numa forma particular de relação que ele mantém consigo e com os outros. A famosa máxima oracular “conhece a ti mesmo” sintetiza bem essas relações. Esse preceito délfico passou para a posteridade com uma espécie de autoconhecimento que o sujeito tem de si. Entretanto, o “conhece a ti mesmo” não significa, como na interpretação filosófica contemporânea, um mergulho introspectivo do sujeito em seu eu, uma espécie de autoanálise da interioridade. Já que na experiência grega desse período não existe nada semelhante ao *cogito* cartesiano, o conhecimento de si e do mundo não se dá na interioridade de uma consciência subjetiva¹². O preceito délfico significa uma espécie de precaução, em que os homens devem conhecer seus limites, saber que é mortal e não tentar se igualar aos deuses. Isso nunca significou – até mesmo em interpretações mais tardias de Sócrates – que o conhecer a si mesmo seria dirigir o olhar para o interior de si na tentativa de descobrir o que é o seu eu. Para conhecer a si mesmo, o grego tem que lançar seu olhar para o outro, já que o olho nunca pode ver a si, sempre precisando dirigir seus raios para o exterior. A própria identidade no mundo grego só se revela no contato com outro, pois o indivíduo só conhece seu ser e sua alma ao olhar o olho e a alma do outro. Em síntese, o conhecimento de si e a relação consigo permanecem restritos à reciprocidade do ver e do ser visto. Segundo Vernant, esse é um dos traços mais característicos de uma cultura da vergonha e da honra, como a grega, em oposição à da falta e do dever, como no cristianismo.

Numa cultura da vergonha e da honra, em que para ser reconhecido é preciso mostrar que é mais qualificado que os seus rivais, na busca da glória e

11. Sobre os pressupostos da modernidade ocidental e o seu trabalho de purificação na produção de dicotomias – sujeito-objeto, natureza-cultura, ciência-política – e de instâncias independentes de saber, na tentativa de negar o hibridismo e a mestiçagem do mundo, Cf.: Latour (1994).

12. Foucault em suas últimas obras se detém sobre a distinção entre conhecimento de si e o governo de si na Antiguidade Clássica, enfatizando justamente a relação da preocupação com si atravessada pela relação com o outro e com a *polis*. Nos primeiros anos da era cristã ele demarca uma modificação do governo de si em cuidado de si entre os romanos. Cf.: Foucault (1998) e Foucault (2005).

de uma vida bela, a identidade do indivíduo coincide com sua avaliação social. Assim, cada um se encontra sob o olhar do outro, em que o indivíduo é aquilo o que se vê dele. Nessa configuração tudo aquilo que pode abalar a reputação e a dignidade pública de alguém se torna um perigo para o seu *status*, podendo levá-lo à decadência e à destruição. Perdendo os seus privilégios e honras, o indivíduo se torna invisível, torna-se ninguém, um errante, um homem sem raízes. Assim, a visão aparece na sociedade grega tanto como um valor epistemológico – já que ver é sinônimo de saber – quanto um valor social. Isso implica que o indivíduo tem uma forma essencialmente social.

A igualdade na Grécia antiga é outro traço distintivo do homem grego. Ela se estabelece entre os homens considerados iguais – os cidadãos. Essa igualdade não é um direito de que os homens podem dispor constitucionalmente, ela reside na participação ativa dos homens nas questões e assuntos da *polis*, através da competição. Na cultura grega o indivíduo não é um sujeito com direitos universais, nem muito menos uma pessoa no sentido moderno. Só a ilusão de que um homem é um homem torna semelhante o homem da comunidade antiga grega ao homem do Estado moderno ocidental.

Numa sociedade em que a honra e a glória são cultivadas, em que não existe vida além da morte e a eternidade da alma não é humana, a não-morte, a eternidade, é a presença permanente na memória social dos homens. Através de uma bela existência, do heroísmo, o homem grego torna sua glória eterna.

Em síntese esse homem grego, delineado pela antropologia histórica, é ao mesmo tempo social e cósmico.

Vernant enfatiza com veemência que o estudo dos diversos pesquisadores – em *O Homem grego* – apresenta uma história do homem que não se restringe às transformações sociais, culturais ou políticas, mas fundamentalmente incide na radical historicização do seu ser e de sua relação consigo e com o mundo.

A partir dessa análise e de algumas referências a outros trabalhos de Vernant, é possível situar melhor a radicalidade da proposta da antropologia histórica e os seus desdobramentos para o conhecimento histórico, em particular, e para as ciências humanas, em geral.

Pode-se encarar a abordagem que Vernant faz do homem grego e do mundo antigo como um radical questionamento do humanismo ocidental. A antropologia histórica, ao situar historicamente o nascimento da razão na Grécia, lhe retira o *status* de “milagre”, de absoluto universal, demarcando a sua singularidade, diferença e distância em relação à razão moderna. A Grécia é pensada como uma via entre

tantas outras possíveis (China, Índia, civilização pré-colombiana) que a humanidade seguiu e não a encarnação do Espírito Absoluto da Razão. Aparece, assim, como um acontecimento singular na história, de inteira relatividade. Dessa forma, a linha que liga o homem antigo ao moderno perde sua continuidade ou qualquer tipo de necessidade, demonstrando o inacabamento do homem – preso entre o tempo e a história. Assim, o trabalho de Vernant, complementando os de Louis Gernet¹³, desconstrói o humanismo tradicional, propondo uma antropologia histórica. Nesse saber é solapado qualquer modelo preconcebido e os absolutos (natureza humana, divindade, sujeito, razão, etc.). A razão, reintroduzida na história, pode ser dessa forma tratada como fato humano em sua diversidade. Sendo encarnada, a razão deixa de ser uma transcendência (como em Hegel) que governa e dirige a história para se tornar imanente em todos os níveis.

Quando em 1966, Michel Foucault anuncia a morte do homem ao declarar que este não passa de uma invenção recente, já talvez próximo do fim, que assim como um rosto de areia na orla do mar está prestes a desvanecer¹⁴, ele está atacando o mesmo humanismo problematizado por Vernant. A hipótese de Foucault é que somente no final do século XVIII o homem se torna objeto das ciências humanas, constituindo-se como um duplo empírico-transcendental¹⁵ e como questão central da reflexão filosófica. Ao compreender o homem grego como “cósmico”, Vernant reforça a reflexão foucaultiana, pois a preocupação com o mundo e o divino na Grécia impossibilitou o surgimento de um saber estrito sobre o homem. E as formas distintas de saber (um mais cósmico e o outro mais centrado no homem) interferem no modo do homem sentir, pensar e agir, ou seja, em seu aspecto ontológico e não apenas representacional. As duas abordagens descentram assim o homem. Dessa forma, o homem deixa de ser o fundamento do mundo, uma consciência constituinte, instância primeira de sentido ou uma transcendência (como em Kant) e passa a ser uma constituição da história¹⁶.

13. Para uma compreensão geral do trabalho de Louis Gernet, Cf.: Gernet (2012).

14. Esse desvanecimento ocorrerá se a disposições fundamentais do saber que dão sustentação ao homem se modificarem. Cf.: Foucault (2000, p. 536).

15. O homem no século XVIII é duplo empírico-transcendental, pois sua definição passa pela filosofia crítica de Kant, que o define como sujeito transcendental com suas categorias de conhecimento *a priori* (espaço e tempo) e pela tentativa das ciências empíricas de constituir-lo como objeto de estudo. Sobre essa questão, Cf.: Foucault (2000).

16. Isso não significa que o homem é um produto passivo dos fatores históricos, mas imanente ao mundo, sendo fabricado e ao mesmo fabricando a história.

Poder-se-ia até pensar que Vernant circunscreve demais a dimensão humana – contrariando o próprio diagnóstico anterior – quando em diversos momentos de suas obras, principalmente as de religião, ele define o homem como aquele que se caracteriza pelo pensamento simbólico¹⁷, tudo nele sendo significativo (sua própria ação é concebida como linguagem). Entretanto, seguindo à risca a sua dissolução de todo e qualquer universal abstrato, Vernant esclarece que não existe uma significação primordial ou pura. A relação entre significante e significado é oscilante através do movimento dialético, assim a sua separação não passa de uma ilusão. Por isso Vernant prefere trabalhar com a noção de camadas de significação. Outro aspecto de sua obra que poderia dar a entender que Vernant opera com universais, deve-se a sua tradição marxista, ao perceber o homem também como aquele que por meio do trabalho transforma a natureza e ao mesmo tempo se transforma. Porém, a categoria de trabalho utilizada não é uma constante, nem determinante psicológica, mas algo flexível e que se mostra problemático, segundo ele próprio, no mundo antigo, apresentando nuances distintas em relação ao conceito de trabalho moderno.

Quanto ao método, Vernant, além de seguidor da psicologia de Meyerson e da antropologia de Gernet, flertando com alguns conceitos importantes do marxismo (“natureza humana”, trabalho e dialética), considera-se estruturalista, na medida em que percebe como de suma importância os estudos linguísticos, a noção de sistema e de sincronia. Apontando como fundamental para a compreensão do homem o nascimento dos sistemas (uma sociedade, língua, religião, instituições, arte e ciências). Entretanto, ressalta que ele se afasta daquele tipo de estruturalismo de modelos formais e abstratos, que expulsou a história das ciências sociais, tão em voga na França dos meados do século XX.

Talvez uma das principais contribuições para as ciências humanas da antropsicologia histórica de Vernant é a sua história do indivíduo, a qual é feita por dentro. Uma questão que se coloca no cerne de muitos de seus estudos é o problema da pessoa, do sujeito, do indivíduo e do eu. Ele distingue essas diversas noções a partir da pesquisa empírica, mostrando que a noção de indivíduo se refere àquilo que é expresso na biografia, já o sujeito é relativo ao indivíduo que enuncia a si mesmo na primeira pessoa, quando diz “eu” para comunicar ao outro aspectos de sua individualidade, que podem ser muito diversos. Por exemplo, o “eu” encontrado num epitáfio ou na boca de um poeta como Homero ou Hesíodo, por exemplo, são distintos. Diferente

17. Uma das principais abordagens da história da filosofia sobre as formas simbólicas foi empreendida pelo neokantiano Ernest Cassirer, que afirma que o homem ao longo da história cada vez mais se distancia do mundo físico, construindo um mundo de símbolos (linguagem, religião, mito, etc.), passando a viver quase num diálogo consigo mesmo. Cf.: Cassirer (2001).

também daquele “eu” proferido por alguém em um discurso em causa própria, colocando a si mesmo em cena ou intervindo para opinar ou questionar. A partir disso, Vernant demonstra a fragmentação da categoria de sujeito. Essas análises também convergem com a de algumas correntes contemporâneas, possibilitando desconstruir o sujeito universal e uma subjetividade dada em favor dos processos de subjetivação¹⁸. Nesse sentido, a subjetividade é pensada como uma produção a partir das diversas relações sociais, econômicas e políticas. O homem é uma fabricação. Isso fica explícito no trabalho de Vernant, quando ele enfatiza a inexistência na Grécia clássica de uma interioridade psicológica, de um saber introspectivo. Pois a relação que o sujeito mantém consigo mesmo naquele momento é atravessada fundamentalmente pelo outro e pela *polis*, sendo assim a sua organização mental inteiramente voltada para o exterior. Tem-se dessa forma outro modo de ser-no-mundo.

A antropsicologia histórica é uma abordagem com consequências éticas e políticas importantes. A sua história mostra sempre as fronteiras moventes e as dimensões múltiplas do indivíduo, enfatizando fundamentalmente as diferenças e dissonâncias entre as civilizações. Produzindo assim um espaço de pensamento sem imagem, que é pluralista, heterodoxo, ontológico, ético, imanente, em contraste com a tradição paradigmática do ocidente, que é dogmática, metafísica, moral, transcendente. Afastando-se de toda concepção de saber e epistemologia que reduz o processo de análise do real à identificação. Recusando também a utilização de esquema ou gramática geral em sua abordagem, desconfiando assim de soluções definitivas.

Seguindo seu mestre Gernet, para Vernant o que justifica o homem é um combate aleatório, uma vitória sempre questionada, não uma herança a ser herdada, mas um debate indefinidamente aberto. Avesa à identidade, a antropsicologia histórica clama sempre por um novo mundo, pela mudança, pois sempre há outras realizações a se buscar. Vernant (assim como fez Meyerson) não se contenta apenas em explicitar a historicidade das funções psicológicas e das atividades mentais, o que ele faz é questionar os próprios postulados da disciplina histórica, através da descodificação do mundo, do desmanche de formas e da dissolução por dentro do homem (enquanto universalidade). Assim, a antropsicologia faz do homem uma abertura pro mundo, sempre indeterminada na produção de novos possíveis, de novos modos de existência – uma pura diferença.

18. Sobre a discussão dos processos de subjetivação, principalmente no capitalismo contemporâneo, e a distinção entre sujeito, subjetividade, identidade, singularidade, Cf.: Guattari & Rolnik (1996).

■ Bibliografia

- ROSENWEIN, Barbara H. *História das emoções: problemas e métodos*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- CASSIRER, Ernest. *Filosofia das formas simbólicas Vol. 1: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Filosofia das formas simbólicas Vol. 2: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia Vol. 1*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Champs, 2012.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LÓPEZ, Noemí Pizarroso. *La psicología histórica de Ignace Meyerson*. Tese de doutorado em Psicologia – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- VERNANT, Jean-Pierre. *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- _____. *Mito & Política*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre et al. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. *Como se escreve a história*. Brasília: Ed. UNB, 1992.