

USOS DO CLÁSSICO NA IDADE CONTEMPORÂNEA

Prof. Me. Luiz Fernando Dias Pita (UFRJ/UERJ)

RESUMO:

O presente trabalho pretende-se, até certa medida, como continuação de outro, também publicado pela *Principia*, intitulado *A tradição clássica como totem identitário* ocidental, cujo texto discutiu a trajetória de apropriação da cultura clássica como matriz para uma definição da identidade ocidental dentro dos limites das Idades Média e Moderna, com especial foco no Humanismo e no Renascimento. Neste texto temos a intenção de examinar os usos destinados à cultura clássica no período posterior à Revolução Francesa.

Palavras-chave: os clássicos; o presente; ocidente.

Antes de adentrarmos no estudo das alterações que a Revolução Francesa acarretará na identidade ocidental, devemos alertar a que, além da permanência e aprofundamento do conhecimento do Ocidente sobre o mundo antigo – ocorrido num século em que o Classicismo é uma das tônicas no panorama das Artes -, convém mencionar um fato que terá extraordinário alcance para a reconfiguração do imaginário do Ocidente sobre a Antiguidade greco-latina, para tal cederemos a palavra a François Hartog:

Desde sua redescoberta, na Itália, os antigos não deixaram de estar presentes na cultura e nos debates dos modernos. Seria, portanto, simplista e plenamente falso ver no século XVIII, sobretudo em sua segunda metade, um “retorno” à Antiguidade, mesmo não havendo dúvida de que a época se cercou com prazer de todo um cenário à antiga. Como também não há dúvida de que a descoberta das cidades de Herculano (1738) e Pompéia (1748), soterradas sob a lava do Vesúvio, representou um choque e produziu um efeito de amplificação: pela primeira vez penetrava-se, como que por arrombamento, na própria Antiguidade. De súbito, ela estava ali, sob nossos olhos, ao alcance de nossas mãos, em sua vida surpreendida pela morte.

De todo modo, para além da anedota, o século XVIII, em seu movimento profundo, foi levado a revisitar a Antiguidade. Em sua luta contra o absolutismo, empenhou-se com efeito em reelaborar a referência antiga, em “repolitizar” as antigas repúblicas. Lá onde o século XVII preferira colher exemplos morais e modelos de heroísmo, o XVIII daria prioridade à dimensão política, até mesmo encontraria modelos políticos. (HARTOG, 2003: 157-8)

Além de traçar as diferenças de postura assumidas pelos pensadores dos

séculos XVII e XVIII a respeito da Antigüidade, Hartog explicita que a descoberta de Herculano e de Pompéia impõe ao Ocidente ver o mundo antigo com os olhos da objetividade: é possível – e por isso mesmo mister – vê-lo agora não mais como reivindicado *de direito*, mas como sendo *de fato*.

Pela mesma época, Condorcet lança as bases da interpretação histórica de cunho positivista, demonstrando toda sua afeição por uma estratégia de construção *a posteriori* dos modelos de que a História se servirá:

A história, desde a época em que a escrita alfabética foi conhecida na Grécia até ao estado atual da espécie humana nos países esclarecidos da Europa, é ligada por uma série ininterrupta de fatos e de observações; e o quadro da marcha e dos progressos do espírito humano tornou-se verdadeiramente histórico. A filosofia nada mais tem a adivinhar nem mais combinações hipotéticas a fazer; basta-lhe reunir e ordenar os fatos e mostrar as verdades úteis que nascem do seu encadeamento e do seu conjunto. (CONDORCET, 1995: 65)

Entretanto, Condorcet será o primeiro a atentar para a possibilidade de estender a Lei das Probabilidades à História:

Se o homem pode prever, com segurança quase completa, os fenômenos cujas leis conhece; se o mesmo quando elas lhe são desconhecidas pode, segundo a experiência do passado, prever, com grande probabilidade, os acontecimentos do futuro; por que razão se havia de considerar como empresa quimérica a de traçar, com alguma verossimilhança, o quadro dos futuros destinos da espécie humana, segundo os resultados de sua história? (CONDORCET, 1995: 69)

Conjugados, percebe-se que as propostas de Condorcet prestam-se com perfeição para a inusitada possibilidade de percepção do mundo greco-latino que a descoberta de Herculano e de Pompéia proporciona. Contudo, às vésperas da Revolução Francesa, o fato dos historiadores enveredarem por tal linha de investigação histórica acarretará no divórcio entre o pensamento formulados por estes e o formulado pelos revolucionários de 1789: ambos reivindicarão a cultura clássica, os primeiros a partir das posições de Condorcet; os segundos manter-se-iam aferrados à visão apriorística e interpretativa construída desde o Renascimento, posto que esta melhor expressa seus próprios ideais políticos. É nestes termos que Hartog apregoará que

A Revolução Francesa pode ser vista como a última querela dos antigos e dos modernos: querela política, *focalizada* sobre a questão da liberdade, mas onde, no fundo, cada qual se pretendia moderno. Os revolucionários,

os jacobinos, queriam-se decididamente modernos, e se lançavam mão das antigas repúblicas, era justamente com o fito de se tornarem plenamente modernos. Ora, seus adversários, os termidorianos (ou liberais), iriam retorquir-lhes: Nós somos os verdadeiros modernos, vocês não são nem modernos, já que desejam fazer da França uma nova Esparta, nem antigos, pois a Antigüidade que vivem a invocar não era o que vocês proclamam que foi. O que vocês chamam liberdade era, na realidade, despotismo. Essa confusão de lugares e tempos e essa ilusão conduziram-nos, e com vocês a França, ao equívoco sangrento do Terror. (HARTOG, 2003:142)

Qualquer das posições, contudo, corrobora as teses de que a civilização ocidental, moderna, seja a herdeira da greco-latina. E mais, essa herança constituir-se-á, a partir de 1789, não apenas do arcabouço cultural, mas também de uma série de valores que reequalizarão o trinômio antes delineado. Como nos atesta o já citado Gérard Mairet:

Le monde moderne – triomphe de l’Occident et de sa “culture” – ne peut pas sortir du Moyen Age. L’historiographie, libérale ou marxiste, est d’accord sur le fait que la modernité – bourgeoise – a vaincu l’obscurantisme médiéval et les structures féodales “serviles”. A l’homme-serf, à l’homme-vassal, le bourgeois occidental a substitué l’homme libre, avec tout son cortège de valeurs optimistes: progrès, égalité, propriété. A-t-on assez à l’esprit que la Première République démocratique recherchait ses modèles dans l’Antiquité grecque et romaine, par-dessus le Moyen Age? Mais, mieux encore peut-être, la Renaissance n’est-elle pas allée chercher dans cette même Antiquité les moyens d’inspirer l’avenir? (MAIRET, 1978:28)

Assim, pois, a Revolução Francesa é um fato histórico que provocará novas transformações na identidade do Ocidente – e alterará suas próprias fronteiras enquanto tal¹ – e estas transformações serão ao mesmo tempo a entronização definitiva de diversos dos valores socio-políticos resgatados da Antigüidade (República, Democracia etc.) como fatores inerentes à identidade ocidental, assim como corolário da ascensão ao poder da burguesia gestada desde a crise do século XIV e, enfim, evidenciando toda uma reformulação do pensamento histórico – consequência da nova compreensão de mundo que enseja, através dos valores que defende- e mesmo do batismo definitivo do período histórico que abordamos anteriormente como “Renascença”, pois.

A corrente democrática e liberal, herdeira da Revolução, impõe, ao mesmo tempo, a idéia de uma Renascença, em breve concebida com o princípio

dos tempos modernos e, também, como uma idade autônoma. A palavra é antiga: Vasari já a emprega. Mas, durante muito tempo, correspondeu ela somente à noção de uma volta à tradição clássica, nas letras e nas artes — volta de que os contemporâneos tiveram plena consciência. Já, em 1433, o Cardeal Nicolau de Cusa pôde assim exprimir-se: “Vemos por toda parte os espíritos dos homens, cada vez mais entregues ao estudo das artes liberais e mecânicas, retornar à antigüidade, e isto com extrema avidez, como se se esperasse presenciar em breve o fechamento completo do círculo de uma revolução”.

Numa espécie de intuição genial, Jules Michelet estende a todos os aspectos de uma civilização e a toda uma época, um termo até então reservado aos historiadores das artes e das idéias. Ele tem consciência da novidade proposta: “A amável palavra Renascença lembra aos amigos do belo apenas o advento de uma arte nova e o livre surto da fantasia. Para o erudito, trata-se da renovação dos estudos da Antigüidade; para os legistas, o dia, principiando a luzir sobre o discordante caos de nossos antigos costumes”. Para Michelet, é ela a idade a que pertencem “a descoberta do mundo, a descoberta do homem. O século XVI, em sua grande e legítima extensão vai de Colombo a Galileu, da descoberta da terra à do céu”. (GLÉNISSON, 1961:50-51)

Se a construção de um olhar sobre a Renascença – e do mundo greco-latino, por extensão - é fruto da Revolução, devemos pôr-nos em alerta quanto à extensão do horizonte que esse olhar abarca, pois, retornando a Gérard Mairet, constata-se que esse novo olhar, apesar de distinto, preserva a hegemonia da História como chave para as novas ideologias e compreensão de mundo a Revolução mesma proporciona:

C'est pourquoi nous pouvons dire que l'idéologie de la Renaissance est exactement celle de l'époque qui tente de la décrire. (...) Or, c'est cela qui est essentiel pour saisir la valeur – affective et culturelle – de la Renaissance. Il est remarquable en effet, que ce soit *l'histoire* – c'est-à-dire des historiens – et non pas, par exemple, des philosophes, des poètes ou des savants – qui aient constitué cette époque de la “Renaissance”. (MAIRET, 1978:236)

Se antes disséramos que a Revolução ocasiona a incorporação de novos valores à composição da identidade ocidental e que fica claro que estes valores são todos oriundos de outros já existentes na cultura clássica; convém agora, à semelhança do que executamos quando da análise do Renascimento, avaliar que transformações a Revolução Francesa acarreta para os saberes artísticos e que relação estes constroem com a cultura clássica.

Já se disse que a Revolução Francesa significa a ascensão da burguesia à condição de classe dominante, e que, como nova classe dominante, impõe toda uma concepção de arte – burguesa, obviamente – e que esta poderia reduzir-se a uma única expressão: Romantismo. Sem pretender discutir aqui o quanto pode haver de reducionismo e de simplificação excessivos nisto, tomá-lo-emos como ponto de partida, pois é fato que o Romantismo está intimamente ligado à Revolução, ao menos pelo quanto ambos rompem com as estruturas que lhes são antecedentes.

Ao estabelecer no Cânone artístico ocidental a tradição da ruptura com o anterior, permitindo que as Artes, dentre as quais a Literatura, pudessem ser capazes de interpretar as mudanças que a Modernidade trazia, o Romantismo acabaria por constituir-se no canal privilegiado para traduzir uma nova relação com a cultura clássica.

O Romantismo acaba por assumir a função de veicular não apenas uma revisão do passado histórico em que a Idade Média será, ao menos no plano literário, reabilitada, uma vez que representa o momento de gestação dos estados nacionais que formam a civilização atlântica. Em razão deste privilégio conferido ao nacional, teremos um abandono (quase) definitivo da produção literária em línguas clássicas², cujas conseqüências, a princípio mínimas, deveriam – em outro momento – ser sopesadas à luz do comentário de Roland Barthes, acerca da declaração de Roman Jakobson, quem “nos mostrou que um idioma se define menor pelo que ele permite dizer, do que por aquilo que ele obriga a dizer” (BARTHES, 1994:38).

Por interagir com a questão da nacionalidade, o discurso romântico se alça à condição de veículo das ideologias nacionalistas que então se formulavam. Situação esta em que ambos se legitimam: o poder do discurso (romântico) se transforma em discurso de poder (político). Importa notar então que, devendo ser também *transmissora de valores* - e este posicionamento se constitui numa herança do papel reservado à literatura na cultura clássica – e, sendo esses valores os da identidade nacional, aquelas manifestações literárias que guardavam com o romance histórico alguma relação de parentesco tiveram um lugar privilegiado na produção daquele período. Conjugados todos os tópicos que vimos delineando, percebe-se o porquê da importância do romance histórico neste panorama, convindo pois que dele façamos um brevíssimo esboço.

Surgido em inícios do século XIX, o romance histórico tem na obra de Walter Scott seu modelo mais tradicional e que estabelece os princípios que lhe garantirão lugar no cânone. (Note-se que, de toda a tipologia romanesca, o histórico é o gênero que se estabelece sob o modelo mais rígido: justamente o scottiano). No seu surgimento, o romance histórico seguia à risca os processos de construção discursiva que a História coroara como os únicos válidos: linearidade narrativa; fidelidade aos fatos tidos como “verdadeiros” pela História oficial - mostrados como pano de fundo - já que sempre se mostrava a vida de personagens ficcionais

ou secundários no processo histórico. Outro detalhe tem grave importância no modelo scottiano: os fatos históricos tratados estarão sempre localizados à distância, senão no espaço, mas no tempo.

Evidentemente, dado o interesse explícito em estabelecer as identidades nacionais, o romance histórico pouco abordou a Antiguidade. Em realidade, apenas um autor desse período destacou-se pela contínua abordagem do mundo antigo, falamos aqui de Adam Sienkiewicz, autor de obras como *Ben-Hur* e *Quo vadis?* Note-se que, em ambos os casos, o mundo antigo é visto com certa negatividade, já que ambas as obras têm papel de traçar a apologia aos primeiros cristãos.

Além do scottiano, outro modelo de romance histórico aparece na Europa – este formulado por Alfred de Vigny - destoando daquele por colocar em primeiro plano as figuras históricas. Não temos ciência de que este modelo haja produzido obras que abordem o mundo antigo e tenham obtido destaque no conjunto da produção literária decimonônica. No entanto devemos chamar a atenção para o fato de que é seguindo esse modelo que se constrói boa parte das obras literárias que, durante o século XX, tratarão do mundo antigo; citemos, para tanto, *Juliano*, do norte-americano Gore Vidal; *Eu, Claudius, Imperador*, do helenista inglês Robert Greaves, e, *Memórias de Adriano*, da francesa Marguerite Yourcenar.

Entretanto, a Pintura romântica permanecerá valendo-se daqueles paradigmas formulados durante o Renascimento, de que as obras de David e de Delacroix serão exemplos mais do que tangíveis. Processa-se fenômeno inverso ao do Renascimento, se naquele foi a Pintura a arte privilegiada para a exposição dos novos valores; no Romantismo é a Literatura – que no Renascimento exercera papel coadjuvante – a servir de canal privilegiado de expressão das novas posições e valores assumidos pelo Ocidente.

Fica constatado então que, por diferentes razões, o século XIX assistirá à tripartição do modo como o Ocidente instrumentaliza sua relação com a cultura clássica: teremos então, o uso político, em que os diversos governos do Ocidente utilizarão – ou recusar-se-ão a utilizar – os valores revolucionários construídos a partir dos congêneres da Antiguidade. Nesse contexto, também toda uma rede de discursos e de símbolos alusivos à Grécia e Roma será utilizada a partir do século XIX e mesmo ao longo do século XX. Teremos o uso artístico, em que a Antiguidade será antes o pano de fundo de diversas obras literárias e pictóricas do período. Estes usos serão, como dito, resultantes ainda daquela visão apriorística e interpretativa da História antiga elaborada desde o Renascimento. Em terceiro lugar, e significando uma verdadeira ruptura com os paradigmas renascentistas, temos o alçar de uma nova visão, empírica - mas que se recusa a estabelecer juízos de valor; científica, posto que construída a partir de pesquisas de todo calibre, portanto construindo seu conhecimento *a posteriori*. Apesar do uso efetuado do modelo clássico durante o século XIX, fica atestada sua vitalidade como modelo.

Se acima alertamos para os diferentes usos do modelo clássico, analisá-

los-emos a seguir, principiando pelo uso político que deles se realizou.

Como nação européia em que a apropriação dos discursos relativos ao clássico mais bem vicejou, em razão de ter sido palco da Revolução, convém recordar que, durante o século XIX, foi a França um país cuja História marchou aos sobressaltos: Revolução, Iª República, Terror, Consulado, Iº Império, Restauração, IIª República, IIº Império, IIIª República... uma longa lista de convulsões políticas, sendo absolutamente todas marcadas por discursos que retomaram, de diferentes ângulos, a vida política da Antiguidade.

Já tendo tratado da Revolução, Iª República e do Terror, ficará patente que o Consulado e os dois Impérios, exercidos pelos Bonaparte, serão marcados por uma atmosfera de exaltação à Roma republicana e imperial, se Napoleão se faz coroar “Imperador dos Franceses” em Roma, Napoleão III terá, como uma de suas propostas, a unificação dos povos de línguas neolatinas, principiando pela invasão do México (1857), visando integrar aquilo que por ele foi batizado a “América Latina”.

A IIIª República, oriunda das derrotas de Napoleão III para os mexicanos (1867) e para os alemães (1870), obrigada a assistir, enquanto vivia a derrocada da Comuna de Paris, à fundação de um Império Alemão que lhe tomaria a Alsácia-Lorena, estabelecerá uma série de oposições aos alemães, em que ora a França democrática e liberal era comparada à Atenas do século de Péricles, enquanto a Alemanha dos Hohenzollern era vista como uma Esparta, ou mesmo uma Roma, militarizada e expansionista. Como bem explicita Trabulsi (2001) em seu *La “Cité Grecque” Positiviste*, a interpretação positivista da História, realizada pelos franceses desse momento, buscava, por via de sua compreensão linear da História, apresentar sua nação como exemplo mais bem acabado da cultura clássica.

Também a comparação entre a Roma latina e os invasores bárbaros era retomada para descrever a situação pós-1870. De fato, discursos como este vicejarão em todo a *belle époque*, durante a I Guerra Mundial, no entre-guerras e durante a II Guerra; apenas os acordos que levaria à criação da CEE tornariam tais comparações inoportunas e mesmo indesejáveis.

Mas além destes fatos, mais próprios da história francesa, verifica-se a tendência dos regimes e governos ocidentais dos séculos XIX e XX – pelo menos até a IIª Guerra Mundial – de criar associações entre si mesmos e o mundo clássico, leva-los-á a retomar símbolos de poder do mundo antigo: tais como o *fascis* romano, presente tanto no fascismo de Mussolini como aos pés da águia americana, a própria águia, uma vez símbolo da Roma imperial e hoje de tantas nações européias – e, principal e sintomaticamente, dos Estados Unidos - e disposta para diversos paladares, uma vez que apresenta também a versão de duas cabeças usada por aqueles cuja associação passa preferencialmente por Constantinopla (Grécia, Rússia etc.). Também os louros de vitória, presentes nos brasões da França, da Suíça, da Itália, e mesmo no do Brasil, em que os ramos de oliveira foram substituídos

pelos de cana-de-açúcar e de café. Por último o barrete frígio, adotado em quase todos os países de regime republicano. Ora, esta associação dos símbolos patrióticos atuais àqueles que, na Antigüidade, eram usados - mesmo que com valor nem sempre correspondente – reforçam a associação destes países com a herança identitária que soem ainda reivindicar.

Como se vê, não será apenas nos traços de sua identidade que o Ocidente lançará mão de valores forjados na Antigüidade: os símbolos dessa mesma Antigüidade serão também retomados como marca de representação desses valores. Ao representá-los, operam ainda uma reafirmação da superioridade destas nações frente a outras, baseando esta superioridade no acolhimento, na manutenção e na defesa desses valores frente a ameaças externas.

Recordemos ainda que, desde o século XVIII, o Ocidente vem assistindo a inexorável expansão do sistema capitalista em suas fronteiras. Tal expansão será um novo fator na composição da identidade do Ocidente tal como a compreendemos hoje: uma identidade que repousa agora não mais no simples trinômio cristandade/herança clássica/valores político-sociais desenvolvidos a partir dos do mundo antigo: agregou-se-lhe o capitalismo como práxis econômica. Será este capitalismo em expansão, baseada na busca de mercados cativos para sua produção econômica, que lançará mão dos valores expressos no trinômio acima para atribuir ao Ocidente a tarefa de levar estes valores a outras regiões do globo, criando assim uma justificativa ideológica para a expansão colonial européia do século XIX.

Somados ao sistema capitalista portanto, serão usados como e demonstrados como os patamares da “superioridade” dos valores e da visão do mundo do Ocidente frente mesmo a regiões muito mais antigas até que a civilização mediterrânica, como China e Índia. É evidente que, não sendo procedente falar-se de superioridade de uma civilização sobre outra, a superioridade que de fato havia era tecnológica – principalmente no tocante à tecnologia militar – e econômica³, o discurso dos valores assumia importância fenomenal, pois individualizava o Ocidente frente ao resto do mundo num plano muito superior ao meramente das relações econômicas. Até nisso desejoso de assemelhar-se ao mundo antigo, o Ocidente voltava a dividir o orbe entre “Civilização” e Barbárie⁴.

Dentro das diversas modificações que esse novo quadro - que, vimos, atravessa o período 1789-1945 – traz ao Ocidente, cabe-nos agora inquirir-nos: *a*), em que pé se encontra, hoje, a constituição identitária do Ocidente?; *b*), que papel nela desempenha –se ainda?– a cultura clássica?, *e*, *c*), que visão(ões) o Ocidente faz, contemporaneamente, da civilização mediterrânica?

Quando se analisa a identidade do Ocidente, tal como se manifesta no século XX, comparando-se-lhe às que salientamos anteriormente, é flagrante um reequacionamento dos elementos que a compõem, principalmente pelo fato de que, tendo sido a égide da cristandade – inicialmente sob a unidade católica, após, com as divisões da Reforma - a marca primeira de individualidade da civilização

atlântica, a religiosidade é hoje notada antes pela ausência do que pela presença. Pode-se afirmar que, ao largo das instituições, o Ocidente vive hoje uma situação de “pós-Cristianismo”, e que esta situação engendra um questionamento generalizado dos valores constituintes mesmos da identidade ocidental.

Esta redução do peso da Cristandade na fórmula que compõe o Ocidente não tem, segundo opinam pensadores tão ideologicamente distintos como Jacques Maritain, Jean Baudrillard e Francis Fukuyama, sido substituída por nenhum outro ingrediente que lhe supra a tarefa; daí porque a imagem do “vazio espiritual” e do “mal-estar da civilização” terem sido tão recorrentes ao longo do século XX, e tem-se mantido esta situação nestes anos iniciais do XXI⁵.

Também ao largo do século XX, diversos daqueles valores políticos resgatados pelos de 1789 e erigidos à condição de constituintes do Ocidente foram alvo de diversos questionamentos – igualmente realizados por adeptos dos mais variados matizes políticos, desde Trotski a Goebbels, uma vez que foram acusados de serem representativos da sociedade burguesa que a Revolução construiu. Entretanto, ainda que sem deixar de causar polêmica, estes mesmos valores saíram fortalecidos destas crises, e consagrados como universais desde o fim da União Soviética.

À parte esse reequacionamento na composição, a civilização atlântica não recebeu nenhum componente novo, pois algumas das inovações trazidas pelo século XX ainda não puderam constituir-se em elementos conformativos da identidade ocidental, como a revolução causada pela Informática. Ainda é cedo portanto para teorizar sobre os efeitos destas inovações na identidade ocidental, mesmo porque o fenômeno não se restringe ao Ocidente.

Podemos ora perceber que, se ainda não há elementos que reconfigurem nossa compreensão do que seja a identidade cultural do Ocidente, é no entanto nossa imagem do mundo antigo que o século XX empenhou-se em modificar, posto que novas pesquisas históricas, possíveis graças às novas técnicas de pesquisa surgidas em todas as ciências auxiliares da História, mormente a Arqueologia, têm revelado minúcias sobre o cotidiano e a mentalidade dos homens do mundo antigo impensáveis ao tempo dos humanistas ou mesmo nos séculos XVIII e XIX; distinguindo-nos daqueles por podermos ver o mundo antigo tal como foi, e destes porque o vemos tal como foi subjetivamente.

Tal possibilidade nos leva a uma reavaliação em grande escala do mundo antigo, uma vez que, a cada transição de período histórico do Ocidente, correspondeu uma modificação na identidade do Ocidente mesmo e uma nova interpretação da Antigüidade, não seria completamente ilícito pensar, dado nosso atual momento histórico marcado pela globalização, que novas transformações nos nossos conceitos do mundo antigo serão efetuadas, assim como poderão ser acrescentados novos elementos a este verdadeiro “totem identitário” construído por essa fração da aldeia global chamada Ocidente. Porque, afinal, à semelhança

um totem indígena, a identidade do Ocidente foi construída, imagem por imagem, para celebrar os ancestrais míticos que dão nome à tribo, posto que o Ocidente é como nos assevera o já citado Gérard Maitret:

Occident n'est un territoire que parce qu'il est un *nom*: nom commun aux habitants d'une contrée, nom commun à leurs coutumes, nom commun à leur système de gouvernement, nom commun à leur Dieu. Si "Occident" a de la force, c'est parce qu'il est la mesure et la référence permanente: *son nom est le nom d'une origine*. (MAIRET: 1978:24)

Daí, por fim, a necessidade de pensar-se sobre o papel que a cultura clássica – e a *nossa* herança do mundo antigo – desempenha neste mundo tecnológico e informatizado em que não parece haver lugar para as Humanidades que o mundo greco-latino nos forneceu. Nesse aspecto, uma rápida olhada nos novos paradigmas da Arte, da Educação e da Cultura do século XX mostrará não só um progressivo abandono e esquecimento dos paradigmas oriundos do clássico, mas o quase total abandono das línguas clássicas. Contudo, quando se assistem às – esporádicas, mas constantes – referências à cultura clássica e à história greco-romana feitas na Literatura, no Teatro, e no Cinema; percebe-se a universalidade das palavras de Jacqueline de Romilly:

Non seulement on joue les tragédies grecques – et on les joue partout: en Allemagne et au Japon, en Suède et aux États-Unis; Électre ou Médée sont blanches, ou noires, ou jaunes; elles sont vêtues de toutes les manières; mais ce sont elles. Et les mêmes personnages revivent aussi dans des œuvres modernes: Anouilh, Sartre, Giraudoux, mais aussi O'Neill; et ils reviennent dans des films. À Paris, en tout cas, il n'est certainement pas un jour de l'année où l'on ne puisse voir une pièce grecque et pas une année où l'on ne découvre une nouvelle adaptation plus ou moins heureuse. (...) En même temps, dans des pays où l'on est en train d'abolir, ou d'essayer d'abolir, tout l'enseignement de la langue et de la littérature grecques, Hérodote, Thucydide, Platon, surgissent en livre de poche ou en collection bon marché, absolument chaque année. Et pourquoi, dans ces mêmes pays d'Occident (l'Occident englobant les États-Unis), recourt-on au grec pour nommer toutes les inventions et découvertes modernes – de euthanasie aux métabolismes – sans parler des fusées ou grands projets qui s'appellent Ariane ou Hermès?... nous respirons l'air de la Grèce, sans le savoir, à chaque instant. (ROMILLY; 1992:14)

Em que o “*sans le savoir*” mereceria maior destaque, posto que, a verdadeira constatação é a de que, de tão reivindicada, de tão apropriada, esta herança passou a ser, na contemporaneidade, tão *nossa* que sequer nos recordamos mais por qual

ancestral nos foi ela legada. Se a civilização atlântica é *de direito* herdeira da mediterrânica é uma questão que perdeu sua razão de ser posto que se tornou sua herdeira *de fato*, e, como todo herdeiro, desfruta de seu legado sem ter que, para isso, levar consigo, sempre, seu inventário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAINVILLE, Jacques. *Histoire de France*. [s.l.]: Arthème Fayard, 1924. Le livre de poche historique, 513-14.

BARTHES, Roland. *Aula*. 6 ed., São Paulo: Cultrix, 1994.

CONDORCET, Antoine-Nicolas. “O Progresso do Espírito Humano”. In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*, 4ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GLÉNISSON, Jean. *Iniciação aos Estudos Históricos*. São Paulo: Difel, 1961. (História Geral das Civilizações, volume complementar.

HARTOG, François. *Os Antigos, o passado e o presente*. Brasília: EdUNB, 2003. Coleção Pérgamo.

MAIRET, Gérard. “L'idéologie de l'Occident: signification d'un mythe organique” in:

ROMILLY, Jacqueline de. *Pourquoi la Grèce?* Paris: Éditions de Fallois, 1992.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *La “Cité Grecque” positiviste – Anatomie d'un modèle historiographique*. Paris: L'Harmattan, 20—.

NOTAS

¹ É em decorrência da Revolução Francesa que temos acelerado o processo de independência das colônias ibéricas na América, ampliando o número de nações a gravitar em torno a um ideal clássico. Mesmo porque, na América a oposição entre Civilização e Barbárie terá contornos novos e inusitados. Também o processo de expansão colonial inglesa trará a América do Norte e a Oceania diretamente para a órbita do Ocidente – neste caso, o desenvolvido.

² A produção que subsiste é feita de maneira esporádica e assistemática por autores que objetivam antes demonstrar sua capacidade poética. Muito embora estes autores – tais como Rimbaud, Baudelaire e, no Brasil, Tobias Barreto, produzam ainda obras que surpreendam pela beleza da forma e mesmo do conteúdo, que não será imune aos valores românticos.

³ Daí o grande mal-estar com que as potências ocidentais assistiram ao crescimento econômico e à expansão militar japonesa, no período 1867-1945: demonstrava-se claramente a falácia de suas justificativas “civilizatórias”

⁴ Divisão esta que – baseada nas relações econômicas antes mesmo das culturais – excluiria a América Latina do Ocidente ao qual até então, nominalmente ao menos, pertencia.

⁵ Mesmo porque a opção espiritual com maior vigor dentro do Ocidente hoje é a que vem do fundamentalismo protestante norte-americano.