



CONCURSO DE MONOGRAFIA

Prêmio Eudoro de Sousa

A influência da filosofia grega
na cultura ocidental

REALIZAÇÃO



Universidade de Brasília

Decanato de Extensão

Embaixada da Grécia

APOIO



COMISSÃO JULGADORA

Lia Zanota (presidente)

Ana Maria Vicentini (Instituto de Artes)

Samuel Simon (Departamento de Filosofia)

Fernando Bastos (Faculdade de Comunicação)

Sônia Lacerda (Departamento de História)

Emanuel Araújo (Departamento de História)

Rogério Andrade Córdoba (Faculdade de Educação)

Embaixador Emmanuel Wlandis (Embaixada da Grécia)

Humanidades

sumário

PRÊMIO EUDORO DE SOUSA – MONOGRAFIAS PREMIADAS

6 O pensamento grego na cultura ocidental

Vamireh Chacon

22 A certidão de nascimento da filosofia. Uma leitura da

Apologia de Sócrates, de Platão

Walter Omar Kohan

UM HELENISTA NA UNB – TESTEMUNHOS SOBRE EUDORO DE SOUSA

38 Presença de Eudoro de Sousa

Suetônio Soares Valença

43 Uma lembrança: Eudoro de Sousa

Fernando Bastos

46 A bela dádiva

Ordep Serra

57 Mito, filosofia e diálogo

Celestino Pires

SEGUNDA LEITURA

60 O mito de Psique e a simbólica da luz

Eudoro de Sousa

COMENTÁRIOS CRÍTICOS

78 O culto e a cultura

Joaquim Domingues

84 Dioniso e a diacosmese da cultura helênica

Jacyntho Lins Brandão

carta ao leitor

ESTE NÚMERO ESPECIAL DA REVISTA *Humanidades* TEVE origem no concurso de monografias promovido, em 2000, pelo Decanato de Extensão da Universidade de Brasília e a Embaixada da Grécia, com o apoio da Vasp, sobre o tema *A influência da filosofia grega na cultura ocidental*. Pelas normas do concurso deveriam ser publicados, além do primeiro e segundo classificados, três trabalhos que o júri distinguisse com menções honrosas.

Encontrando nesse compromisso de publicação oportunidade para homenagear um falecido professor, helenista introdutor dos estudos clássicos na UnB, os patrocinadores decidiram dar ao prêmio o nome de Eudoro de Sousa. A idéia da homenagem acabou por inspirar também a consagração deste número de *Humanidades* à memória de Eudoro e sua obra.

Esta edição contém, pois, três depoimentos de ex-estudantes que o tiveram por mestre no extinto Centro de Estudos Clássicos, fundado por Eudoro em inícios da década de 1960, assim como o testemunho de um colega e conterrâneo, que, como ele, deixou Portugal para inserir-se na vida universitária brasileira. Traz ainda comentários críticos das obras principais do helenista, redigidas por figuras destacadas de diversos centros universitários do país, aos quais se juntou o do professor Joaquim Domingues, responsável pela recente edição dos inéditos e dispersos do homenageado.

A seção Segunda leitura proporciona ao público a oportunidade de entrar em contato diretamente com a pena do próprio Eudoro de Sousa, ao retomar um artigo que concerne à temática central de sua obra, os nexos entre mito e filosofia.

O ensinamento de Eudoro de Sousa não ficou esquecido. Fiéis ao seu modo de entender a civilização grega, encarando-a no âmbito do vasto substrato cultural mediterrâneo que presidiu à formação da Hélade, incluímos a seção intitulada Entre antigos e modernos: os gregos. Se o autor de *Dioniso em Creta* perseguia os antecedentes milenares do universo espiritual helênico, procuramos as também duradouras reelaborações modernas da herança antiga.

Por último, desejamos ainda prestar tributo à memória de outro discípulo de Eudoro, o professor emérito da UnB Emanuel Araújo, presente neste número tanto por ter sido um dos membros do júri que premiou os trabalhos aqui publicados, quanto por haver participado, junto conosco, da criação do Núcleo de Estudos Clássicos do Departamento de História, que se empenha em manter viva e ativa a tradição do humanismo antigo na Universidade de Brasília. Fazer isto na revista *Humanidades* quando se comemora o seu jubileu é uma feliz coincidência! *

Sonia Lacerda
José Otávio Nogueira Guimarães
EDITORES CONVIDADOS



Vênus de Milo. Século II a. C.

Setembro de 2003

Editora Universidade de Brasília

Alexandre Lima (Diretor)

Lauro Morhy (Reitor)

Timothy Mulholland (Vice-reitor)

Expediente

A revista **Humanidades** é uma publicação da Editora Universidade de Brasília.

Editores convidados

Sonia Lacerda e José Otávio

Nogueira Guimarães

Editora executiva

Inês Ulhôa

Preparação de textos

Andreia Modtkowski

Edição de arte e capa

Márcio Duarte

Preço

R\$ 10,00 (exemplar avulso)

R\$ 25,00 (assinatura anual, com três números)

Atendimento ao assinante

Marcelo Almeida (Telemarketing)

(0 xx 61) 226-6874 ramais 241 e 249

Endereço

Revista Humanidades

SCS, Quadra 2, nº 78, Edifício Ok,

2º andar, 70300-500, Brasília-DF

(0xx61) 226-6874 ramais 240 e 245

Fax: (0xx61) 225-5611

E-mail: revistas@editora.unb.br

Os artigos assinados são de inteira responsabilidade dos autores.

88 Traços à margem do horizonte

Ordep Serra

96 Jargão filosófico e jogo da vida

Teodoro Rennó Assunção

101 Quem ainda não sabe que a Terra é um esferóide?

Irley F. Franco

104 As lições da Poética

Filomena Yoshie Hirata

106 Difícil é volver à nascente

Francisco Marshall

ENTRE ANTIGOS E MODERNOS: OS GREGOS**112 Ação, risco, persuasão: o humanismo trágico dos gregos**

Sonia Lacerda

117 Ação do tempo e tempo da ação: a solidez de Hegel ante a fragilidade grega

José Otávio Nogueira Guimarães

124 Górgias e Antônio Vieira: visões de morte, visões de retórica

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho

ANEXO – MENÇÕES HONROSAS DO PRÊMIO EUDORO DE SOUSA**134 A educação filosófica grega: uma herança**

Mário Nogueira de Oliveira

149 O trágico como mola que tensiona o pensar

Maria de Fátima dos Santos

158 Cultura helênica e cristianismo

Marilina Serra Pinto


PRÊMIO EUDORO
DE SOUSA

MONOGRAFIAS
PREMIADAS

O pensamento grego
na cultura ocidental
VAMIREH CHACON

A certidão de nascimento
da filosofia. Uma leitura da
Apologia de Sócrates, de Platão
WALTER OMAR KOHAN





O PENSAMENTO GREGO NA CULTURA OCIDENTAL

Vamireh Chacon

Por que a cultura helênica é a maior influência, sempre ocorrente, na cultura ocidental, e dela em outras do mundo?

Ciclicamente torna e retorna a presença maior da filosofia grega no centro e eixo daquela diversificada influência, de certo modo confirmando a ascendente espiral vislumbrada por Giambattista Vico na substância multimilenar da história. Leitura atenta das obras fundamentais dos grandes helenistas Werner Jaeger e Jakob Burckhardt mostra a cultura grega girando filosoficamente em círculos concêntricos essenciais, tão vital que, por assim dizer, mágica no mistério da sua força; em todas as culturas e civilizações termina sempre restando o mistério humano últi-

mo. As chamadas leis históricas são, em derradeira instância, tendências não-deterministas.

Clifford Geertz diz muito bem que, conforme Max Weber, o homem é um animal suspenso numa teia de significados por ele mesmo estabelecida; para Geertz, segundo Max Weber, “cultura é daquelas teias e, portanto, a análise delas não é uma ciência experimental e sim uma ciência interpretativa em busca de sentido”.

Diante da vastidão do tema e imprecisão dos limites, concentremo-nos inicialmente em dois vultos fundamentais, paradigmáticos mais que quaisquer outros se destacando, Aristóteles e Platão, embora sem isolá-los dos seus contextos: Aristóteles, o primeiro ocidental, o primeiro moderno; Platão, o primeiro pós-moderno, elo com as fontes primevas delficas e

órficas, retomadas em projeções inesperadas porque mediadas por racionalizações aparentemente esgotadoras do mágico.

Aristóteles e Platão sejam assim os dois complexos pontos emblemáticos maiores da influência helênica, em busca de explicação.

O fundante rigor de Aristóteles

Wilhelm Windelband não é um erudito a mais; está entre os iniciadores do movimento de volta a Kant, um dos maiores neokantistas. Filósofo que escreve sobre filósofos, na sua *História da filosofia*, assim começa sobre Aristóteles: “Aristóteles é o primeiro filósofo que se propõe, com claro discernimento, a tarefa de uma prévia investigação da estrutura da ciência, isto é, das formas e leis do pensar científico”.¹

O *lógos* estava na época de Aristóteles ainda muito envolvido no mito da filosofia, por meio dos pré-socráticos e do próprio Platão. Aristóteles, homem do seu tempo, só podia também se influenciar por sua cultura na qual o mito tinha superlativa importância, mas decide deixar inicialmente de lado a substância das coisas. Aristóteles “satisfaz a tarefa metodológica por meio da lógica formal”.² Até a sua *Metafísica* principia longamente com predefinições lógicas; em última instância ela, para Aristóteles, significa o reconhecimento dos limites da razão por um racionalista: aquela metafísica enquadra-se em princípios lógicos na busca ascensional do ser enquanto ser, enfim identificado com Deus. E aí Aristóteles se detém.

O que à primeira vista parece capitulação de perplexidade, converge para a própria autodefinição de Deus e Moisés no Deserto de Sinai: “Eu sou o Sendo”, *Egò eimí o On*; assim, o ser e a existência só em Deus coincidem, di-lo-á depois

o aristotélico santo Tomás de Aquino. Daí Heidegger, muito após continuar reconhecendo que na filosofia, em última instância, só há um único problema, começo e término de todos os demais, a questão do ser. E o também contemporâneo, o espanhol Xavier Zubiri, explicava, não propriamente acrescentava, que toda a filosofia acaba sendo a busca dos nomes de Deus: nós vivemos invocando-o sob os nomes de Amor, Bem, Beleza, Energia, Infinito, Natureza, Paz, Sabedoria, Tudo, o Todo ou a Vida, não faltando quem o identifique demasiado materialisticamente com o Dinheiro, ou ideologicamente com o seu oposto, a Revolução...

A modernidade precursora em Aristóteles

O pensamento de Aristóteles é, portanto, uma espiral completa: provém com rigor lógico do mais material da zoologia e botânica, até às maiores complexidades da cosmologia e física também do seu tempo, ciências sociais ainda e sempre com muito realismo sobre a lógica do poder na ciência política, em que faz oportunas análises extensivas à economia e ao direito, daí à ética muito humana do justo equilíbrio, enfim à metafísica, mesmo à teodicéia em si sem recursos à mitologia da época.

Nem lhe falta inclusive a matemática, tema de tantos argumentos finais antipitagóricos da sua *Metafísica*, sem preconceitos, porém reconhecendo-lhes a verdade quando demonstrável lógico-formalmente ou lógico-materialmente; ao término daquele livro, diz Aristóteles: “Antes de mais nada os geômetras não admitem hipóteses falsas”.³ O raciocínio matemático helênico preferia concentrar-se na geometria; vieram a ser necessários os

Aristóteles, homem do seu tempo, só podia também se influenciar por sua cultura na qual o mito tinha superlativa importância, mas decide deixar inicialmente de lado a substância das coisas, Aristóteles “satisfaz a tarefa metodológica por meio da lógica formal.”

árabes para o desenvolvimento maior da matemática pura com a introdução do zero, conceito de não-ser absurdo para a Grécia clássica. Também Aristóteles muito se preocupa com ele.⁴

Bertrand Russell, empolgado nas fontes do neopositivismo lógico e da filosofia analítica, à maneira de outros no gênero ataca Aristóteles a ponto de terminar dizendo: “Concluo que as doutrinas aristotélicas (...) são completamente falsas, com exceção da teoria formal do silogismo, que carece de importância. Qualquer pessoa que, hoje em dia, deseja aprender lógica, estará desperdiçando o seu tempo, se ler Aristóteles ou qualquer dos seus discípulos”,⁵ mesmo que estes sejam culpados de agravar o mestre.

Contudo, não é assim que Aristóteles vem sendo tratado pelos analíticos pós-Russell. Entre eles, mostra-se como já Occam, nominalista medieval desafiador, na realidade pretendia analisar acuradamente Aristóteles, ao propor uma lógica sem implicações metafísicas. Pois o estagirita entendia a lógica enquanto a análise de “formas de discurso”; o mesmo para Occam. Essa não se dirigia em especial contra o aristotelismo na concepção de santo Tomás de Aquino e, sim, principalmente, contra o platonismo de santo Agostinho radicalizado por Duns Scotus, para quem as verdades são partes reveladas pela Verdade primeira.⁶ Occam com Aristóteles precede analíticos e logísticos.

É que Russell estava na fase de querer negar o antecessor, para firmar-se, daí ir ao ponto de só ver superstição na física aristotélica, como se o seu conceito de natureza, *phýsis*, não fosse muito mais complexo e abrangente. Defendia-o Alfred Weber, irmão de

Max Weber: “Em Aristóteles, que é certamente o representante mais concreto e mais sóbrio da concepção grega de universo, une-se de modo peculiar uma concepção mecânico-racional do mundo com uma interpretação metarracional em última instância”.⁷ Também Aristóteles era homem do seu tempo, influenciado pelos mitos da sua época, mas aos quais buscava superar.

E enquanto sir Bertrand Russell rugia aquelas diatribes antiaristotélicas, Aristóteles voltava à cena ao inspirar mais outra grande vertente do pensamento ocidental e mundial, a vertente fenomenológica.

O retorno fenomenológico a Aristóteles

Muito se fala do movimento alemão de “volta a Kant”, *zurück zu Kant*, em fins do século XIX, mas também houve na Alemanha logo em seguida um movimento de volta a Aristóteles. Eram duas renovadas e inovadoras buscas de rigor lógico em fases de afrouxamento metodológico filosófico.

Edmund Husserl começara na Universidade de Viena pela matemática. Sua tese de doutoramento ali se intitulou *Contribuições ao cálculo das variações*, em 1883, seguida até por uma *Filosofia da aritmética*, em 1891. No entretempo, Husserl tornou-se também aluno de Franz Brentano, que lhe ampliará os horizontes, evitando-lhe a limitação ao logicismo matematizante do chamado Círculo de Viena.

O ponto de partida de Brentano foi Aristóteles. Ao seu conceito de ser dedicou estudo em 1862, seguido por outro acerca da sua psicologia, 1867, enfim a exemplar síntese *Aristóteles*, de 1911. Nela, ele começa pela necessidade de superação do que chega

a classificar de “decadência” dos estudos filosóficos em seu tempo, fins do século XIX e princípios do XX, época de esgotamentos do kantismo e do positivismo. Daí a necessidade de volta a Aristóteles, fonte sistematizadora inicial no Ocidente. “Apesar de tudo, a teoria da sabedoria (filosofia) do grande pensador antigo, até agora tão malcompreendida, poderia muito bem abrir os olhos de nossa época tão pessimista...”.⁸

Brentano reconstitui então o itinerário do desfavor a Aristóteles, desde o sistemático desdém de Petrus Ramus, no Renascimento, embora Franz Brentano reconheça a incompletude dos textos aristotélicos, inacabados por vicissitudes políticas (a amizade com os macedônios e Alexandre lhe valera perseguições dos atenienses esperançosos de recuperação da recém-perdida independência política). E mais: Brentano antecipa-se às posteriores descobertas do duplo discurso, externo e interno, de Aristóteles e Platão, depois realizadas pela escola de Tübingen e por Giovanni Reale.

O eixo da crítica aristotélica por Franz Brentano é a teoria definindo a sabedoria, *sophía*, enquanto inteligência e ciência, *noûs kai epistêmê*, conforme tradução brentaniana. Não se trata de conhecer pelo conhecer e sim conhecer para ser plenamente feliz, conhecimento gozoso na medida de sua plenitude, plenitude da vivência no conhecimento.⁹

Brentano opunha-se tanto à recusa de valor autônomo da metafísica, quanto ao subjetivismo ético, em Kant, dois relativismos minando por dentro o ser e o valor, levando à imprecisão conceitual e à infelicidade moral. A consciência apenas psicológica e individual não

esgota a epistemologia.¹⁰ Brentano tenta prover essa seqüência de raciocínios nos seus livros *A psicologia do ponto de vista empírico* e *Origem do conhecimento do certo e do errado*. Brentano propunha a volta a Aristóteles, como antes os neokantistas a volta a Kant.

Ex-dominicano, Franz Brentano, da ordem religiosa que o formou, guardou mais que o respeito, também o apreço a santo Tomás de Aquino, filosoficamente e enquanto aristotélico.

Sobre o aquinatense ele escreveu um elogio apenas peripatético, em 1908, definindo-o ainda e sempre como o mestre também dos seguidores de Aristóteles: o santo Tomás fiel ao estagirita, apesar de tudo o que dele dizem em contrário, para denegri-lo ou mesmo louvá-lo, quando, na realidade, o que se denomina tomismo seria em última instância albertinotomista (ao incluir santo Alberto Magno de quem santo Tomás de Aquino foi aluno direto), na linha de mais que meros comentários e sim uma enriquecida recriação do aristotelismo inicial.¹¹

A influência aristotélico-brentaniana será o ponto de partida de outro grande pensador, nada menos que Martin Heidegger. Ele mesmo confessa a marca de Franz Brentano em seu pensamento, anterior à de Edmund Husserl, desde a adolescência, quando, aos dezessete anos de idade, no ginásio de Friburgo, sua terra natal, um padre católico lhe dera Brentano para ler. De Franz Brentano Heidegger dirá: “meu primeiro guia pela filosofia grega”.

Persuadido pela insistência de Brentano em separar o psicologismo do conhecimento diante da possibilidade e necessidade da epistemologia realmente objetiva,

Heidegger voltará a Aristóteles após a influência de Husserl e chegará a dar cursos de início de carreira sobre o estagirita, pretendendo até a seu respeito escrever um livro. O rigor lógico será mantido por Heidegger nas fases seguintes, sob a fenomenologia de Husserl, porém sob crescentes impactos da consciência afetiva da insuficiência efetiva do racionalismo em tudo explicar logicamente. Daí a ida de Heidegger aos românticos alemães, Schelling, e rumo à sua seqüência em Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey: do vitalismo heróico ao sofrido e ao historicizado.

Do círculo da angústia tentará Heidegger, em determinado momento, sair pela porta da fé de Lutero na *theologiae crucis*, oposta à *theologia gloriae*, remontando a santo Agostinho e ao apóstolo Paulo na epístola aos Romanos, contra a escolástica medieval racionalizadora pré-racionalista.¹²

Daí em diante é a caminhada heideggeriana, e de tantos outros por ele influenciados ou com ele assemelhados, no perigoso equilíbrio num fio de navalha sobre o abismo. Na síntese de um dos seus críticos, “o homem sente o seu inacabamento essencial e nele tem a fonte de uma inquietude insanável”. Nem o psicologismo mais existencial, nem o logicismo mais absoluto conseguem satisfazer plenamente, isto se vê desde Nietzsche a Wittgenstein. E em Max Scheler num sentido ainda mais radical: insatisfeito com a inicial fenomenologia, transita de religião em religião, até o fim do seu filosofar ainda incompleto num vitalismo passional.

Em meio ao itinerário, volta sempre a sobressair a prudência aristotélica, aliada ao rigor do pensamen-

Em meio a plenas paixões políticas do século XX, Edmund Husserl pôde concluir: “As ideologias podem entrar em disputas, mas só a ciência é que pode trazer decisões, e essas são eternas”, na medida rigorosa, racional, objetiva, em que pertencerem à sophía perennis; sabedoria pelos gregos também assim transmitida ao Ocidente e ao mundo.

to, ambos tranquilizadoras fontes objetivas de paz interior, que só o exercício da virtude e o amadurecimento pelo tempo consomem plenamente em seu lado humano, do lado de cá da existência, diante do “grande mistério”, o mistério maior da além-vida material.

Apesar de toda angústia, Heidegger procura manter-se fiel à racionalidade fenomenológica pelo rigor enfim atribuído à hermenêutica. As palavras adquirem vida própria; criadas humanamente, recriam o ser humano, precisam ter também seu itinerário reconstituído para ser melhor compreendido. O *lógos* é idéia e palavra, *verbum*; se a hermenêutica, de origem fenomenológica, não pode capturar seu pleno sentido, pode pelo menos captar suas expressões na busca do conteúdo final.

Aristotelismo e fenomenologia

Quais as marcas iniciantes mais profundas de Aristóteles, por intermédio de Franz Brentano, em Edmund Husserl?

Husserl com Brentano aprendeu e apreendeu a básica distinção entre psicologia e lógica na epistemologia, não de todo definidas pelo próprio Kant com tanto rigor: na psicologia se tem de levar em conta o que o neo-aristotélico santo Tomás de Aquino chamava de *intentio*, tendência para algo pela subjetividade; já a lógica tem de desvencilhar o conhecimento, ao máximo possível, dos condicionantes psicológicos, de modo a apreender o essencial no fenômeno assim progressivamente desvendado por descrições sucessivas e objetivas, em círculos por assim dizer concêntricos rumo à sua substância, e à visualização essencial, *Wesensschau*.

Esse objetivismo chegou a ser considerado uma “utopia da ra-

ção”,¹³ ao pretender esgotar todo o accidental e enfim conseguir captar o essencial, rigorosamente intrínseco, como se este não terminasse sendo verdades apodíticas, evidentes por si mesmas, senão lugares-comuns. Daí o dilema final de Wittgenstein, indo do apodítico à aporia, de volta insatisfeito à dúvida inicial. Donde, a proposta do etnólogo Malinowski na metáfora muito significativa: a estátua, que parece ao fim implícita na pedra originária, na realidade se compõe também dos escolhos que a sobrecarregavam; sem eles não a poderíamos entender plenamente, fazem parte da estátua, sem eles nem ela nem o escultor existiriam...

Argumento culturalista remontando ao próprio Aristóteles, para quem as ciências naturais por ele também estudadas estão imersas nos seus modos de serem conhecidas pela cultura e civilização helênicas, ser e fazer aos quais Aristóteles muito conscientemente pertencia. O que não o impedia de buscar a maior exatidão possível no seu tempo e no seu meio.

O próprio Husserl acaba admitindo-o implicitamente, como se vê no seu livro póstumo *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, em que reconhece as limitações reducionistas, especialmente as quantitativas, mais viáveis e subestimadoras do qualitativo imensurável tanto nas suas raízes quanto nas conseqüências, mesmo se se quiser evitar qualquer concessão mística. Por isso, o culturalista Hans Freyer distinguia as ciências das realidades objetivas e as ciências dos comportamentos subjetivos, estas nas ciências sociais. O próprio Husserl reconheceria a difícil objetividade delas com o ser humano como sujeito e objeto de si mesmo.

Em *A idéia de uma cultura européia*, Husserl reconhece explicitamente o que a seu ver esta deve à helênica: “O caráter fundamental da ciência grega que parte de Tales é a ‘filosofia’, repercussão sistemática de um interesse teórico liberado de qualquer outra motivação, interesse pela verdade só pela verdade”;¹⁴ daí a proposta husserliana de *A filosofia como ciência do rigor* conceitual, ontológico da coisa em si, separada da relatividade da psicologia e das ideologias, delas desprendíveis por método lógico inflexível porque radicalmente objetivo.

Joaquim de Carvalho sintetizou muito bem o seu sentido, recorrendo a Paul Landsberg (“Husserl renovou a antiga idéia da *epistème*, da unidade de um saber necessário”), assim remontando à última origem grega da sua inspiração, no fio da meada vindo mais de Aristóteles que de Platão, à Idade Média de santo Tomás de Aquino e à modernidade de Descartes e Kant: com eles, Husserl é “mestre na arte difícil de delimitar e de cingir o assunto em vista, de enfrentar a aridez e a dureza, que são as companheiras inseparáveis dos grandes descobrimentos da razão e de o esclarecer com exigências de rigor e de radicalidade”.¹⁵ Helênicos, portanto, tanto a inspiração quanto os primeiros inspiradores da fenomenologia husserliana.

Em meio a plenas paixões políticas do século XX, Edmund Husserl pôde, com fundados motivos, concluir: “As ideologias podem entrar em disputas, mas só a ciência é que pode trazer decisões, e essas são eternas”,¹⁶ na medida rigorosa, racional, objetiva, em que pertencerem à *sophía perennis*; sabedoria pelos gregos também assim transmitida ao Ocidente e

ao mundo, daí em diante a enriquecendo cada vez mais, apesar de todas as paixões e interesses com frequência obnubilando a consciência dos indivíduos e dos povos, consciência enfim sempre voltando à tona e desmascarando os interesses ideológicos e as paixões psicológicas.

Aristóteles nas raízes da cultura ocidental

Jakob Burckhardt mostra os limites do mito na cultura helênica: nela “a filosofia estava desde o princípio violentamente impedida, precisamente pelo mito”. A filosofia cresce então independente do mito, não propriamente como uma ruptura. Tensa relação na qual sobressai Aristóteles como vulto maior, demonstra-o muito bem Burckhardt: Aristóteles fez numa só vida o que seria necessário de muitas vidas de outros, e “assim (Aristóteles) se converteu no mestre da zoologia e da botânica científicas e no criador da anatomia comparada. E junto a isto possui o enorme saber político e histórico de que dá testemunho sua política; é ademais o pai da lógica, por meio da qual a humanidade chegou à consciência das formas puras e da atividade da inteligência abstrata; é com sua *Poética* o criador da teoria da poesia e tem uma segunda existência como mestre da oratória em sua *Retórica*. A tudo isso se tem de acrescentar seu conhecimento e crítica dos sistemas filosóficos anteriores... O edifício, ao qual concluiu, é de todas as maneiras gigantesco”. Dele diz Dante muito bem: é “o pai dos que sabem”.¹⁷

Burckhardt bastante razão teve ao incluir as ciências naturais entre os pioneirismos de Aristóteles, pois, conforme eminente zoólogo

brasileiro, “tendo a seu dispor praticamente apenas a régua e o compasso, sem o imenso apoio da tecnologia atual, Aristóteles surpreendeu o mundo com pesquisas físicas e biológicas”; pode ser considerado “o pai da zoologia”.¹⁸ E mesmo diante das limitações da física de Aristóteles, superadas por tantas pesquisas posteriores com muito mais recursos, a ela aplica discreta e equilibrada crítica o outrossim contra ele tão ácido Bertrand Russell.¹⁹

Russell, de Aristóteles e do seu enciclopedismo acabou, porém, fazendo uma espécie de síntese: “É o primeiro a escrever como um professor: seus tratados são sistemáticos, suas discussões divididas em capítulos; é um professor profissional, não um profeta inspirado. Sua obra é crítica, cuidadosa, prosaica, sem qualquer sinal de entusiasmo báquico. Os elementos órficos de Platão estão sedimentados e misturados, em Aristóteles, com uma forte dose de senso comum”.²⁰

Senso comum e prudência em Aristóteles

Senso comum e prudência foram o que tornou Aristóteles o conselheiro por excelência da posteridade, dosando seu enciclopedismo de “didata máximo do ocidente” durante séculos da sua formação. Outro importante crítico, Enrico Berti, pormenorizou o sentido aristotélico de senso comum em palavras tão concisas que merecedoras de reprodução na íntegra, por que vale a pena sempre retornar a ele: “Antes de mais nada, pode obter alguma utilidade pela leitura de Aristóteles quem busca falar claramente, isto é, com a linguagem habitual, dominada por todos”, ele “procurou fazer-se entender por todos, a partir das opiniões com-

Aristóteles é ademais o primeiro grande mestre da clareza ocidental, a limpidez mediterrânea helênica sempre recorrente depois das nuvens mais densas de tempestades dos sentimentos e das idéias, sempre de volta ao meio termo entre frio e calor extremos. Sem nada a ver com mediocridade e sim com responsabilidade.

partilhadas por todos, apoiar-se o mais possível no senso comum”.²¹

Essa qualidade vê-se atacada até por acérrimos adversários de Platão, do nível de Karl R. Popper que, no caso de Aristóteles, prefere voltar-se contra este, noutra crítica digna de reprodução literal para se avaliar seu grande exagero: “Em vez dos clarões da visão de Platão, encontramos a seca sistematização e o amor, compartilhados por tantos escritores medíocres de épocas posteriores, a resolver assuntos de toda índole mediante a emissão de um ‘juízo são e equilibrado’ que a todos faça justiça; que significa, às vezes, passar cuidadosa e solenemente por cima do ponto essencial”.²²

Enrico Berti respondeu indiretamente: “Mesmo a sua proverbial adesão ao senso comum não significa achatamento no modo de pensar mais disseminado, que, de preferência, frequentemente é por ele criticado, mas o desejo de conduzir às próprias posições, mesmo quando se distanciam do senso comum, o maior número possível de ouvintes, isto é, de torná-las o mais possível acessíveis”. Por outras palavras, Aristóteles evita encaminhar-se por linguagem obscura, quer ser entendido por todos, sem fazer concessões,²³ pois permanece fiel à linguagem técnica filosófica e a encadeamentos lógicos sem concessões popularescas ou passionais.

Aristóteles é ademais o primeiro grande mestre da clareza ocidental, a limpidez mediterrânea helênica, sempre recorrente depois das nuvens mais densas de tempestades dos sentimentos e das idéias, sempre de volta ao meio termo entre frio e calor extremos. Sem nada a ver com mediocridade e sim com responsabilidade.

Aristóteles é um apolíneo, Platão um dionisíaco, nos sentidos

de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, grega e humana, na projeção mais universal: dominação pela inteligência solar meridiana do símbolo mitológico, ou paixão báquica mesmo criativa em meio a todas as suas contradições, *lógos* e *páthos*.

O também mediterrâneo, porque italiano, Enrico Berti, resume de novo muito bem: “Aristóteles não ama o paradoxo, e nem mesmo fala por metáforas, por imagens, ainda que por vezes ele mesmo faça uso disso, mas sempre em vista de uma maior clareza. Por isso Aristóteles, em geral, agrada àqueles que também em filosofia querem poder verificar se o que é vendido é mercadoria genuína ou falsificada, argumentação ou engano, aqueles que também dos filósofos pretendem a honestidade, e – como dizia Piero Martinetti – a honestidade do filósofo é a clareza”.²⁴ Muitas de outras obscuridades são mais sofisticadas que delficas, e, se e quando bem-intencionadas, em geral mais refúgio que caminho; o maior esoterismo é o poder assim manipulando os ingênuos e incautos; por mais que tenha a existir diferença entre discurso interno e discurso externo na razão de Estado, a responsabilidade por si e para com o próximo acaba exigindo descerramento do segredo.

O meio termo como virtude em Aristóteles

Mediania não é mediocridade, o meio termo perdeu sentido etimológico original entre as duas palavras-conceito. Aristóteles prefere tratar das paixões, sem, portanto, erigir extremos de racionalidade auto-suficiente. Aristóteles exigia a experiência, não se limitava à dedução como lhe acusam tantos detratores, esta lhe servia como a um observador participante.

Depõe em seu favor ainda Berti em livro sintomaticamente intitulado *Aristóteles no século XX*: “A experiência, segundo Aristóteles, é sempre comprovação de multiplicidade, de diferença, de variedade, de mobilidade, de fluidez: tudo isso não apenas não é ignorado, mas é respeitado; isto é, não deve ser negado, reduzido forçadamente à unidade, à identidade, à imobilidade”.²⁵ Quando Aristóteles aceita com restrições a democracia em *A política* é por causa do que viu e viveu em sua época grega de crise democrática;²⁶ e não aceita a solução platônica igualitária radical, por ele tida como utópica e ucrônica, em nenhum lugar e em nenhum tempo viável, dada a imperfeição humana. O que não lhe impede o humanismo também político de síntese e equilíbrio das formas políticas, depois apresentadas por Políbio, com repercussões profundas nos regimes políticos modernos em busca de síntese entre aristocracia, até monarquia, aristocracia tecnocrática e democracia de massas, como se vê ao máximo em influência mundial nas experiências do parlamentarismo britânico e presidencialismo estadunidense. Esforço de exorcizar a tirania individual, a oligarquia de classes e a demagogia para as multidões. Mais uma perene atualidade de Aristóteles.

Experimental sem ser experimentalista, racional sem ser racionalista, Aristóteles é moralizador sem moralismo.

Ele desenvolve realistas raciocínios a propósito na *Ética a Nicômaco*.

A virtude, *areté*, não é produto do acaso, nem privilégio dos sábios, nem dádiva dos deuses, e sim resultado do hábito pelo esforço e na maturidade de idade, após muito aprendizado de vida na experiência

própria e alheia. Guiado pela prudência, que nada tem de covardia nem oportunismo e sim sabedoria crítica e autocrítica vívidas porque vividas. A prudência grega vem etimologicamente de *phrónesis*, síntese de inteligência e sentimento, do verbo *phronéo*, tanto sentir quanto pensar, herança ocidental ainda vigente nas culturas indianas, chinesas e japonesas, nas quais o coração e o cérebro ou agem em uníssono ou entram em choque e destoam-se. Da raiz daquele verbo provém *noéo*, pensar, e *nothéuo*, significando ao mesmo tempo alterar e corromper. Inteligência e vontade reunidas, convergindo para a construção ou destruição, fragmentando-se pela divergência íntima. Para Aristóteles, o erro moral advém da desordem referida, ou do objeto culminado.

Por mais precocidade que também nisto haja, cumpre perseverar na prática, não só na convicção: na *Ética a Nicômaco* (II, 1), “O arquiteto forma-se construindo casas, o músico compondo música, o justo praticando a justiça, o sábio cultivando a sabedoria, o bravo exercitando a bravura”. A supremacia máxima da sabedoria no equilíbrio dos juízos e das paixões muito aproxima Aristóteles à *Bíblia* no *Antigo testamento* hebreu, o que bastante lhe facilitou a assimilação cristã na Idade Média, mais uma vez comprovando a existência da *sophía perennis*: síntese judaico-greco-romana apresentada por São Justino como razão-sentimento seminal, *lógos spermatikós*,²⁷ verdade de cada pessoa dentro de si, geração após geração na história, do começo ao fim, do alfa, ao ômega; itinerário da Verdade, nestes termos retomado pela explicação de Teilhard de Chardin, de arqueólogo naturalista a filósofo teólogo, sobre

a origem humana num ponto pré-histórico rumo a uma destinação pós-histórica.

Os livros sapienciais no *Antigo testamento* muito enfatizam a sabedoria enquanto prudência, e o *Novo testamento* no evangelho de João começa pela declaração divina de que a sabedoria é o princípio e o término de tudo.

Presença de Aristóteles do cristianismo primitivo à idade média e modernidade

Rudolf Bultmann, em livro clássico, descreveu com rigor a cristandade (*christentum*) histórica, não propriamente o cristianismo (*christianismus*) enquanto tal, como uma sincrética síntese de helenismo e judaísmo, este na base daquele, no início com Platão predominando na sua vertente grega. Fenômeno explicável pelas afinidades místicas, ademais de convergências maiores da moral evangélica diante da moral estoica; mesmo assim as exigências lógicas internas dos nascentes dogmas já exigiam racionalizações, recorrendo a Aristóteles quanto ao significado, tanto cosmológico quanto metafísico, de Deus como primeiro motor do universo.²⁸ Também a prudência ética aristotélica muito atraía os primeiros cristãos.

Werner Jaeger, após *Paidéia: a formação do homem grego*, sobre a cultura helênica, acrescentou-lhe *Cristianismo primitivo e paidéia grega* pormenorizando a importância do helenismo não só contribuindo àquela elaboração, ainda mais à inicial universalização de cristandade. Mesmo aceitando nisto maior espaço a Platão, vai além de Bultmann quanto a Aristóteles.²⁹ Fílon de Alexandria, nascido em torno de 25 ou 20 antes de Cristo, falecido por volta de 42/43 da era

Se Aristóteles é predominantemente apolíneo, a ponto de limitar o especial estudo das paixões aos seus livros Poética e Retórica, Platão é um dionisiaco, délfico além das distinções pré-socráticas de jônicos e eleatas, orficamente um sedutor também pelo estilo, culminância do ático clássico. Maior literariamente que ele só Homero nos primórdios da cultura helênica.

cristã, é o exemplo máximo de judeu helenizado.³⁰ A adoção da cosmologia, e não só da metafísica de Aristóteles, desde os judeus pré-cristãos, era facilitada pela afirmação do próprio Aristóteles de que a teogonia de Hesíodo não passava de alegorias dos vários motores do universo, inclusive no inicial caos criativo, equivalente da sua causa eficiente última. A ponto de são Gregório de Nissa sentir-se obrigado a acusar o bispo Eunômio, já increpado de heresia arianista, de ter cedido ao formalismo lógico aristotélico.³¹

O temor foi retomado e radicalizado por são Boaventura contra o recurso de santo Tomás de Aquino, a seu ver excessivamente, à filosofia, mesmo enquanto serva da teologia, pois se trataria de *copullari ancillae turpissimae*. Lutero levará às últimas conseqüências fideístas essa repulsa, porém, por intermédio da escolástica medieval, chegarão de volta ressurgências mais de Aristóteles que de Platão, no Renascimento maiores as platônicas que as aristotélicas, alternando-se ao longo dos ciclos históricos.

Seria demasiado longo assinalar cada etapa das recepções geracionais do pensamento grego no Ocidente. Aqui cabem em especial seus maiores momentos.

Já na Idade Média a nascente linha cultural anglo-saxônica repelia o que lhe parecera formalismo lógico aristotélico, aqui a propósito dos universais negados por nominalistas mais radicais; daí em diante será a marcha rumo ao empirismo de Francis Bacon, no Renascimento e ao pragmatismo de William James e John Dewey nos séculos XIX e XX, da Inglaterra aos Estados Unidos e mundo da língua inglesa em geral. Donde

a repulsa tão intensa a Aristóteles em Bertrand Russell. Mas em plena Grã-Bretanha não se perderá a tradição aristotélica.

Muito pragmaticamente, ingleses de Oxford haviam se concentrado na moral aristotélica, ao mesmo tempo que na filologia grega clássica para melhor entendê-lo no original, nisto com especial destaque para o tradutor Benjamin Jowett, em meados e término do século XIX. Chegou até a ser fundada a *Aristotelian Society*, em seguida famosa por suas pesquisas, centrada na Universidade de Oxford. Daqui partiu o debate sobre os *Principia ethica*, de George E. Moore, em Cambridge, influenciado por Franz Brentano e entre os precursores da filosofia analítica. Esta, portanto, se entrecruza, ora em concordâncias, ora em discordâncias, com o neo-aristotelismo, principalmente dos seus críticos de Oxford, segundo o também historiador da filosofia Enrico Berti.³²

Da Inglaterra o neo-aristotelismo se projetou nos Estados Unidos, chegando ao debate da filosofia política de Mac Intyre com o contratualismo de John Rawls, por aquele increpado de relativista, ao ponto do “emotivismo”. Na Alemanha, Berti vê fortes marcas de Aristóteles na lógica formal de Gadamer, embora influenciada pela hermenêutica de Heidegger. Enrico Berti vem traçando a presença do aristotelismo em maior grau, ou menor, mesmo em pensadores como Apel e Habermas. Embora “não se possa falar de aristotelismo ou, pior, de neo-aristotelismo, não há dúvida de que estamos na presença de uma influência relevante, direta ou indireta, consciente ou inconsciente que seja, do pensamento de Aristóteles sobre uma importante corrente filosófica do século XX”.³³

– Influência sobretudo em termos de lógica e ética, nem sempre em favor de Aristóteles, mas quase sempre com ele debatendo, atingindo nada menos que a biologia, conforme alguns cientistas, para os quais Aristóteles teria intuído até o DNA na identificação da forma dos pais na prole, bem como as programações dos computadores na teleonomia implícita na sua teleologia. Enfim, está muito longe de esgotar-se a fecundidade inspirada de Aristóteles.³⁴

Os ciclos apolíneos e dionisíacos em Aristóteles e Platão

A diferenciação nietzscheana entre o apolíneo, predomínio da clareza solar da inteligência e equilíbrio das emoções, e as tempestades dionisíacas das desatadas paixões do espírito, pode ser aplicada também às fases históricas, não só aos indivíduos, em eternos retornos cíclicos.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf preferiu negar os suficientes conhecimentos filológicos de Nietzsche para essas e outras conclusões a respeito da cultura grega,³⁵ o que despertou considerável polêmica.³⁶ Wilamowitz-Moellendorf contra-atacou entrando em pormenores sobre o escasso saber de Nietzsche em grego clássico para entender plenamente a tragédia de Ésquilo, Sófocles e Eurípides e a comédia de Aristófanes.³⁷ Wilamowitz-Moellendorf está credenciado por sua monumental erudição helênica ao pesquisar e escrever fundamental biografia da pessoa e da obra de Platão. O debate é de 1872/1873, coincidindo com o aparecimento da nietzscheana *O nascimento da tragédia*, e a biografia platônica aparece em 1919.

Em 1918, o debate surge também em Portugal por intermédio de ou-

tro grande expositor de Nietzsche, Raul Proença, um dos fundadores da revista e movimento *Seara nova*, 1921, na linha conforme seu próprio título. Nietzsche ainda era tido como surpresa e suspeito em 1918, quando Proença, de Lisboa, se incorpora à sua discussão, de início na revista *Atlântida*, em janeiro daquele ano, motivo de preparação de longo abalizado estudo, deixado inédito na maior parte, seu texto, enfim, fixado por Antônio Reis e publicado em livro sob o título *O eterno retorno*, em 1987.

Proença reconhece numerosas precedências naquela tipologia de ciclogêneses, para concluir em favor de Nietzsche: “Pouco importa que uns a tenham cantado, exprimindo-se em imagens, e outros tenham feito dela uma simples exposição abstrata, desde que é sempre o mesmo processo”, tautológico eterno retorno da própria teoria do “eterno retorno”... Se ele existe na vida, por que não também nas suas formulações?...

Pela sistematização desse conceito e conseqüências, “pode-se dizer que de todos os navegadores que partiram em busca da longínqua ilha do Mistério, foi ele o único a soltar um grito de vitória”. “Nietzsche foi, pois, original não obstante a vetusta antigüidade da idéia, na teoria do retorno tal como ele a concebeu”, fundamentando-a radicalmente e tirando-lhe as igualmente radicais derradeiras conclusões.³⁸

Afinidades e ressurgências de Platão e Aristóteles

Se Aristóteles é predominantemente apolíneo, a ponto de limitar o especial estudo das paixões aos seus livros *Poética* e *Retórica*, Platão é um dionísíaco, délfico além das distinções pré-socráticas de jôni-

cos e eleatas, orficamente um sedutor também pelo estilo, culminância do ático clássico. Maior literariamente que ele só Homero nos primórdios da cultura helênica. Fascínio das metáforas platônicas da forma estética ao conteúdo tão simbólico que, com frequência, onírico, mágico. Fascínio tão profundo e extenso, gerações afora, que Whitehead – companheiro de Bertrand Russell na elaboração de um dos livros básicos da logística e filosofia analítica, *Principia mathematica* – dizia que, no final das contas, toda a filosofia ocidental não passaria de glosas a Platão, entusiasmo levando Russell a declarar o pensamento aristotélico a primeira delas...³⁹

E vários outros grandes historiadores da filosofia continuam insistindo em que as categorias metafísicas de Aristóteles procedem das idéias puras de Platão, como se não tivesse vida própria a sistematização aristotélica diante das platônicas. Metafísica e lógica aprofundadas encontram-se pela primeira vez complementares em Aristóteles, partes do mesmo todo sistêmico, até mais que sistemático.

Por menos que conheçamos os pormenores didáticos da Academia platônica e do Liceu aristotélico, eles foram os primeiros predecesores ocidentais da universidade. Basta observarmos o diversificado ensino de Aristóteles – da filosofia em seus vários ramos às ciências naturais e sociais políticas – para termos uma idéia da universalidade daquele ensino. Giovanni Reale, a partir de longas pesquisas, comprova ter chegado à conclusão de haver sobrevivido o discurso externo de Aristóteles, enquanto o contrário teria ocorrido com a sobrevivência documental do discurso interno de Platão, discursos



Aristóteles

Grandes historiadores da filosofia continuam insistindo em que as categorias metafísicas de Aristóteles procedem das idéias puras de Platão, como se não tivesse vida própria a sistematização aristotélica diante das platônicas.

duplos transmitidos por etapas aos discípulos em sucessivos ritos iniciáticos, mas sem as imprecisões e impressionismos supersticiosos das mistagogias anteriores e posteriores. Assim, existiriam, até agora perdidos, o discurso externo sistemático, objetivo, de Platão, e o discurso interno metafórico, mágico, de Aristóteles.⁴⁰ Hipóteses ainda muito discutidas, embora com numerosos e competentes adeptos.⁴¹

Resta muito a descobrir; está longe de esgotar-se a fecundidade também da filosofia grega. As pessoas costumam escolher filosofias por afinidades afetivas, se se quiser usar a expressão goetheana, tanto o idealista Fichte como o pragmatista William James com isso concordam.

Fichte escreve textualmente: “O que cada um escolhe como filosofia, depende enfim do tipo humano que se é: pois um sistema filosófico não é um inanimado objeto doméstico, o qual se poderia colocar ou retirar ao nosso bel-prazer, e sim está possuído pela alma do homem que tem o sistema”.⁴² E William James conclui: “A história da filosofia é, em grande parte, a de um certo conflito de temperamentos humanos”; “explicam uma grande parte das divergências dos filósofos”.⁴³

O mesmo seja dito diante das descendências do dionisíaco Platão e do apolíneo Aristóteles: a linha das afinidades no pensamento ocidental vem de Platão e de santo Agostinho aos contemplativos medievais, a Pascal distinguindo *esprit de géométrie* e *esprit de finesse*, a Hegel e tantos outros de básico dilema explicado psicologicamente por Fichte e William James dentro dessa tradição; por outro lado a linha de Aristóteles vai dele a santo Tomás de Aqui-

no, Descartes, Kant, Husserl, à fenomenologia e à filosofia analítica. Sócrates está obviamente na fonte racionalizadora dos jônicos e eleatas, repassada enriquecida a Platão, Aristóteles e suas descendências da Grécia clássica ao mundo. Outras influências vão no itinerário se acrescentando e sucedendo-se.

O fascínio por Platão

A chamada escola de Tübingen, célebre universidade alemã, em meados de 1950, veio a somar outro fascínio aos estudos platônicos. Até seu advento vigia a interpretação de Wilamowitz-Moellendorf e outros, radicalizada por Harold Cherniss, ao considerar as “doutrinas não-escritas” de Platão “como um fruto dos anos de senectude, obscuras e mesmo praticamente indecifráveis no estado atual das fontes, em todo o caso ocupando uma posição secundária na interpretação geral do platonismo”, senão “fruto da ininteligência e mesmo má-fé com que o estagirita (Aristóteles) criticou seu mestre (Platão)”.

A perda das fontes primárias diretas dos elos do orfismo e orientalismo com Platão leva a muitas não comprovadas hipóteses fantásticas, em prejuízo da seriedade e objetividade, com o resultado de generalizações supersticiosas, disfarçadas de pretensiosas porque incompletas e lacunosas.

Injustiça enfim corrigida em duas etapas de pesquisa e análise, tanto dos textos platônicos quanto de contemporâneos comentários a ele: “Na primeira se alcança o mundo das idéias, na segunda a teoria dos princípios”. “A primeira tem seu caminho traçado nos *Diálogos*. A exposição da segunda era reservada ao ensinamento oral de Platão e dela

nos ficaram apenas indicações fragmentárias na tradição indireta. No entanto, se forem corretamente interpretadas as passagens dos *Diálogos* que apontam para a teoria dos princípios como para seu natural coroamento e seus fragmentos da tradição indireta forem devidamente articulados a essas passagens, é possível obter-se uma visão sinóptica do que era o sistema metafísico de Platão nos seus dois estádios estruturais: as idéias e os princípios”. “Reale dedica páginas de grande clareza e rigorosa tecnicidade para explicar essa caracterização platônica”.⁴⁴

Trata-se da monumental crítica de Giovanni Reale a Platão, corando na Universidade Católica de Milão o longo, largo e profundo labor analítico da Universidade de Tübingen, na Alemanha.⁴⁵ No prefácio à ótima tradução deste livro de Reale no Brasil, H. C. de Lima Vaz sintetiza-o muito bem: “A partir dessas análises, é permitido dizer que o cimo do sistema metafísico de Platão não é um ‘dualismo’ de princípios (o que, seja dito de passagem, exclui definitivamente Platão da genealogia do gnosticismo), mas uma estrutura ‘polar’ destinada a explicar dialeticamente a gênese do múltiplo a partir do uno. Platão se aproxima aqui, quase a tangenciando, do que será mais tarde a metafísica criacionista”. “Trata-se, com efeito, de um problema situado no mais alto vértice do pensamento metafísico grego, aquele pelo qual tocará um dia a doutrina bíblica da criação, dando origem à metafísica criacionista”.⁴⁶

Por aí é que se explicam as convergências neoplatônicas do primeiro pensamento cristão, tanto romano quanto bizantino, em Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho e ou-

tros, todos muito além do neoplatonismo de Proclo e Jâmblico,⁴⁷ incapazes de prosseguir a renovação de Plotino, este sim, o último ponto alto do platonismo helenístico. A reação do imperador Juliano, o apóstata, em de novo perseguir o cristianismo, ao tentar reimpôr oficialmente a religião pagã e até seu pensamento filosófico, não passou de um vão esforço. O helenismo assumira nova forma, ao passar a influenciar o cristianismo desde seus primeiros discípulos.

Eudoro de Sousa, professor da Universidade de Brasília, explicou em resultado de outras tantas pesquisas e análises de helenista de vida inteira, Orfeu, entre outros mitos, “vir a ser como que o emblema de uma idéia que os neoplatônicos não conseguiram expressar por linguagem que os modernos facilmente entendessem”; “é na história da religião que se projeta com maior clareza a evolução da filosofia grega”.⁴⁸

Além de dispersas por evangelhos, concentrando-se no de João, as influências filosóficas helênicas avultam mais amplas nas epístolas do apóstolo Paulo. E não só quanto à moral do estoicismo, também sua própria metafísica como se vê nos *Atos* dos apóstolos, capítulo I, versículo 18, quando Paulo diz: “Nele (em Deus) vivemos e nos movemos e existimos”.

Por mais que alguns críticos só queiram ver, ou quase só, inspiração bíblica em São Paulo,⁴⁹ na realidade essa definição e tantas outras em geral, as no Areópago em especial, porque diante da elite intelectual remanescente em Atenas. Embora muito influentes em todo o mundo romano, aquelas definições provêm em linha direta do conceito estóico de que “Deus não está separado do mundo; Ele

é a alma do mundo, e há em cada um de nós uma parte do Fogo Divino”.⁵⁰ “Para os estóicos, Deus e mundo são a mesma coisa”; ao contrário de Aristóteles, que só vislumbra enfim Deus no último motor, há “o intento estóico de rastrear o dinâmico influxo de Deus pelo mundo inteiro, até nas coisas singulares por excelência”.⁵¹ Por outras palavras, trata-se de uma síntese de teísmo e panteísmo num panenteísmo criacionista, evolutiva auto-revelação divina por dentro da natureza e do espírito, para os estóicos uma única realidade. Criacionismo vindo em diversas formas à modernidade ocidental, até o evolucionismo naturalista místico de Teilhard de Chardin, ele próprio sacerdote e arqueólogo no século XX.

Não se limitam, portanto, a Sócrates, Platão e Aristóteles as influências da filosofia grega no Ocidente e no mundo; elas vêm desde os pré-socráticos aos pós-clássicos, em transmutações exigindo livros e livros, bibliotecas inteiras, para descobri-las e explicá-las. No caso dos pós-clássicos, além de especialmente tão forte, a moral e metafísica estóicas no inicial cristianismo, com tantas repercussões até hoje, os epicuristas estão presentes em muitas das justificações filosóficas e literárias modernas, bem como no início da carreira intelectual do próprio Karl Marx.

A filosofia grega nas fontes também de Marx e Engels

Uma abalizada marxologia, em vez de subescolástica de uma vulgata ideológica, obriga a ida às fontes também de Marx e Engels.

O primeiro conhecido texto intelectual de Marx, sua carta ao pai relatando seu inicial trabalho de estudante universitário em Bonn e Berlim, refere-o traduzindo em

Em meio ao itinerário, volta sempre a sobressair a prudência aristotélica, aliada ao rigor do pensamento, ambos tranqüilizadoras fontes objetivas de paz interior, que só o exercício da virtude e o amadurecimento pelo tempo consumam plenamente em seu lado humano, do lado de cá da existência diante do “grande mistério”, o mistério maior da além-vida material.

parte a *Retórica*, de Aristóteles.⁵² A tese de doutoramento terá por título *Diferenças entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, defendida, em 1841, na Universidade de Iena. Nela Marx começa por Anaxágoras,⁵³ cujos fragmentos muito bem demonstram a inspiração que tiveram na formulação do todo dialético por Karl Marx a partir de Hegel.

Escrevia o pré-socrático Anaxágoras a respeito: “Todas as coisas podem conter todas as coisas. Também não podem estar separadas, pois todas as coisas participam de todas as coisas”. “Pois nada nasce ou perece, mas há mistura e separação das coisas que são. E assim deveriam chamar corretamente o nascimento de mistura e a destruição de separação”. “E quando o Espírito começou o movimento, separou-se de tudo o que era posto em movimento”.⁵⁴ Hegel evidentemente conhecia Anaxágoras, até mesmo por ter escrito uma história da filosofia em que o pensamento helênico tinha de estar presente. A possibilidade maior, portanto, seria a do jovem Marx ter ido de Hegel aos gregos, numa época de avassaladora influência hegeliana universitária, conforme Marx tantas vezes reconheceu.

O primeiro biógrafo de Marx, Franz Mehring, apresenta-se omisso a respeito, mas o primeiro de Engels, Gustav Mayer, distingue com clareza a diversidade de origem dos dois biografados: “Do ponto de vista biográfico, é importante o fato de que Engels, ao contrário de Marx, não chegou a Hegel pelo largo caminho passando por sua filosofia jônica da natureza, por Aristóteles e Descartes, por Kant e Fichte, e sim diretamente”.⁵⁵

A afirmação de Mayer tem sentido, porque Engels não se detém na

genealogia das idéias filosóficas helênicas, enquanto o faz Marx ao apontar a linhagem intelectual de Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro e Sexto Empírico, o radical relativismo lógico e dialético deste último muito agradando Hegel, por Marx logo a ele ligado.⁵⁶

Engels pelas mãos de Marx fazia o itinerário oposto.⁵⁷ Interessante, até importante, a admiração maior de ambos por Aristóteles, por Marx classificado de gigante da filosofia,⁵⁸ definição explicada por Engels declarando-o “o Hegel do mundo antigo”, que, antes de Hegel, tinha “investigado as formas mais essenciais do pensamento dialético”.⁵⁹

Nem por isso as influências maiores sobre Marx e Engels deixarão de ser o pré-socrático Demócrito e o pós-socrático Epicuro em suas concepções de filosofia natural materialista, embora não no sentido vulgar mecanicista, pois, lembra Engels com entusiasmo, “os antigos filósofos gregos eram todos dialéticos inatos por natureza”.⁶⁰ Sobre Demócrito e Epicuro irá Marx alongar-se eruditamente em sua tese de doutoramento. Engels não concluirá o doutoramento. O materialismo de Demócrito, Epicuro e outros helênicos clássicos virá em seguida a ser tema discutido por muitos críticos, em termos de suas originais, desafiantes, criativas associações com idealismo e panteísmo, em constante conflito com as religiosidades da época, tão misturadas com mito, superstição e até política dos cultos oficiais das cidades-estados.⁶¹

Outro aspecto com importantes implicações e desdobramentos é a total omissão de Platão por Friedrich Engels e sua referência pelo jovem Marx limitada a primeiro predecessor do comunismo.⁶²

A filosofia grega e a democracia

A associação de Platão com o comunismo, por Marx, evidentemente aticaria ainda mais Karl R. Popper na sua contundente crítica a esta genealogia, passando pelo autoritarismo idealista de Hegel e desembocando no totalitarismo estatal ideológico materialista.⁶³ O que demonstra também o idealismo ontológico, não só ético, de Popper, ao ignorar a advertência de Charles Péguy, *tout commence en mystique et finit en politique*, extensiva a Platão.

Na crítica de Giovanni Reale sobre o discurso interno de Platão – no sentido etimológico grego de esotérico diante do exotérico discurso externo, muito diferente do ocultismo supersticioso vulgar – ressalta o que Platão deixa entrever, por uma das suas frestas, neste caso no *Górgias*: considerar-se entre os poucos atenienses, para não dizer o único, que tentam a verdadeira arte política e o único, entre os que então viviam, que a exercita”.

Esta a origem última da teoria platônica do rei filósofo e dos assessores e executores iluminados da política deles, aqui em discurso externo, confessada num dos poucos textos que sobreviveram do seu discurso interno, a Carta VII; aos amigos e parentes de Díon, tirano de Siracusa, sucessor do também tirano Dioniso, a quem antes Platão já servira, a carta pormenoriza: “Desde jovem (...) passei por uma experiência comum a muitos e decidi firmemente uma coisa: apenas em condição de dispor de minha vontade, logo dedicar-me à política”. “Sim, certamente as desgraças e desventuras do gênero humano não conhecerão fim a não ser no dia em que verdadeiros e puros filósofos tenham acesso ao poder; no dia em que, por algum

dom de Deus, as classes dirigentes nas várias cidades sejam inflamadas pelo verdadeiro amor da sapiência e sejam formadas por filósofos”.⁶⁴

Elitismo comunista não tão contraditório, nem paradoxal, se levarmos em conta a prática do socialismo real, no final das contas: Estado controlado por partido único, minoritário porque selecionador dos seus quadros administradores dos meios de produção econômica e de comunicação social, estatizados totalmente. Popper e os antimarxistas antileninistas diriam estatizados totalitariamente, enquanto seus adeptos insistiriam na necessidade e possibilidade de submeter aquele Estado à dominação pela sociedade também organizada.

Popper, entre várias injustiças, ao lado de tantas objetividades, ignora a autocrítica final de Platão, no seu livro menos citado, a propósito, que *A república*. Em *O político*, com efeito ele reconhece e acaba preferindo a democracia como mal menor: “Qual é, pois, entre essas constituições imperfeitas, aquela em que a vida é menos penosa? Eis o que nos cumpre ver”.⁶⁵

Para Platão, enfim, aquele, o governo do povo, é frágil em tudo, sem grande poder nem para o bem nem para o mal comparativamente aos outros, porque os poderes aí estão subdivididos entre demasiadas pessoas. Quando as constituições estão submetidas às leis, aquele é o pior de todos (diante da monarquia, o melhor, na opinião de Platão, quando obediente às leis). Mas quando violam as leis, a democracia é a melhor”,⁶⁶ por poder fazer menos mal. Medo do mau rei filósofo...

Popper, tão rigoroso metodologicamente, deixa-se levar pela paixão ao concluir: “Parece que mesmo

Platão começou a duvidar sobre se não viria a permanecer certa forma de regime democrático. Em Aristóteles, encontramos indicações de que ele absolutamente não duvidava. Embora não seja amigo da democracia, aceita-a como inevitável e está disposto a transigir com o inimigo”.⁶⁷ Trata-se evidentemente de mais uma consequência do pré-conceito de Popper, transformado em preconceito.

Na realidade, Platão e Aristóteles não apenas transigiam, foram mais longe ao explicarem suas finais posições. Platão, em *O político*, e Aristóteles, indo de *A constituição de Atenas*, em que testemunhou os desmandos e corrupções da democracia ateniense, ao apoio à dominação macedônica na pessoa de Alexandre, de quem foi preceptor.⁶⁸ Em *A política*, ele chega ao reconhecimento da necessidade de uma síntese de monarquia, aristocracia e democracia, com contrapesos internos para juntas evitarem os respectivos extremos de tirania, oligarquia e demagogia. Tese de futuras grandes repercussões mundo afora, tempos adiante, na própria elaboração inicial do sistema de governo dos Estados Unidos, em grande parte nisso também em Políbio inspirada,⁶⁹ sistematizador ainda clássico da tese aristotélica.

A democracia surge, portanto, como uma das principais contribuições da filosofia grega, mesmo por meio das autocríticas de Platão e Aristóteles, ademais da contemporânea ação pioneira, construtiva, do estadista Péricles.⁷⁰

Advertência inicial e final do humanismo filosófico helênico

Do primeiro filósofo grego, em sentido cronológico, Tales de Mileto, não há nada escrito direta-

te e sim afirmações recolhidas pela doxografia. O primeiro texto propriamente dito, transmitido pelo próprio autor, é o de Anaximandro, pouco depois, de quem nos restam os seguintes fragmentos: “Todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese conforme a necessidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo”.⁷¹

Antecipada advertência ao Ocidente e ao mundo contra a arrogância da razão unidimensional, iluminismo sem coração da modernidade, em vez de cálida iluminação pela inteligência e o sentimento.

Advertência que assim também serve como conclusão de Anaxágoras: “O ilimitado é eterno”. “O ilimitado é imortal e indissolúvel”.⁷² Eterno retorno, tão caro aos gregos antigos, em ciclos como os vislumbrará do século XVII ao XVIII o iluminista italiano com coração, Giambattista Vico, *sophia perennis*, fio da meada passando por muitos labirintos pelas mãos de tantos Teseus. *

Notas

¹ WINDELBAND, Wilhelm. *História general de la filosofía*. Trad. esp. Barcelona/Buenos Aires/Caracas/Lima/México/Montevidéo/Rio de Janeiro: Editorial El Ateneo, 1960, pp. 114 e 115.

² *Idem*, p. 115.

³ Livro 14 (N) da *Metafísica* na tradução francesa por J. TRICOT. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, tomo I, p. 809.

⁴ *Idem*, pp. 808-810.

⁵ RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. ing. São Paulo-Brasília: Companhia Editora Nacional-Universidade de Brasília, 1982, tomo I, pp. 228 e 229.

⁶ Vide MOODY, Ernest A. *The Logic of*

- William of Ockham. 2ª edição. Nova York: Russell & Russell, 1965, pp. 309, 310, 301, 309 e 311.
- ⁷ WEBER, Alfred. *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. Munique: R. Piper & Co. Verlag, 1951, p. 163.
- ⁸ BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Trad. esp. Barcelona/Madrid/Buenos Aires/Rio de Janeiro: Editora Labor, 1943, pp. 6, 7 e 191.
- ⁹ *Idem*, pp. 21, 20, 21, 20, 32.
- ¹⁰ *Ibidem*, pp. 33 e 115.
- ¹¹ BRENTANO, F. *Die vier Phasen der Philosophie*. 2ª edição. Hamburgo: Verlag von Felix Meiner, 1968, pp. 61, 66, 69, 67 e 68.
- ¹² BUREN, John van. *The young Heidegger*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1994, pp. 12, 58, 55, 56, 66, 222, 63, 223, 160, 159.
- ¹³ A expressão é de Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.
- ¹⁴ *Apud idem*, p. 184.
- ¹⁵ CARVALHO, Joaquim de. Prefácio à tradução portuguesa de *A filosofia como ciência da razão* de Edmund HUSSERL. Trad. port. Coimbra: Atlântida Editorial, 1965, pp. LVIII e IX.
- ¹⁶ *Apud idem*, p. V.
- ¹⁷ BURCKHARDT, Jakob. *Historia de la cultura griega*. Trad. esp. Barcelona: Editorial Iberia, 1975, tomo III, pp. 402, 403, 543, 550 e 551.
- ¹⁸ José Cândido de Melo CARVALHO, professor emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em prefácio ao trabalho de trinta anos de traduzir ao português e comentar a *Zoologia* de ARISTÓTELES por Orlando Bastos de MENEZES, professor da Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, por ela publicada em 1997.
- ¹⁹ RUSSELL, *op. cit.*, tomo I, pp. 230-235.
- ²⁰ *Idem*, p. 185.
- ²¹ BERTI, *op. cit.*, p. 321.
- ²² POPPER, Karl R. *A sociedade democrática e seus inimigos*. Trad. port. Belo Horizonte: Editorial Itatiaia, 1959, p. 224.
- ²³ BERTI, *op. cit.*, pp. 321 e 320.
- ²⁴ *Idem*, pp. 321 e 322.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 322.
- ²⁶ ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Trad. port. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.
- ²⁷ A coleção francesa 'Sources chrétiennes', sobre a Patrística, vem sendo traduzida também no Brasil, onde estão num volume as I e II Apologias e Diálogo com Tritão de autoria de JUSTINO de Roma, também conhecido como São JUSTINO. São Paulo, Paulus, 1995, pp. 12, 47 e 48.
- ²⁸ BULTMANN, Rudolf. *Das Urchristentum*. 7ª ed. Munique DTV, 1992, pp. 121 e 159.
- ²⁹ JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. (conferências na Universidade de Harvard nos Estados Unidos, 1960). 5ª reimpressão da 1ª edição em espanhol. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 12, 47 e 48.
- ³⁰ JAEGER, *op. cit.*, p. 49.
- ³¹ *Idem*, pp. 71, 72, 115 e 116.
- ³² BERTI, *op. cit.*, pp. 140, 143, 144.
- ³³ *Idem*, pp. 270, 271, 273, 279 e 299.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 310.
- ³⁵ WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von. *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches 'Geburt der Tragödie'*. Berlim: Gebrüder Borntraeger Ed. Eggers, 1872, pp. 8, 14, 18 e 26.
- ³⁶ *Afterphilosophie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. Phil. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf herausgegeben Pamphlets: 'Zukunftsphilologie!'* Autoria anônima atribuída a Erwin RODE, autor do anterior *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1872, pp. 3, 8, 16 e 35 do primeiro panfleto há pouco citado.
- ³⁷ WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von. *Zukunftsphilologie! Zweites Stück. Eine Erwiderung auf die Rettungsversuche Fr. Nietzsches 'Geburt der Tragödie'*. Berlim: Gebrüder Borntraeger. Ed. Eggers, 1873, pp. 18 e 23.
- ³⁸ PROENÇA, Raul. *O eterno retorno*. Lisboa: Biblioteca Nacional, tomo I, 1987, pp. 11, 7, 240-248, 253, 254, 330 e 262.
- ³⁹ RUSSELL, *op. cit.*, tomo I, p. 185.
- ⁴⁰ REALE, Giovanni. *Per una interpretazione di Platone (Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte')* Milão: Vita e Pensiero, 1984, logo com mais um dezena de reedições.
- ⁴¹ A platônica escola de Tübingen na Alemanha foi iniciada por Hans KRAMER e Konrad GAISER. Sua bibliografia metodológica fundante está enumerada por REALE, *Per una interpretazione di Platone, op. cit.*, pp. 742-759. Este livro é considerado "como a coroa de todo esse labor interpretativo do *Corpus platonicum* desenvolvido nos últimos trinta anos pela Escola de Tübingen" (VAZ, Henrique C. de L. Prefácio 'Um Novo Platão?' à tradução deste livro em português, *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. XIX).
- ⁴² FICHTE, J. G. *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Hamburgo: Verlag von Felix Meiner, 1954, p. 21.
- ⁴³ JAMES, William. *Pragmatism*. Nova York: Dover Publications, 1995, p. 21.
- ⁴⁴ VAZ, *op. cit.*, pp. XVI e XVII.
- ⁴⁵ *Idem*, pp. XX e XXI.
- ⁴⁶ *Ibidem*, p. XXI.
- ⁴⁷ IVÁNKA, Endre. *Platonismo cristiano (Recezione e trasformazione del platonismo nella Patristica)* Trad. ital. Milão: Vita e Pensiero, 1992.
- ⁴⁸ SOUSA, Eudoro de. 'Orfeu Músico'. *Correio Braziliense*, Brasília, 4 de janeiro de 1969.
- ⁴⁹ É o caso de Albert SCHWEITZER, *The mysticism of Paul the Apostle*. Trad. ing. Nova York: The Macmillan Company, 1956, pp. 308-310 e 315. Resultado de suas longas pesquisas bíblicas de 1911 a 1929, antes de partir como missionário evangélico à África.

- ⁵⁰ RUSSELL, op. cit., tomo I, p. 289.
- ⁵¹ WILDELBAND, op. cit., p. 204.
- ⁵² Carta de Marx ao pai em 10 de novembro de 1837, MARX, Karl. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, edição organizada por Siegfried LANDSHUT, publicada em 1964, p. 8.
- ⁵³ 'Aus der Doktordissertation', *Die Frühschriften*. ob. cit., p. 12.
- ⁵⁴ Os filósofos pré-socráticos, trad. port. de BORNHEIM, Gerd. São Paulo: Editora Cultrix, 1994, pp. 94 e 96.
- ⁵⁵ MAYER, Gustav. *Friedrich Engels: Una biografia*. Trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 658.
- ⁵⁶ MARX, op. cit., pp. 12 e 13.
- ⁵⁷ MAYER, op. cit., pp. 658 e 662.
- ⁵⁸ MARX, op. cit., p. 19.
- ⁵⁹ MAYER, op. cit., p. 663.
- ⁶⁰ *Idem*, p. 662.
- ⁶¹ JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. (conferências na Universidade Saint Andrews na Escócia). Trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpressão da 1ª ed. em espanhol, 1992, pp. 7-23.
- ⁶² MARX, em artigo de 16 de outubro de 1842 na *Gazeta Renana*, *Die Frühschriften*, op. cit., p. 154.
- ⁶³ Os dez capítulos da primeira parte de *A sociedade democrática e seus Inimigos*, op. cit., são contra Platão.
- ⁶⁴ Vide a edição bilíngüe da Carta VII entre as demais na edição italiana *Lettere*. Milão: Rizzoli, 1988, pp. 140/141 e 146/147.
- ⁶⁵ Vide a edição bilíngüe *Le politique*, 1ª parte, tomo IX das *Oeuvres complètes*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1870, p. 301.
- ⁶⁶ *Idem*, p. 303.
- ⁶⁷ POPPER, op. cit., p. 224.
- ⁶⁸ Dos textos pedagógicos de Aristóteles para Alexandre o Grande salvou-se o *Trattato sul cosmo per Alessandro* com nova tradução crítica e introdução por Giovanni REALE. Nápoles: Luigi Loffredo, 1974.
- ⁶⁹ RICHARD, Carl J. *The Founders and the Classics (Greece, Rome and the American Enlightenment)*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, pp. 145-128, 133, 135, 136, 139, 147, 149 e 158. POLÍBIO, ou POLÍBIOS, está traduzido também ao português, *História*, desde 1985, pela Editora Universidade de Brasília.
- ⁷⁰ POPPER, op. cit., pp. 203-205.
- ⁷¹ Tradução portuguesa de Gerd BORNHEIM. *Os filósofos pré-socráticos*. Op. cit., p. 25.
- ⁷² *Idem*, p. 25.

A CERTIDÃO DE NASCIMENTO DA FILOSOFIA. UMA LEITURA DA APOLOGIA DE SÓCRATES, DE PLATÃO

Walter Omar Kohan



...somente podemos levantar a questão: Que é isto a filosofia?, se começamos um diálogo com o pensamento do mundo grego.

HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*

Certamente, a filosofia grega deixou marcas indelévels na cultura ocidental, nas artes, na ciência e nas mais diversas produções simbólicas contemporâneas. São tantas e tão profundas essas impressões que resulta difícil e, de certo modo, arbitrário qualquer recorte. Contudo, deixando de lado toda pretensão unificante ou totalizante, parecemos convidativo pensar na própria filosofia grega como legado. Isto é, pretendemos pensar os fundamentos

que os gregos fizeram dessa disciplina intelectual, que eles mesmos inventaram e chamaram filosofia e que deixou inúmeras marcas no pensamento contemporâneo. Certamente, pode-se dizer de um modo geral que muitos outros povos antes dos gregos tiveram e praticaram sua própria filosofia. Assim, fala-se de uma filosofia oriental, egípcia, indiana e tantas outras. Entretanto, podemos dizer que os gregos inventaram a filosofia, não porque tenham sido os primeiros a praticá-la senão porque iniciaram o pensar a própria filosofia, conceituá-la, defini-la, propor métodos e estratégias, diferenciá-la frente a outros campos de saber e atribuir-lhe uma certa função individual e social. Ninguém antes se dedicou desta forma à filosofia. Os gregos não só inventaram a palavra filosofia e dedicaram uma série de

textos a explorá-la, como também propiciaram para ela um certo espaço e reconhecimento social.

Historicamente, as condições de possibilidade para o surgimento da filosofia na Grécia estão ligadas ao desenvolvimento dessa forma de vida sociopolítica que os gregos chamaram *pólis*, ao longo dos séculos VII a V a.C. O processo gradual de consolidação dessa unidade sociopolítica de sentido acompanha o surgimento também gradual daqueles que primeiro filosofaram entre os gregos. Certamente, temos uma visão algo estereotipada das origens devido à influência que exerceu a primeira história da filosofia, escrita por Aristóteles no primeiro livro de sua *Metafísica*. Assim, parece que a filosofia tem data e lugar de nascimento, com Tales, em Mileto, no século VI. Todavia, os processos históricos são mais complexos e há um movimento paulatino que se percebe nos poetas – Homero, Hesíodo, Xenófanes –, nos historiadores – Heródoto –, nos políticos – Sólon, Críatias –, nos dramaturgos – Ésquilo, Sófocles, Eurípides – e outros nomes inclassificáveis, como Górgias ou Protágoras, além dos conhecidos filósofos pré-socráticos.

É significativo considerar que a filosofia nasce nas *pólis* do sul da Itália e da Ásia Menor e que só com os fortes movimentos migratórios do século V se instala em Atenas. Esse traslado implica também uma mudança de forma, ao instalar-se a filosofia em praça pública – *ágora* – e ao debater os assuntos humanos. As preocupações dos filósofos vão deixando de ser eminentemente cosmológicas e se tornam mais antropológicas. Significativamente, o momento culminante da produção filosófica grega – que vai de Sócrates a

Aristóteles – marca também tempos de decadência da instituição política que foi sua condição de possibilidade.

Neste trabalho, vamos estudar a concepção da filosofia que perpassa a *Apologia de Sócrates*, de Platão. Não se trata de uma eleição arbitrária. Na *Apologia* temos a primeira caracterização da filosofia e de quem filosofa ante os olhos adversos. Na *Apologia*, a filosofia se apresenta ante um público hostil buscando espaço próprio e reconhecimento. Quem faz isso é o personagem Sócrates, fundamentando e justificando o que, segundo testemunhas de Xenofonte e de outros diálogos da época de juventude de Platão, ele mesmo parece haver levado à prática.

Uma questão preliminar: ler Sócrates

A filosofia, hoje, só pode ser uma tentativa sempre recomeçada. A filosofia, de modo geral, pensa mais do que fala, fala mais do que escreve, escreve mais do que publica. Pode-se ser filósofo sem ter publicado nada, sem ter escrito, quase sem ter falado. Quantas coisas Sócrates deve ter guardado para si!

M. CONCHE, *Orientation philosophique*.

Talvez sobre ninguém se tenha dito e escrito tanto como sobre Sócrates, e chegou-se até a duvidar de sua existência. No começo deste século, a polêmica se reavivou com o que se chamou a “questão socrática”. Em poucas palavras, trata-se de uma questão de como reconstruir a figura de alguém que não só não escreveu nada, senão que fez questão de não escrever. Como falar, por meio de escritos indiretos, de quem não quis deixar por escrito seu testemunho? Devemos distinguir duas questões. A primeira tem a ver com o Sócrates

Nota de esclarecimento

Na leitura da *Apologia de Sócrates*, de Platão, seguimos o texto grego da edição clássica de J. Burnet. Citamos os textos dos diálogos de Platão segundo a página e a coluna da obra canônica de Stephanus. Quando não colocamos o nome do diálogo, estamos nos referindo à *Apologia de Sócrates*. Ainda que tenhamos tido em vista duas traduções da *Apologia* para o português, inclusas na bibliografia, preferimos traduzir algumas breves passagens que empregamos neste trabalho diretamente do texto grego. Por outro lado, no decorrer do texto utilizamos alguns termos gregos transliterados e em itálico.

Para não sobrecarregá-lo de notas bibliográficas, preferimos incluir, no final deste trabalho, um conjunto de textos que nos serviram de referência para cada uma das questões abordadas. Em todos os casos procuramos tomar uma postura de diálogo crítico com os autores citados. Apresentamos, portanto, uma Nota bibliográfica com cinco seções: 1. Sobre o contexto filosófico, histórico, político e social na antiga Grécia; 2. Sobre Sócrates e a questão socrática; 3. Sobre a *Apologia de Sócrates*, de Platão; 4. Sobre a filosofia de Sócrates; e 5. Outros instrumentos.

histórico. Sabemos que um tal Sócrates, filho do escultor Sofronisco e da conhecida parteira Fenareta, viveu em Atenas entre os anos 469 (ou 470) e 399 a.C., que teve Xantipa por esposa e por filhos Lâmprocles, Sofrônisco e Menéxeno, e que saiu de sua *pólis* apenas para defendê-la valentemente em Potidéia, Anfópolis e Délio. De poucos dotes econômicos e estéticos (nariz chato, olhos estufados, corpo e roupas descuidados), Sócrates teve uma atuação pública discreta (foi somente membro em ocasiões isoladas do Conselho) segundo ele mesmo o explica na *Apologia* 32 a-b. Salvo um ou outro detalhe pouco expressivo, não podemos ir muito mais além desses limitados dados na reconstrução histórica de Sócrates.

A segunda questão tem a ver com o problema hermenêutico de interpretar as idéias de Sócrates. A esse respeito, há quatro testemunhos principais que nos chegaram do ateniense: Aristófanes, Platão, Xenofonte e Aristóteles. O testemunho de Aristóteles é o mais distante e indireto: nasceu depois de sua morte e só conheceu Sócrates por meio de seus discípulos. O de Xenofonte é também um testemunho de segunda mão. Apesar de ter conhecido pessoalmente Sócrates, seus dois principais trabalhos sobre ele, *Apologia* e *Memorabilia*, derivam-se em grande parte do testemunho de Hermógenes e do próprio Platão. Com efeito, Xenofonte escreveu duas apologias, uma com esse nome e outra contida nos *Memorabilia*, para responder a acusações formuladas posteriormente à morte de Sócrates, em um panfleto escrito por Polícrates, entre 399 e 385 a.C. Aristófanes, por outro lado, viveu e escreveu na época de Sócrates. Fez de Sócrates

personagem principal de uma de suas comédias, *as Nuvens*, a mais conhecida por nós, ainda que não tenha sido a mais reconhecida a seu tempo. Graças a Aristófanes, muitos atenienses riram de Sócrates. O próprio Sócrates o menciona na *Apologia*, de Platão, como fonte dos acusadores mais antigos (19c). Ainda que essa composição tenha contribuído para retratar uma imagem falsa de sua pessoa, de acordo com a percepção de Sócrates, não se trata de uma referência depreciável, tratando-se de um concidadão de Atenas.

De sua parte, Platão compartilhou os últimos anos de Sócrates (tinha quase 30 anos quando este morreu); assistiu pessoalmente aos eventos que desencadearam sua condenação e morte. Escreveu as páginas mais belas e fez de Sócrates personagem de quase todos os seus diálogos. Nos primeiros, filósofo e discutidor incansável; nos intermediários, expositor de suas próprias teorias (as de Platão); nos últimos, apenas um interlocutor de homens mais sábios, até sair de cena em sua obra final, *As leis*. Seu testemunho é provavelmente o menos imparcial (se é que algo assim fora possível), porém também, o mais interessante e filosófico.

Finalmente, o problema da reconstrução histórica da filosofia de Sócrates é uma questão insolúvel. Já faz tempo que os helenistas deixaram a pretensão de chegar ao “verdadeiro” Sócrates. Contudo, a leitura do Sócrates platônico é uma fonte inesgotável para o pensamento filosófico de todas as épocas. A figura de Sócrates simboliza a de um pai para a filosofia, algo assim como a de Freud para a psicologia. E para falar do pai, nada melhor que os testemunhos de dentro de casa. Talvez também

por isso, os filósofos tenham privilegiado sempre a leitura do Sócrates platônico. Além de seu valor testemunhal, tratam-se de textos filosoficamente inesgotáveis. Não acontece o mesmo com Xenofonte ou Aristófanes.

Por isso, para falar do Sócrates filósofo, vamos recorrer aos diálogos de Platão, e então estaremos falando de um Sócrates platônico ou de um Platão socrático. Na verdade, estaremos sempre recriando alguém entre ambos, um personagem inventado por Platão a partir de sua experiência com Sócrates. Não há como separá-los, por mais que se tenha tentado. Não à toa os helenistas denominaram “socráticos” os primeiros diálogos juvenis de Platão. Como um reconhecimento de que não é tão fácil – nem tão conveniente – desvincular Sócrates de Platão (e Platão de Sócrates). Por isso, se nos é permitido jogar com as palavras, chamaremos “Socratão” à personagem de sua *Apologia*, como um reconhecimento hermenêutico da impossibilidade de desligar essas duas vozes e da necessidade de incluir ambas na leitura de uma delas.

A Apologia de Socratão

É tempo de que a filosofia volte a fazer profissão de fé em si mesma e em seu próprio passado, na verdade de sua própria esfera. É tempo de que ela, como outrora o fez Sócrates, coloque ao saber a questão de se ele é um “verdadeiro” saber ou somente uma opinião. Chegará o tempo em que se voltará a perguntar: é melhor sofrer injustiça ou praticá-la?

A. HELLER, *A filosofia radical*.

A *Apologia de Sócrates* é um dos primeiros diálogos compostos por Platão. Escrita em algum momento entre o julgamento de Sócrates (399 a.C.) e a primeira viagem de Platão a Siracusa (387 a.C.), confor-

ma junto a *Críton* e o *Fédon* uma trilogia dramática que tem como epicentro os episódios que desencadearam a morte de Sócrates. A *Apologia* narra a defesa de Sócrates no tribunal e termina com sua condenação. O *Críton* descreve a tentativa de alguns discípulos – assumida pelo *Críton* – de convencer a Sócrates para que escape da prisão. Finalmente, o *Fédon* contém os momentos que antecedem à ingestão da ciente por Sócrates na prisão.

A *Apologia* é, curiosamente, quase um monólogo de Socrato ante os juizes, apenas interrompido por um curto diálogo com Méleto, um dos três acusadores, além de Ánito e Lícon. Trata-se do único diálogo prematuro em que Socrato não pergunta senão que pronuncia três discursos. Enquanto quase todos os outros diálogos encenam conversações em que Socrato interpela seus interlocutores e põe em jogo uma prática filosófica, na *Apologia* explica os ‘porquês’ e os ‘para quês’ dessa prática.

A estratégia argumentativa de Socrato ante os juizes é relativamente simples. Por um lado tenciona diferenciar-se dos profissionais de tribunais, oradores e retóricos, que têm convertido os julgamentos em jogos técnicos, mais ligados à estética que à ética, mais seduzidos pela utilidade que pela verdade (17a-18a). Isto não significa que seu próprio discurso não se revista de cuidadosos critérios retóricos, senão que, quando se trata de questões de ordem da lei e da justiça, o dizer verdadeiro deve ser privilegiado frente ao falar com habilidade. Assim, Socrato se distancia dos hábeis oradores como se habitassem territórios diferentes: estrangeiro na arte de produzir hábeis discursos cujo conteúdo não se preocupa muito pelo caráter de verdadeiro ou

falso, ele mesmo se sente em casa quando se trata de dizer a verdade. O que significa delimitar um espaço próprio que corresponde ao âmbito da filosofia e não ao da retórica, pelo menos a retórica habitualmente praticada na Atenas do começo do século IV a.C.

Por outro lado, Socrato realiza desde o começo de sua alocução uma curiosa e significativa identificação: a acusação contra ele não é mais que uma acusação contra a filosofia. Por isso, defende a si mesmo defendendo uma vida filosófica (23d). Por fim, Socrato interpreta o veredicto negativo que o condena à morte como uma condenação contra a filosofia.

Essa leitura foi majoritariamente compartilhada pelos filósofos de todas as épocas. Talvez por isso Sócrates nos interesse tanto. Porque se o retrato que Socrato oferece da filosofia diz algo de nossa filosofia, então os perigos que levaram à sua morte não nos resultam em absoluto alheios. Por fim, sua ameaça é nossa ameaça e sua condenação, nossa condenação.

Dez notas da filosofia de Socrato

Elogiar a filosofia é falar, antes de mais nada, de Sócrates, patrono de todos os filósofos e da filosofia, bem como de seus amantes; é referir-se àquele cuja vida e morte manifestam por excelência a atitude própria ao filósofo e à filosofia.

OLGÁRIA MATOS, *Filosofia: a polifonia da razão*.

Neste trabalho, vamos dedicar-nos a desenvolver e examinar esse retrato que Socrato faz da filosofia, procurando identificar aqueles elementos que ultrapassam os limites de seu tempo. Distinguiremos dez pontos que caracterizam essa filosofia. A seguir, apresentaremos

Platão compartilhou os últimos anos de Sócrates assistiu aos eventos que desencadearam sua condenação e morte. Escreveu as páginas mais belas e fez de Sócrates personagem de quase todos os seus diálogos. Nos primeiros, filósofo e discutidor incansável; nos intermediários, expositor de suas próprias teorias (as de Platão); nos últimos, apenas um interlocutor de homens mais sábios, até sair de cena em sua obra final, As leis.

como essa caracterização tem influenciado diferentes expoentes do pensamento contemporâneo.

1. A filosofia como reconhecimento de limites

Um problema filosófico tem a forma “eu não sei mais nada”. O trabalho do filósofo é um acumular recordações para uma finalidade determinada. A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar.

L. WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*.

Talvez devamos começar recordando a conhecida anedota do oráculo narrada na *Apologia* (20d-23c). Que-refonte, amigo de Sócrates, em uma consulta ao oráculo, se atreve a perguntar se há alguém mais sábio que Sócrates e recebe uma resposta negativa da Pitonisa: ninguém é mais sábio que Sócrates. Pouco importa se se trata de um fato verdadeiro ou de uma invenção literária de Platão. Em todo caso, há um enigma por resolver: como é possível que um homem que não tenha consciência alguma de sabedoria seja o mais sábio em uma sociedade exuberante, repleta de homens ilustres e poderosos? Sócrates faz, então, o que faria qualquer filósofo: investiga para decifrar o enigma. Ao mesmo tempo em que resulta difícil entender a sentença oracular, não pode tratar-se de uma falsidade, pois os oráculos não emitem juízos falsos. Por tanto, há que se encontrar um sentido implícito nessa sentença [já dizia Heráclito que “o deus, cujo oráculo está em Delfos, não diz nem oculta, senão que indica por meio de sinais (*semaínei*)”, fr. 93].

Para isso, Socratrão começa por interrogar aos que eram considerados os mais sábios em Atenas: os políticos. Porém essa investigação

mostrou que esses homens tidos como sábios – tanto por eles mesmos quanto por seus concidadãos – não o eram realmente (21c). Não somente isso, senão que reagiam com violência e ódio quando lhes era mostrada a sua ignorância. Por fim, Socratrão se reconhece mais sábio que eles, não porque tenha algum saber positivo superior senão porque, sendo que ninguém sabe grande coisa, ao menos ele reconhece não saber: “sou mais sábio que este homem. É possível que nenhum de nós saiba nada nobre. Contudo, este, não sabendo, crê saber algo, e eu não sei nem creio saber” (21d).

Depois dos políticos, Socratrão examina os poetas. O resultado é o mesmo: os poetas dizem coisas belas por inspiração divina e não possuem sabedoria alguma sobre o que dizem. São simplesmente transmissores de um saber alheio. Também os poetas, somente pelo fato de serem poetas acreditavam-se mais sábios que qualquer outro, não somente no que concerne as suas criações senão sobre todas as outras coisas. De modo que, por razões semelhantes aos políticos, Socratrão também se reconheceu mais sábio que os poetas.

Por fim, Socratrão decidiu interrogar os trabalhadores manuais. Certamente, estes tinham um certo saber prático no qual superavam Socratrão. Porém, como os poetas, incorriam no erro (*hamartia*, 22d) de crer que também sabiam sobre todas as outras coisas e essa pretensão obscurecia-lhes aquele saber (22d-e). Em suma, Socratrão se diferencia de todos eles por ter sido o único que reconhecia seu não-saber. Assim, o sentido da sentença oracular reside em valer-se de Sócrates como um exemplo ou modelo (*parádeigma*, 23b) para mostrar

que entre os homens o mais sábio é aquele que “se deu conta que na verdade ninguém vale muito quanto ao saber” (23b).

Note-se que essa diferença implica, ao mesmo tempo, um defeito ou uma ignorância (um saber que não vale muito ou um não-saber acabado e valioso) e um saber de valor (o reconhecer-se não sabendo). O que implica um certo paradoxo uma vez que Sócrates não sabe nada, é verdade. Porém, esse reconhecimento de não saber implica um certo saber que parece voltar-se contra aquela afirmação de não saber. Todavia, não há contradição, uma vez que o que se ignora é um saber de respostas e o que se conhece é um saber de perguntas. Não há inconsistência na medida em que saber para um homem significa saber buscar e não saber possuir.

A escolha desses três grupos sociais atenienses não é aleatória. Socratrão investiu sua vida toda contra os manifestadores de um estado de coisas injusto e esses grupos encarnam os principais beneficiários do estado sociopolítico caótico e corrupto da Atenas de seu tempo. Não em vão, os três acusadores representam cada um desses grupos sociais: Méleto acusa Socratrão em nome dos poetas, Ânito em nome dos artesãos e políticos e Lícon em nome dos oradores (24 a).

Por fim, a investigação sugere quanto devemos desconfiar daqueles que uma sociedade institui como sábios: enquanto os de maior reputação são os que menos sabem, nos considerados ignorantes amiúde habita uma profunda inteligência (22 a). É que os critérios de sabedoria impostos socialmente se apoiam em configurações políticas, pouco sensíveis, nesse contexto, ao que é justo, ao que é correto, ao que é melhor.

Assim, a falta de reconhecimento de limites comporta não só implicações epistemológicas como também éticas. Também suporta um modo inadequado de responder à pergunta ética por excelência, “como se deve viver?” (cf. *Górgias*). Assim, a maioria dos homens vive um mundo de valores invertidos (*Apologia* 29e-30a). Por exemplo, ao mesmo tempo em que teme a morte sem saber o que é e chega a fazer qualquer coisa para evitá-la, privilegia as possessões materiais como sua excelência espiritual e chega a fazer de tudo para aumentar suas posses. Nessa busca incansável e inquebrantável de estabelecer fronteiras para o saber humano reside uma marca da filosofia de todos os tempos.

2. A filosofia como prática de perguntas, caminho de investigação

Assim, uma primeira resposta à pergunta “o que é filosofia” poderia ser: a decisão de não aceitar como óbvias e evidentes as coisas, as idéias, os fatos, as situações, os valores, os comportamentos de nossa existência cotidiana; jamais aceitá-los sem antes havê-los investigado e compreendido.

M. CHAÚÍ, *Convite à filosofia*.

Podemos inferir dessa estória do oráculo que a marca da sabedoria humana está muito menos em um saber positivo pleno, seguro, acabado, que no reconhecimento do pouco valor de todo o saber humano que presuma tais características (23a-b). Uma vez mais, isto não implica que não seja possível para os seres humanos alcançar um certo saber. Somente que esse saber não tem o caráter de *sophía* e sua forma melhor é a *philo-sophía*, o desejo de sabedoria. A deus compete o saber, disse Sócrates, e ao homem desejar saber. Porque o reconhecimento socrático,

longe de levar à paralisia ou ao conformismo, convida a buscar o inatingível, a desejar o inacessível, a indagar o humanamente inescrutável. Trata-se de um saber de desejo, de busca, de caminho (já Heráclito dizia “se não se espera o inesperado, não se o encontrará, dado o difícil que é de encontrar e aceder”, fr. 18).

Sócrates faz de sua vida a busca de algo que não pode encontrar, porém que vale a pena buscar. Filosofar é reconhecer limites e, a partir desse reconhecimento, buscar o impossível de encontrar, reconhecendo que o é e sem por esse motivo deixar de buscá-lo. Filosofar é considerar mais próprio do ser humano o desejo que a posse, a busca que o encontro, a pergunta que a resposta.

Dessa forma, a prática filosófica adquire o caráter de um caminho questionador. Sócrates discute com seus interlocutores, os interroga e examina (*erésomai autòn kai ekhetáso kai elénkho*, 29e). Assim exemplificam praticamente todos os diálogos juvenis de Platão. Neles, muda o objeto de investigação, a situação e as pessoas interrogadas, porém a dinâmica é semelhante em todos os casos: alguém que se apresenta como especialista em uma matéria é levado a reconhecer por meio das perguntas socráticas que na verdade pouco sabe em relação à substância ou essência desta matéria. A reação dos interlocutores é diversa: alguns pedem e/ou recebem ajuda externa como Céfalo ou Polemarco na *República I* e Górgias e Polo no *Górgias*, outros simplesmente saem correndo, como Eutífrone no diálogo homônimo. Outros, porém, como o escravo do *Ménon*, passam de crer saber e não ter dúvida alguma a buscar aprender com gosto aquilo que acabam por reconhecer

Querefonte, amigo de Sócrates, em uma consulta ao oráculo, se atreve a perguntar se há alguém mais sábio que Sócrates e recebe uma resposta negativa da Pitonisa: ninguém é mais sábio que Sócrates. Pouco importa se se trata de um fato verdadeiro ou de uma invenção literária de Platão. Em todo caso, há um enigma por resolver: como é possível que um homem que não tenha consciência alguma de sabedoria seja o mais sábio em uma sociedade exuberante, repleta de homens ilustres e poderosos?

como problema (*Ménon* 84 a-b). Em todos os casos, o final do diálogo reafirma o valor da pergunta despojada das pseudocertezas.

O caminho da investigação precisa do reconhecimento do não-saber. Não investiga sobre um assunto aquele que já o sabe todo, mas somente aquele que reconhece que precisa saber sobre ele. Quando se pede a Sócrates que concorde com esta ou aquela postura, ele pede tempo para analisar. Se analisa algo é porque o ignora e se o ignora, somente depois da análise, poderá manifestar se está ou não de acordo com tal postura (*Cármides*, 165b-c).

A imagem do moscardo ilustra na *Apologia* essa função questionadora de Sócrates (30e-31c). Suas perguntas pretendem despertar esse preguiçoso, porém nobre e grande cavalo que é Atenas. Como se a *pólis* dos atenienses fosse uma grande força adormecida, que não percebe seu próprio estado. É necessário que alguém tente despertá-la cravando nela o ferrão da dúvida e a pergunta. Os atenienses, parece dizer Sócrates, adoececem de excesso de certezas, crêem saber muito mais do que o sabem. Ao mesmo tempo, têm a sensibilidade adormecida para o importante, direcionada unicamente para o superficial. Claro, ninguém que esteja sob um plácido sonho gosta de ser despertado com um zumbido contínuo e persistente. O cavalo importunado não voltou a descansar até desfazer-se desse incômodo moscardo.

Certamente, as perguntas do moscardo não são quaisquer perguntas. Os diálogos juvenis de Platão são uma amostra do *élenkhos* socrático.

Certamente, as perguntas do moscardo não são quaisquer perguntas. Os diálogos juvenis de Platão são uma amostra do *élenkhos* socrático, esse modo sistemático de exer-

cer a pergunta. Assim, há um tipo especial de pergunta que pode ser considerado filosófico. Provavelmente, Sócrates estaria de acordo com perguntas na forma “que é x?”, mais ainda quando deixam espaço a uma das denominadas excelências, como a valentia (*andreía*, tema do *Láques*), a prudência (*sophrosýne*, tema do *Cármides*) ou a amizade (*philia*, tema do *Lísias*), que são de cunho filosófico. Contudo, não se trata meramente de um catálogo “x” de perguntas filosóficas, senão de uma forma sistemática e rigorosa de perguntas e pôr em questão os saberes aparentes, ao invés de um sentido revelador e problematizador que impulsiona o perguntar. Dessa forma, o “pôr em questão” filosófico está tão definido por um “como” perguntar, quanto por um “o que” perguntar e “para quê” fazê-lo.

3. A filosofia como modo de vida

...o filósofo, que tem por dever de ofício acrescentar ao vivido a “reflexão”, que incorpora o nível dessa subjetividade operante e que postula a inserção crítica na realidade, não pode deixar de considerar a polissemia da relação homem/história e tem de incorporar no pensamento e “na ação” a vivência refletida das dicotomias que configuram a existência histórica em todos os seus planos: acaso/ necessidade; ordem/ desordem; contingência/ determinação.

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA,
Função social do filósofo.

É possível distinguir duas dimensões da filosofia: como processo e como produto. A primeira dimensão, alude à atividade filosófica, à colocação em prática da filosofia. A segunda, ao resultado de tal atividade. Para dizer de outra forma, é possível diferenciar o filosofar da filosofia, o processo de elaboração de um pensamento, do próprio pensamento que surge ao final de

tal processo. Sócrates defendeu nas palavras e nos atos o valor da dimensão ativa do filosofar. Fez profissão de não saber nem fixar doutrina alguma uma vez que exerceu em ato uma prática filosófica.

Provavelmente ambas as questões não estejam desvinculadas ou ao menos não seja conveniente em termos práticos levar muito longe tal distinção. Não há produto desvinculado de um processo e todo processo pode ser visto também em sua dimensão de produto. Contudo, a distinção analítica proposta permite dar conta de uma ênfase nitidamente presente na *Apologia*.

Em tal sentido, é talvez sintomático que em nosso texto não apareça nenhuma vez o substantivo filosofia e, sim, por outro lado, diferentes instâncias – infinitivo e particípio – do verbo filosofar (*philosophoûnta*, 28e; *philosophheín*, 29c; *philosophôn*, 29d), inclusive sob a forma do particípio verbal substantivo (“os que filosofam”, *tôn philosophoûnton*, 23d). São indicadores da ênfase socrática na filosofia como atividade reflexiva ligada à interrogação e à busca de sentido da experiência cotidiana.

Dizer que a filosofia é um modo de vida é afirmar que Sócrates não vive “de, senão, com e para ela”. Isto significa que não é a filosofia quem dá vida a Sócrates (sob a forma de um saber especializado que lhe permitisse viver dela) senão Sócrates quem dá vida à filosofia (vivendo “de acordo com” e “a serviço de” suas características mais significativas). É Sócrates quem se entrega à filosofia, assumindo-a para sua vida.

Em um julgamento por irreligiosidade (*asébeia*), Sócrates coloca sua vida, dada à filosofia, como tarefa divina, desígnio do supremo deus reconhecido em Atenas.

Pois, ao final, não é tanto sua pessoa quem escolheu dedicar-se à filosofia, senão o mesmo Apolo que lhe ordenara viver filosofando (28e). Assim, o acusado de não crer nos deuses apresenta sua forma de vida filosófica como seguindo um mandato ou missão superior, um posto no qual ele foi colocado pela divindade (28d). Como sabemos, não se trata de um imperativo meramente individual: por intermédio de Socrátão, o deus reconhecido da *pólis*, chama os homens a viver a filosofia. Quem deve, então, ser condenado por *asébeia*?

4. A filosofia como pensar com certa lógica

A tarefa específica da filosofia é propor um espaço conceitual unificado, onde “encontrem seu lugar” as nomeações de acontecimentos que sirvam de ponto de partida aos procedimentos de verdade. A filosofia busca “reunir todos os nomes-de-mais”. Trata, no pensamento, o “caráter composível dos procedimentos que a condicionam. Não estabelece nenhuma verdade, mas dispõe um lugar das verdades”.

A. BADIOU, *Manifesto pela filosofia*.

O diálogo de Socrátão com Méleto mostra a lógica rudimentar de um de seus acusadores. O texto da acusação diz que Socrátão corrompe os jovens da cidade ensinando-lhes a não crer nos deuses que a cidade reconhece, senão em outras divindades novas (26b-d). Socrátão argumenta que o cargo de *asébeia* compreende uma dupla dimensão: por um lado, ateísmo (“não crês absolutamente em deuses”, diz Méleto em 26c) e, por outro lado, alloteísmo (“ensino a crer em outras divindades novas?”), pergunta Socrátão e Méleto responde afirmativamente em 26b), ambas contraditórias se sustentadas ao mesmo tempo.

Pouco importa se a contradição estava efetivamente presente na acusação ou se o acusador é levado a reconhecer a contradição a partir da argumentação socratônica. Em todo caso, Socrátão sugere um caminho de análise conceitual da linguagem. Primeiro, desprende uma lógica débil de seu acusador e, logo, a desmonta com indignação e veemência (26b-28a). Ninguém pode ser acusado seriamente de “não crer em deuses, crendo em deuses”. (27a) A contradição lógica (dizer o mesmo e não o mesmo, ao mesmo tempo e no mesmo sentido) espanta o pensamento filosófico. Uma situação semelhante se dá quando Socrátão responde àqueles que lhe propõem uma mudança de atitude ante a iminência da morte: não se pode sustentar consistentemente que não se sabe o que é a morte e ao mesmo tempo temê-la, no entanto não se pode temer o que não se conhece (29a-b). Os argumentos de Socrátão no *Críton* desbaratando as propostas de fuga apontam nessa mesma direção e ampliam mais os horizontes? É preciso cuidar não somente da lógica do dizer, mas também do pensar e do agir.

Dessa forma, Socrátão deixa entrever que o caminho da filosofia é metódico (do grego *méthodos*, caminho) no sentido de seguir determinados traços, princípios e regras de pensamento. A contradição e a consistência (do pensar, entre o pensar e o agir) foram parte desses princípios.

Socrátão põe em jogo em suas conversações outros princípios significativos: a verdade, a clareza, a sinceridade, a fundamentação sólida, a precisão. O *Eutífrone* é um bom exemplo disso. Socrátão busca uma resposta para a pergunta “o que é o piedoso?” (*tí esti tò hósion*, 5c

A investigação (julgamento de Sócrates) sugere quanto devemos desconfiar daqueles que uma sociedade institui como sábios: enquanto os de maior reputação são os que menos sabem, nos considerados ignorantes amiúde habita uma profunda inteligência (22a). É que os critérios de sabedoria impostos socialmente se apoiam em configurações políticas, pouco sensíveis, nesse contexto, ao que é justo, ao que é correto, ao que é melhor.

ss.) e para isso procura o sacerdote Eutífrone, supostamente especialista em tais questões. Porém, Eutífrone responde uma e outra vez equivocadamente à pergunta (dá exemplos, indicações de casos piedosos) e o resto do diálogo consiste em diversas tentativas de Sócrates para que Eutífrone responda efetiva e especificamente à pergunta que lhe foi formulada. O diálogo termina quando Eutífrone, confundido e abatido, foge em disparada. Do sagrado não pode dizer o que é. O esquema sedução, interrogação, refutação, confusão e fuga é a trilha mais seguida em todos esses diálogos.

5. A filosofia como inversão dos valores dominantes

O caminho da crítica filosófica não é apenas crítica da linguagem, também não é apenas crítica superficial, que denuncia as ilusões a partir das quais se desce à vida social. É crítica que necessariamente se transforma em crítica política, denunciando os conteúdos ilusórios de nossa sociabilidade e, por isso, comprometendo-se com sua completa conversão.

JOSÉ A. GIANNOTTI, *Filosofia miúda*.

Uma percepção acompanha a vida de Sócrates: a de que os valores se encontram totalmente invertidos no estado de coisas vigente em seu tempo; que os atenienses conferem muito valor ao que é inferior e pouco valor ao que é mais importante (29e-30 a). Sócrates sintetiza os valores dominantes no cuidado com o corpo e os bens e no descuido pelas questões espirituais: não é da fortuna que nasce a perfeição senão da perfeição que nasce a fortuna, repete incansavelmente a *Apologia* (30b).

A filosofia de Sócrates aparece assim como um surto de consciência invertida de sua época. As-

sim como Sócrates escuta desde criança uma voz que lhe dissuade de algo que vai fazer (31c-d), assim também ele mesmo parece erigir-se em uma voz que tenta convencer os atenienses para que abandonem sua hierarquia de valores. Por meio dele, a filosofia alça voz dissonante frente à racionalidade subjacente às práticas e saberes instituídos.

Essa dimensão de crítica do estabelecido tem estado presente em alguns dos filósofos gregos desde as origens. O caso de Heráclito é exemplar entre os antecessores de Sócrates (“ainda que este *lógos* exista sempre, os homens tornam-se incapazes de compreendê-lo”, fr. 1; “...ainda o *lógos* é comum, a maioria vive como se tivesse uma inteligência particular”, fr. 2; “para os homens não seria melhor sucederem-se quantas coisas quisessem”, fr. 110), e o de Platão entre seus seguidores (pensemos na proposta política da *República* como uma inversão radical de alguns dos valores dominantes na Atenas de seu tempo).

6. A filosofia como ordem diferente da política e da pedagogia.

Sócrates não é o filósofo que pensa sobre a política de Atenas. É o único ateniense que “faz as coisas da política” (Platão, Górgias, 521d), que faz a política de “verdade”, aposta o tudo que se faz em Atenas com o nome de política. O primeiro encontro entre a política e a filosofia é o encontro de uma alternativa: ou a política dos políticos ou a dos filósofos.

J. RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*.

Uma voz demoníaca após-se desde sempre a que Sócrates interviesse na vida política (31c-d). E como ele mesmo o reconhece, foi sempre uma oposição muito feliz, pois, do contrário haveria sido conde-

nado à morte muito antes. Apesar disso, Sócrates foi de fato membro do Conselho – provavelmente para não fugir de seus deveres cívicos – e nessa prática se opôs a regimes políticos democráticos e tirânicos de igual forma caso estes não atuassem do “lado da lei e da justiça” (32b-d).

Sua prática se define por uma oposição crítica radical às diferentes práticas políticas instituídas em Atenas. Portanto, é verdade que em certo sentido o julgamento de Sócrates é uma investida dos partidários de um sistema político contra um homem que constituía uma ameaça a tal sistema, não só por si mesmo como também por seus discípulos. Aqui valem, então, os argumentos que afirmam que Sócrates foi condenado por suas idéias “antidemocráticas” expressas na *Apologia* e em outros diálogos como o *Crítion*, se se entende por tais idéias suas críticas veladas ao partido democrático no poder quando de seu julgamento. Contudo, importa-nos ressaltar que também poderia haver sido condenado por suas idéias “antitirânicas” ou “antioligárquicas”. É que, no caso de Sócrates, vale mais que em qualquer outro a idéia de que estar contra um grupo político instituído não significa estar a favor de um grupo oposto.

Nesse sentido, o julgamento de Sócrates é também muito mais que o julgamento de uma pessoa com determinadas idéias políticas. Ele caracteriza a reação de uma ordem instituída frente às tentativas de questionamento dessa ordem, mostra a investida dos valores afirmados em um estado de coisas frente aos intentos de colocá-los em questão. Representa, afinal, o combate da política contra a filosofia. A política afirma, a filosofia pergunta. As afir-

mações da política incomodam-se com as perguntas da filosofia.

Socrato, então, “optou” (ou seguiu a sua voz demoníaca, se se preferir) por abandonar o espaço público da política. Essa renúncia é a antítese da proposta que, algumas décadas mais tarde, Platão sintetizaria na boca do mesmo personagem na *República*, com a figura do filósofo-rei ou do governante que filosofa (livro VII). Ali, para um Socrato diferente, a política é a forma culminante da filosofia, um compromisso ético para o prisioneiro liberado que consegue escapar da caverna. Ninguém foi educado nessa *pólis* imaginada, diz Socrato a Glaucon, para que permaneça regozijando-se na contemplação das realidades mais perfeitas, senão para que ajude seus concidadãos a libertar-se de suas cadeias (520b-d).

Trata-se, sem dúvida, de uma mudança de perspectiva radical, a tal ponto que o que antes era visto como incompatível em qualquer *pólis* se torna condição de possibilidade da melhor *pólis*. É possível que essa mudança revele um Socrato muito mais próximo a Platão que a Sócrates.

Socrato também se diferencia dos pedagogos. Declara explicitamente uma e outra vez que não foi mestre de ninguém (19d-e; 20c; 33 a e b). Assim, por um lado, responde à acusação de “corromper aos jovens”, de conotações claramente pedagógicas. Mais do que isso, procura diferenciar-se dos pedagogos profissionais do seu tempo. Ao menos, não foi um pedagogo nos dois sentidos mais fortes que tinha a palavra nesse momento: não oferecia um saber (*máthema*, 33b) em lições que os alunos deveriam aprender nem cobrava por seus ensinamentos, não era um profissional do ensino.

Socrato não faz da pedagogia – também não da filosofia – um modo de subsistência. E não se trata de um deslize aristocrático, uma vez que vários testemunhos provam que Sócrates quando muito pertencia a uma espécie de classe média – os *hoplitas* – e acabou sua vida na miséria. Sua prática filosófica não pode se profissionalizar, nem se institucionalizar como saber e como trabalho; é uma forma de vida, uma missão, uma prática de examinar e colocar em questão os saberes instituídos pelos políticos e pedagogos profissionais.

Por outro lado, Socrato não descarta que muitas pessoas tenham efetivamente aprendido com ele, ainda que não tenha se dedicado profissionalmente a ensinar. Não quis ser pedagogo; porém deixou-se ser educador. Nesse sentido, não se opunha a que velhos ou jovens, ricos ou pobres, participassem igualmente de suas indagações (33a-b). Os bons discípulos, em todo caso, haviam aprendido a buscar, a indagar, a perguntar e não a presumir saber o que não poderiam saber (23b; 33 a-b).

Em ambos os casos, a filosofia não se opõe meramente à política e à pedagogia. Também comporta uma superação das formas existentes de ambas. Porque não é possível negar as implicações políticas e pedagógicas de uma prática filosófica como a de Socrato. Por fim, sua elocubração ante os juízes resulta em uma consumação do político e do pedagógico, concebidas ambas esferas como formas diversas das instituídas, formas tão radicalmente outras que não seria fácil perceber como elas mesmas poderiam ser instituídas.

Neste sentido, Sócrates foi um educador na política, aqui entendida como condição e marco de

Segundo Socrato, somente a deus compete o saber, e ao homem desejar saber. Porque o reconhecimento socrático, longe de levar à paralisia ou ao conformismo, convida a buscar o inatingível, a desejar o inacessível, a indagar o humanamente inescrutável. Trata-se de um saber de desejo, de busca, de caminho.

sentido social e histórico para o humano. Sócrates educou por um sentido inquieto, questionador, consistente, subversivo e resistente frente às ordens que pretendem conhecer todas as respostas. Não questionou um sistema político para implantar outro. Mostrou a necessidade de que todos estejamos alertas frente a qualquer ordem que pretenda saber tudo. Sócrates se distancia dos políticos e dos pedagogos para pensar o político e o educativo a partir de uma lógica diferente de “o que convém ao mais forte” (Trasímaco) ou a “transmissão de uma excelência (*areté*) acabada” (sofistas).

7. A filosofia como desconstrução do aparente e do falso

A verdadeira função social da filosofia consiste na crítica do estabelecido. Isto não implica a atitude superficial de objetar de forma sistemática idéias ou situações isoladas, o que faria do filósofo um personagem cômico. Também não significa que o filósofo se queixe deste ou daquele fato isoladamente, e recomende uma medicina. O alvo principal desta crítica é impedir que os homens se abandonem a aquelas idéias e formas de conduta que a sociedade, na sua

organização atual, lhes dita.

M. HORKHEIMER, *A função social da filosofia*.

A maioria dos diálogos socráticos de Platão levam o nome daquele que se atreve a falar com Sócrates: Eutífrone, um sacerdote; Lâques, um militar; Íon, um poeta; Protágoras, um mestre; Lísias e Cármites, dois jovens; Trasímaco, um político; Críton, um amigo; Alcebiades, um amante; Hípias, um sofista; Mênon, distinto estrangeiro; Menéxeno, aprendiz de filósofo. Chamá-los por seus nomes é o tributo de Platão aos derrotados, personagens que estréiam no entusiasmo e terminam

na confusão, que sempre começam por saber e acabam por não saber. A tradição prematura interpretou outra coisa e por isso acrescentou a estes nomes um subtítulo que pretendia indicar o tema principal dos diálogos: “sobre a valentia”, “sobre a prudência”, “sobre a virtude” e assim sucessivamente.

Contudo, os diálogos encerram muito mais perguntas que respostas. Sócrates, especialmente, pergunta muito mais do que responde. E suas perguntas quase nunca são cabalmente respondidas. Todavia, o caminho não foi vão: se bem não sabemos “o que é x”, conhecemos um número significativo de perguntas que não podemos deixar de fazer-nos se queremos saber “o que é x” e, o que não é menos importante, sabemos inúmeras coisas em relação a “o que não é x”.

De modo que o perguntar socrático consegue desconstruir aqueles saberes aparentes que seus interlocutores crêem ter sobre o assunto em questão. Sem saber, consegue que o outro deixe de saber, que desconstrua seu pseudo-saber sobre x. Talvez aí resida outro sentido do título que Platão conferiu aos diálogos: além do tributo, Sócrates não responde; seus interlocutores sim, ainda que respondam o aparente, o falso. Porém, Sócrates não cala. Sempre pede a palavra. Para perguntar. Para que o outro mostre o seu saber. Esse saber que, ao final do diálogo, já não será tal. Será outra vez uma pergunta.

8. A filosofia como pergunta por si mesmo

Conta-te a ti mesmo a tua própria história. E queima-a logo que a tenhas escrito. Não sejas nunca de tal forma que não possas ser também de outra maneira. Recordate de teu futuro e caminha até tua infância. E não perguntes quem és àquele que

sabe a resposta, nem mesmo a essa parte de ti mesmo que sabe a resposta, porque a resposta poderia matar a intensidade da pergunta e o que se agita nessa intensidade.

Sê tu mesmo a pergunta.

J. LORROSA, *Pedagogia profana*.

Sócrates se conhece. Ao menos, busca conhecer-se. Reconhece suas limitações. Fala de si na *Apologia*, do que é e do que não é. Também nisto Sócrates segue uma missão divina, inscrita no oráculo delíico: conhece a ti mesmo (*gnōthi seautón*, *Cármites* 164d; *Protágoras* 343b; *Fedro* 229e). Porém, Sócrates não se conforma com sua busca. Quer que todos os atenienses se conheçam. Propaga que todos se perguntem por si mesmos e procurem saber de si. Por isso, tenta convencer a seus concidadãos que não dêem importância a nenhuma de suas coisas antes deles mesmos (36c) e que examinem a si mesmos como ele examina a si mesmo (38 a).

O conhecimento de si não implica um saber de certezas. O *Mênon* pode ser uma vez mais um bom exemplo. Ali, *Mênon* compara Sócrates com o peixe torpedo (80b) e esse gosta da comparação, embora não se entenda por isso que esteja jogando um simples exercício retórico, senão que, estando ele completamente problematizado, então problematiza (*aporeín*, 80d) aos demais. Sócrates, por meio de sua vida filosófica, reconhece a si mesmo como inquietude problematizadora e, a partir desse conhecimento, procura que todos considerem como algo problemático os saberes que têm acerca do mundo e de si próprios.

Sócrates ressignifica assim a sentença oracular em um “busca-te a ti mesmo”, ou melhor, em um “busquem-se a si mesmos”. Entretanto,

to, não restringe o saber da busca a ninguém em particular (jovem ou ancião, estrangeiro ou concidadão, 30a). É preciso afastarmo-nos das nossas certezas para buscar e aprender quem somos. Trata-se de afastar nossas certezas de nós. As certezas que carregamos a respeito de e sobre nós mesmos. Em nós. Para que nós-outros possamos nos conhecer. Para que possamos deixar um nós aberto à pergunta e à busca de nós-mesmos.

9. A filosofia como ameaça das ordens imperantes

A filosofia não é edificante, reconfortante ou sacralizante. Sua vocação é iconoclasta – a quebra de ídolos.

R. ALVES, *Conversas com quem gosta de ensinar*:

Em certo sentido, a filosofia é a atividade humana por excelência, enquanto promotora do único saber humanamente possível (desejável). Contudo, a filosofia não goza de grande prestígio, reconhecimento e popularidade na *pólis*. Como diz Calicles no *Górgias*, representando a postura do senso comum imperante, tem seu encanto se aplicada moderadamente na juventude, porém se se insiste com ela além da conta é a perdição dos homens (484c; a mesma opinião aparece em *República* 487c e *Fédon* 64a). De modo tal que, à maneira socrática, enquanto *práxis* sustentada no cuidado da excelência (*epimeleisthai aretês*, 31b) e no desejo de saber como levar a cabo uma vida digna de ser vivida pelo homem (*biotòs anthrópoi*, 38 a), a filosofia quase não é praticada na *pólis*. Melhor, se morre nesse paradoxo: é a mais humana em sua condição e a menos humana em sua prática; definindo os padrões do como se deve viver,

vai na contramão de como de fato os seres humanos vivem.

Os que filosofam se preocupam por aquilo que todos os outros descuidam e se despreocupam de tudo o que os demais consideram o mais apreciável (36b-c). A filosofia é tão humana que sua prática assinala a normatividade de uma vida digna: “para um ser humano, uma vida sem exame não é digna de ser vivida” (38a). Contudo, é tão discordante com o modo como os seres humanos vivem efetivamente, que uma vida tal, como a de Sócrates, é considerada hostil e perigosa a ponto de ser perseguida até acabar-se com ela.

A vida filosófica ameaça a comodidade e a satisfação dos saberes seguros e os estados de coisas estáveis. Desafia a consciência tranqüila a perguntar-se por si mesma. Instiga a um olhar insatisfeito do mundo. Perturba a incoerência. Subverte os valores. Provoca a reação e conclama a resistir.

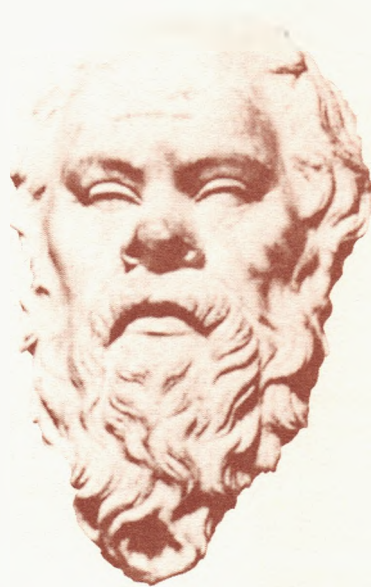
10. A filosofia como resistência persistente frente ao dominante

A filosofia nos impede de aceitar uma sociedade sem vida, onde dizem que somos livres para fazer tudo, mas onde não há mais nada para se fazer; onde dizem que somos livres para pensar, mas onde não há mais nada sobre o que pensar.

H. JAPIASSU, *Um desafio à filosofia: pensar-se nos dias de hoje*.

Não é fácil assumir uma prática filosófica com características socráticas. A busca cansa e a ordem instituída pesa. A falta de certezas apressa. A lógica de manutenção do estado de coisas procede por cooptação ou exclusão. O espaço de resistência experimentado por Socrato não se oferece, se toma.

Socrato não aceita nenhuma das alternativas da ordem. Não admite



Sócrates

No caso de Sócrates, vale mais que em qualquer outro a idéia de que estar contra um grupo político instituído não significa estar a favor de um grupo oposto.

ser parte dela nem se exilar. Resiste. Ante a própria morte, iminente, resiste. A sua maneira, à da filosofia: a põe em questão. Afinal de contas, quem pode saber o que é a morte? Em todo caso, não se pode deixar de ser o que se é porque se está em perigo de morte. Por isso, Sócrates não suplica perdão nem chora clemência (34c-35d), procura “ensinar e persuadir” (*didáskein kai peíthein*, 35c), faz o que sempre fez. Propõe ser recompensado (36d-e). Não pode pagar uma multa nem aceita a opção do exílio.

Porém, de todas as alternativas propostas para evitar a morte, uma é especialmente inaceitável para Sócrates: a de deixar de filosofar (29c-30c). Absolvam-no ou condenem-no, “não poderia fazer outra coisa” (*emoûouk àn poiésantos*, 30b-c), ainda que estivesse mil vezes a ponto de morrer. A alternativa de ficar em silêncio e quieto (*sigôn dè kai hesukhían ágon*, 37e) é considerada impossível (*adýnaton*, 37e). Significaria renunciar à filosofia. O que implicaria renunciar a si mesmo. A morte não pode ser pior que isso. Identificado com a filosofia, Sócrates não pode abandoná-la. Dentro dela, a única opção parece ser resistir. A alegação de Sócrates na *Apologia* traz sua condenação. Ela não é senão uma afirmação de resistência.

Considerações finais

Por que o processo de Sócrates ainda excita tanto aos filósofos? Ainda hoje se ensina que a morte do grande dialético foi o crime imperdoável da democracia ateniense. Não falta nenhum livre pensador a comparar sua execução com a paixão de Cristo. Por séculos, os filósofos têm combatido a auto-ridade. Têm sofrido muitas pequenas perseguições. Tomando partido por Sócrates estão defendendo seu próprio caso.

G. SOREL, *O processo a Sócrates*.

Voltemos por um momento ao começo. Manifestamos que procuraríamos encontrar algumas marcas da filosofia na fantástica alegação socrática da *Apologia de Sócrates*, que bem poderia chamar-se *Apologia da filosofia* e que constitui algo assim como a certidão de fundação para o Ocidente desta disciplina intelectual.

Sintetizamos essas marcas em dez pontos. Vamos agora sintetizar esses dez pontos em dez palavras: limite, pergunta, vida, lógica, subversão, oposição, autoconhecimento, desconstrução, ameaça, resistência. Isto é a filosofia para Sócrates.

De diversas formas, os mais conhecidos filósofos da modernidade e da contemporaneidade têm sido influenciados por esta primeira aparição pública da filosofia. Esta afirmação não pretende dissimular os desenvolvimentos diversos e ainda aqueles francamente encontrados. Estamos longe de querer converter toda a filosofia moderna e contemporânea a uma espécie de socratismo desenvolvido. De forma alguma. Nos importa sim mostrar a força e a projeção de um primeiro ensaio.

Resulta significativo que ainda os mais fortes críticos de Sócrates, como Nietzsche e Marx, não conseguiram deixar de ser socráticos em algum sentido e assim consideraram a filosofia eminentemente subversiva e transformadora de valores e realidades. Na modernidade, o próprio Kant concebeu a tarefa crítica como o trabalho de estabelecer limites e por isso dedicou seus dois textos mais importantes a estudar os limites da razão nas suas dimensões teórica e prática. Ainda um filósofo como Hegel, que concebe a filosofia como saber absoluto e, neste sentido, radicalmente diferente da filosofia socrática, mostra essa

presença na medida em que sua filosofia é também o espírito absoluto desenvolvido no autoconhecimento de si.

Em nosso século, as influências são das mais diversas. Pensemos, por exemplo, no falibilismo, um dos princípios mais importantes de correntes significativas da filosofia da ciência. Segundo este princípio, já proposto pelo filósofo pragmatista Charles S. Peirce no século passado, todo conhecimento é falível e deve ser colocado em questão. Se o que ainda não sabemos é ilimitado, o que sabemos é sempre incerto, frágil e limitado. Pensemos também na importância outorgada por Husserl na sua última filosofia ao mundo da vida (*Lebenswelt*) ou pelo chamado primeiro Heidegger à filosofia como pergunta, caminho do pensar. Ou então, na função social da filosofia como radical oposição à realidade, proposta por Horkheimer e outros integrantes da escola de Frankfurt. Ou na desconstrução como caminho da filosofia em algumas correntes pós-estruturalistas. Ou mesmo na consciência da própria niilidade no existencialismo de Kierkegaard (segundo E. Mounier, Sócrates era uma das raízes do existencialismo). Ou também na importância outorgada à lógica pelos filósofos neopositivistas e analíticos (por exemplo um texto de B. Russell leva por título “A lógica como essência da filosofia”). Ou ainda nas condições do discurso – significante, verdadeiro, justificado e sincero – de uma comunidade ideal de comunicação, segundo Habermas. Ou, finalmente, na pergunta por nós mesmos como pergunta filosoficamente mais relevante de nosso tempo, segundo o último Foucault.

Podemos deixar aqui a enumeração. Basta esta mostra. A relação fica inacabada e inacabável. Poderíamos continuar buscando em cada

rincão da filosofia contemporânea. Tal a influência da filosofia socrática, deste duplo inventado por dois, por quem não quis escrever e por quem não quis se escrever. Ambos escreveram a certidão de nascimento da filosofia. Entre os dois. Todos os outros que seguiram o caminho da filosofia no Ocidente tiveram que reconhecer essa certidão como marca de origem, fundamento e sentido. Como uma pergunta a ser repensada incessantemente. Pensar uma pergunta. Intentamos fazê-lo neste trabalho. *

Notas

1. Sobre o contexto filosófico, histórico, político e social na Antiga Grécia:

DODDS, Eric Robertson. *The greeks and the irrational*. Berkeley-Los Angeles, 1959.

FINLEY, Moises I. *Os gregos antigos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70-19, 1984.

LAIN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. 3ª Ed. Trad. de João Batista da Costa. Brasília: UnB, 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Quadrige/PUF, 1972.

2. Sobre Sócrates e a questão socrática

ADORNO, Francesco. *Introduzione a Socrate*. Bari: Laterza, 1970.

GÓMEZ LASA, Gastón. *El expediente de Sócrates*. Santiago, Chile: Universitaria, 1991.

HELLMANN, Françoise. *Socrate ou la pesée de l'âme*. Paris: Éditions 2&1, 1997.

SPIEGELBERG, Herbert (ed.). *The so-*

cratic enigma. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.

STONE, Irving F. *The trial of Socrates*. Boston: Routledge & Kegan, 1988.

TAYLOR, Alfred E. *Socrates*. London: P. Davies, 1932.

TOVAR, Antonio. *Vida de Sócrates*. 2ª Ed. Madrid: Revista de Occidente, 1953.

VILHENA, Vasco Manuel de Magalhães. *Le problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris: PUF, 1952.

3. Sobre a Apologia de Sócrates, de Platão

BURNET, JOHN. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. 2ª Ed. Oxford: Oxford University Press, 1954.

EGGERS LAN, Conrado. 'Estudio Preliminar'. Em: *Apologia de Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.

DE STRYCKER, Émile; SLINGS, Simon S. *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical study, with a running commentary*. Leiden/ New York/ Köln: Brill, 1994.

Traduções ao Português:

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. Vol. I-II: *Apologia de Sócrates – Critão – Menão – Hípias maior e outros*.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Em: *Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. de Jaime Bruna.

4. Sobre a filosofia de Sócrates

BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. *Socrates on trial*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

HAVELOCK, Eric Alfred. *The Evidence for the teaching of Socrates. Transactions of the American Philological Association*. New York, v. 65, 1934, p. 282-195.

SANTAS, Gerasimos Xenophon. *Socrates philosophy in Plato's early dialogues*. Boston: Routledge & Kegan, 1979.

VLASTOS, Gregory (ed.). *The philosophy of Socrates*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971.

VLASTOS, Gregory. *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1991.

5. Outros instrumentos

BRANDWOOD, Leonard. *A word index to Plato*. Leeds, 1976.

LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert. *A greek english lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1958. Nova edição revisada e aumentada por Henry Stuart Jones.

UM HELENISTA NA UNB

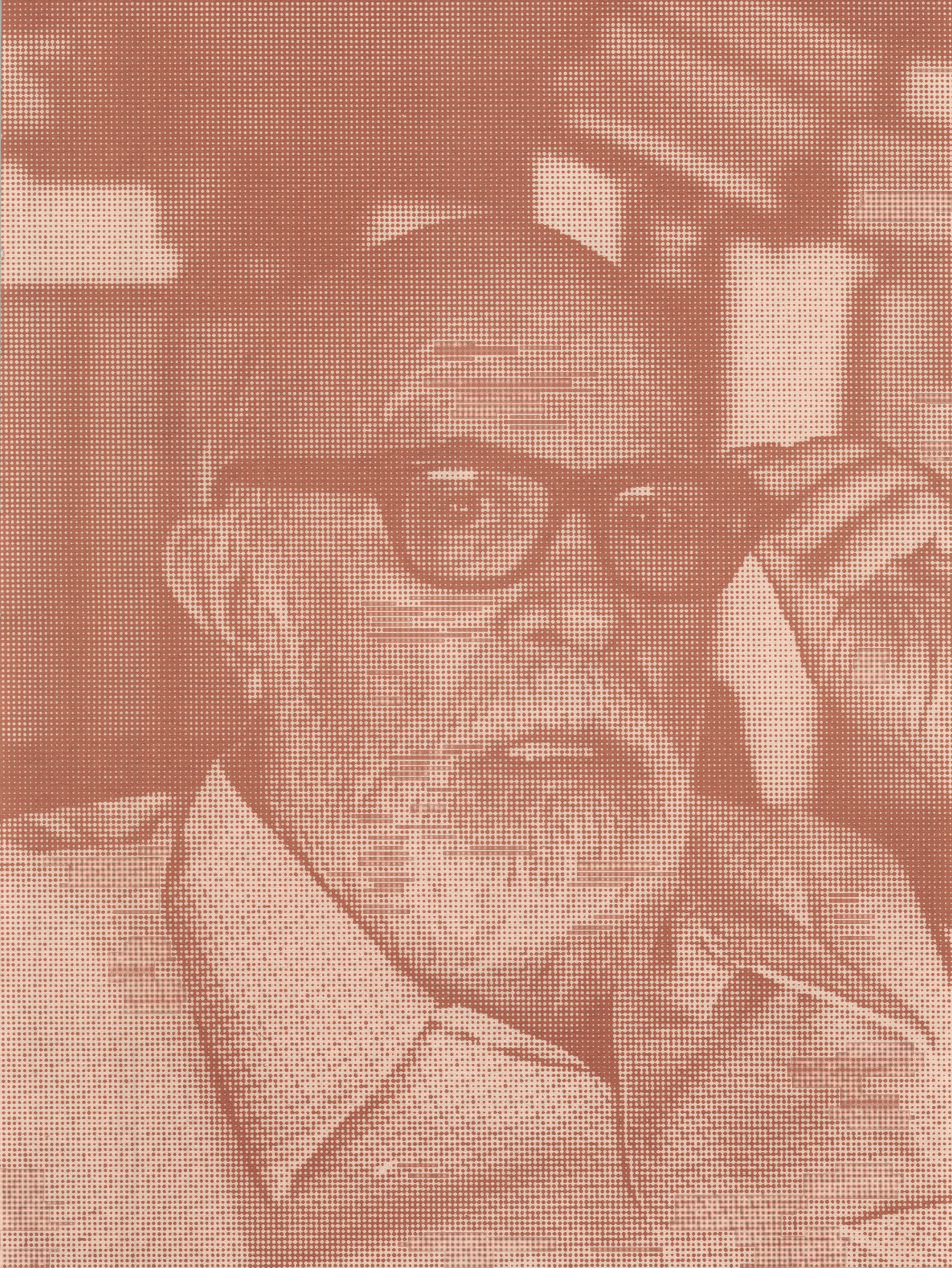
TESTEMUNHOS SOBRE
EUDORO DE SOUSA

Presença de Eudoro de Sousa
SUETÔNIO SOARES VALENÇA

Uma lembrança: Eudoro de Sousa
FERNANDO BASTOS

A bela dádiva
ORDEP SERRA

Mito, filosofia e diálogo
CELESTINO PIRES



PRESENÇA DE EUDORO DE SOUSA

Suetônio Soares Valença



Para quem desejava estudar filosofia naquele ano de 1963, foi uma grata surpresa saber que a Universidade de Brasília, a UnB de Darcy Ribeiro, oferecia em seu curso regular de Letras cadeiras destinadas ao ensino das línguas e culturas greco-latinas. Eu abandonava assim o projeto de fazer vestibular para a carioca Faculdade Nacional de Filosofia, da Universidade do Brasil, a histórica FNFfi da avenida Antônio Carlos, logo depois famosa pela resistência de seus estudantes ao golpe militar de 1964. Fizera-se imperioso que o jovem de 18 anos se transferisse para a recém-inaugurada Brasília, onde seus pais já estavam desde 1960, com a fundação da nova capital do Brasil.

A partir da abertura do ano letivo de 1964, pude travar os pri-

meiros contatos com o Centro de Estudos das Línguas e Culturas Clássicas, o CELCC, mais adiante denominado Centro de Estudos Clássicos (CEC), e, sobretudo, com o seu idealizador, criador e condutor, o helenista e filósofo Eudoro de Sousa. Enquanto cursava matérias do Instituto Central de Letras, ministradas, dentre outros, pelos mestres Heron de Alencar e Néelson Rossi, ia sendo atraído pelo canto de sereia que ecoava do CELCC, na verdade, de seu titular. Após as aulas de língua grega e de língua latina, que era preciso aprender para poder-se adentrar o universo da cultura greco-romana, dirigia-me invariavelmente para o prédio FE-5, onde se localizava o CELCC com sua biblioteca.

O Centro, assim o chamávamos de maneira reduzida, ocupava, então, se não me falha a memória,

salas do piso térreo do edifício FE-5, mas mudou-se, a seguir, para o subsolo do mesmo prédio e desta localização já tenho absoluta certeza, pois foi ali que tiveram lugar as passagens constantes da lembrança presente. Encerradas as aulas do curso regular por volta de meio-dia e meia, almoçava-se no restaurante do campus universitário, e, depois, tinha-se toda a tarde para mergulhos sucessivos naqueles mares greco-latinos, sob o olhar interessado de Eudoro de Sousa, na companhia de seus assistentes João Evangelista, Dinah, Maria Luísa, José Xavier Carneiro, Jair Gramacho, todos estes já detentores de considerável grau de conhecimento em suas disciplinas específicas, mas todos também aprendizes diante do mestre.

O professor Eudoro, assim o tratávamos, estava sempre no Centro. Enquanto seus assistentes e nós, eu já agora monitor ao lado de Ordep José Trindade Serra, permanecíamos em nossas mesas de trabalho, espalhadas por entre as estantes da culta biblioteca, o mestre caminhava peripateticamente pelas áreas livres entre mesas e livros, como se fora uma fera enjaulada. Cigarro entre os dedos, subitamente ele retirava os óculos do bolso da camisa, colocava-os, debruçava-se sobre o quê um de nós estava escrevendo ou lendo e punha-se a falar sobre o tema em questão, o que logo provocava o afluxo dos demais. Iniciava-se então uma “aula”, que podia durar cinco minutos ou cinco horas. E aprendíamos nas tardes ensolaradas do planalto que a pouco e pouco ia-se povoando.

Mas havia também os períodos de ausência do professor Eudoro do Centro. Era quando, no meio da tarde, ou em intervalos entre

uma e outra aula, pela manhã, o encontrávamos solitário no bar do campus bebendo sua cerveja. Nesses momentos, estava ele disponível para tratar de assuntos do dia-a-dia; contudo, logo à primeira pergunta sobre temas ligados a nossos ofícios, a conversa transformava-se em mais uma “aula”, abrindo-se uma roda em torno do mestre. E aprendíamos à volta da mesa do bar. No caminho entre o bar e o Centro, vínhamos trocando idéias sobre aquele universo que nos encantava a todos. De súbito, uma frase inesperada partida dele, nos proporcionava largas risadas, chegando muitos de nós às lágrimas da hilaridade.

O falso mau-humor, algumas poucas vezes verdadeiro, suas atitudes inesperadas, já eram nossos antigos e muito apreciados conhecidos. De certa feita, numa das tardes em que estávamos quase todos no Centro e havia também vários consulentes de fora na biblioteca, a secretária do Centro, a partir de compreensão equivocada sobre uma orientação do professor Eudoro a respeito de assunto rotineiro, deu-lhe a entender que adotara determinado procedimento em razão do que o contínuo lhe havia recomendado.

— Pois, então, dona Teresinha, quem dá ordens agora aqui, quem nos orienta a todos, é o senhor José, o contínuo!

— Não, professor, não é isto.

— Sim, dona Teresinha, é assim que eu estou entendendo. Quem tem a compreensão do funcionamento do Centro é o senhor José! Se é assim, pois então, eu agora vou servir o café para todos – onde está a bandeja? – e o senhor José vai sentar-se aqui em minha mesa. Por favor, senhor José, sente-se aqui!

E tudo terminou com um olhar de compreensão trocado entre

O apurado cenário em torno do qual nos movimentávamos com reverência e prazer fora igualmente montado pelo professor Eudoro. Inicialmente, com base em sua biblioteca particular, ele criou um acervo que ao tempo chegou a equiparar-se àqueles dos mais conceituados centros de estudos clássicos europeus e norte-americanos.

todos nós, naturalmente com a participação de dona Teresinha e do senhor José.

O melhor do professor Eudoro

Capítulo à parte na vida do Centro de meu tempo é aquele que remete para a presença da mulher e dos três filhos do professor Eudoro. Os nossos queridos portugueses, com passagem por Santa Catarina: dona Maria Luísa, Jorge, Eudoro Augusto, Maria Teresa. Dona Maria Luísa, bibliotecária, diligenciou sempre na organização do Centro, responsabilizando-se também pelas questões administrativas, tão necessárias ao bom andamento do trabalho, no que era auxiliada por Jorge. Eudoro Augusto, o caprichoso poeta de *Cabeças* (1981), *A vida alheia* (1975), *O misterioso ladrão de Tenerife* (com Afonso Henriques Neto, 1972), *Dia sim, dia não* (com Francisco Alvim, 1978), *Poemas* (com Antônio Carlos de Brito e Letícia Moreira de Souza, 1979), dentre outros, meu companheiro de jornadas por dias e noites a dentro, sol e lua, carioca exilado em Brasília – oi, cara, há quanto tempo, rapaz! Faça contato –, que sempre aparecia no Centro e conversávamos sobre seu trabalho de então, focado no *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. Maria Teresa, a Teca, portuguesinha em flor, encantadora e sapeca, depois jornalista, que ainda cursava o secundário no Centro Integrado de Ensino Médio (CIEM) e passava com frequência no Centro depois das aulas. Deles quatro, vinha o melhor do professor Eudoro, já em si sábio e generoso.

Embora não houvesse setores definidos no âmbito do Centro, com todos nós recebendo ensinamentos conjuntos oriundos de Eudoro de Sousa, dedicavam-se

precipualemente aos temas da língua e da cultura da Grécia antiga. José Xavier Carneiro, Jair Gramacho, Fernando Bastos, os três vindos da Bahia em épocas distintas, e Maria Luísa, procedente de São Paulo. Do idioma e da cultura de Roma, tratavam os portugueses Antônio Telmo e João Ferreira; João Evangelista e Dinah, especialistas em arqueologia e arte antiga, acompanhavam o mestre deste Santa Catarina; os mais novos, Ordep José Trindade Serra e Suetônio Soares Valença dividiam-se, estando o baiano Ordep voltado para os temas da Grécia e o carioca Suetônio para as questões de Roma. E a equipe completou-se com a chegada do sergipano Emanuel Araújo, brilhante egiptólogo de trajetória depois amplamente reconhecida na vida universitária e editorial brasileira.

O apurado cenário em torno do qual nos movimentávamos com reverência e prazer fora igualmente montado pelo professor Eudoro. Inicialmente, com base em sua biblioteca particular, ele criou um acervo que ao tempo chegou a equiparar-se àqueles dos mais conceituados centros de estudos clássicos europeus e norte-americanos. Contando com o apoio da Reitoria da Universidade de Brasília, Eudoro de Sousa manteve sempre um sistema praticamente ininterrupto de aquisição de livros e periódicos publicados pelas principais editoras de âmbito internacional, especializadas nos temas de interesse de nosso Centro de Estudos Clássicos. O que houvesse de mais recente sobre Egito, Grécia, Roma estava a nossa disposição e franqueado aos leitores. Recordo-me particularmente dos repertórios bibliográficos e dos anuários, das obras de referência

e consulta, expressas nos qualificados dicionários e léxicos, das melhores coleções de textos greco-latinos, representadas pelos livros da francesa Les Belles Lettres, da inglesa Loeb Classical Library, da alemã Teubner. De todos aqueles livros cuidava dona Maria Luísa com zelo, e do saber neles contido nos apropriávamos nós, sob a orientação do helenista e filósofo Eudoro de Sousa.

Os cursos, seminários, palestras, simpósios ministrados pelo Centro, por intermédio de seus professores, instrutores, monitores, todos supervisionados por Eudoro de Sousa, multiplicaram-se na Universidade de Brasília, desde que lá cheguei no início do ano letivo de 1964, como estudante, até quando a deixei, já como instrutor de Língua e Cultura Latina, em 1969, atingido pelo terceiro expurgo – o primeiro dera-se em 1964, o segundo em 1965 – promovido pelo governo militar no corpo docente e discente da UnB. A Universidade de Brasília, por sua origem democrática, com uma acentuada orientação à época chamada de esquerdista, e por sua incômoda proximidade física com o núcleo central do poder da República, naquele momento enfeixado nas mãos dos militares, tornara-se um dos alvos preferidos da repressão. Ainda assim, prosseguindo em sua trajetória, o filósofo Eudoro de Sousa manteve-se sempre ligado à UnB, e o Centro de Estudos Clássicos deu curso a sua riquíssima história cultural, que, a partir de 1969, deixei de acompanhar. Mas parte considerável dos ensinamentos ali recolhidos por mim, os empreguei a partir de 1972, quando da elaboração da parte etimológica da Enciclopédia Britânica do Brasil – Mirador Internacional, editada sob

a responsabilidade do filólogo Antônio Houaiss, isto já no Rio de Janeiro.

Citados aqui de memória, alguns dos cursos oferecidos pelo Centro de Estudos Clássicos abordaram temas diversos, tais como: Curso elementar de grego (1. Textos; 2. Vocabulário; 3. Quadros de flexão e conjugação); Introdução ao latim I e II; Arqueologia do Egeu; Introdução à filologia clássica; Subsídios para o estudo da filosofia pré-socrática; Mitologia grega e pensamento romântico; A teogonia órfica; A tragédia grega; O tema do inferno nas literaturas clássicas: das catábases sumero-acadianas até Dante Alighieri; Introdução ao estudo da cultura grega; Estudos em torno de *As bacantes* de Eurípides. Era desse modo que, por meio de cada um daqueles aspectos da cultura greco-latina tratados nos cursos, ia-se ampliando o universo do conhecimento sobre a língua, a história, a literatura, a ciência, a filosofia dos antigos.

Memórias de um latinista

Do período em que nos debruçamos sobre os estudos acerca das catábases na cultura dos antigos, nós, os latinistas, trouxemos como contribuição leituras, traduções, análises de textos da literatura de Roma, dentre os quais *Divi Claudii Apocolocyntosis* (*A transformação do Divino Cláudio em abóbora*), de Sêneca, *Culex* (*O mosquito*) e o canto VI de *Aenaidos* (*Eneida*), ambas obras de Virgílio, *Somnium Scipionis* (*Sonho de Cipião*), de Cícero. Trabalhamos ainda com textos referentes ao tema, fora do contexto greco-latino, tais como: *Une saison en Enfer* (*Uma temporada no inferno*), de Arthur Rimbaud; vários sonetos de Gérard de Nerval; alguns poemas escolhidos

de Fernando Pessoa; *Sarça ardente*, de José Régio; cantos IX e X de *Os Lusíadas*, de Luís de Camões; *Invenção de Orfeu*, de Jorge de Lima.

Eis que passei a deparar-me, vez por outra, com um autor latino do século II, natural do norte da África: Apuleio, cujo primeiro nome, Lúcio, lhe fora acrescido quase certamente a partir do personagem central de seu romance *Metamorfoses*, muitas vezes intitulado de *O asno de ouro*, em cujo livro XI o herói Lúcio é muito nomeado. Nascido em Madaura (hoje Mdaurush), Apuleio recebeu três epítetos, que apareceram sempre vinculados a seu nome, ora individualmente, ora combinados entre si: filósofo, platônico, madaurense. Vindo ao mundo em torno do ano de 125, de família abastada, fez as primeiras letras na própria cidade natal, indo depois estudar sucessivamente em Cartago (retórica) e Atenas (filosofia, poesia, geometria, música, dialética, astronomia, história natural), onde desenvolveu conhecimentos sobre o platonismo, provavelmente tomando aulas com o filósofo Gaio, versado na obra de Platão.

A forte influência da religião sobre a filosofia ao tempo fez com que Apuleio ainda na Grécia se iniciasse nos cultos de mistério. É esta a época em que ele viaja seguidas vezes ao Oriente e, quando já em Roma, atuando no foro, inicia-se nos mistérios de Ísis e Osíris. Depois de Roma, voltou ele a morar no norte da África e, de certa feita, viajando em direção a Alexandria, ao estacionar em Oea (hoje Trípoli), casou-se com uma rica viúva, de nome Pudentila, mais velha do que ele alguns anos. Em Oea sofreu, então, processo judicial, movido pelo sogro do fi-

Em meio à explanação de seus conceitos, os silêncios lunares, noturnos, punham o auditório em suspenso à espera da revelação plena, solar, diurna que vinha a seguir em conclusão da linha profunda de seu pensamento. Nesses momentos, sua cabeça socrática sobressaía ainda mais, transmitindo a sensação de que estávamos diante de um mestre grego em pleno ato de filosofar.

lho mais velho de Pudentila, que o acusava de práticas de magia. Levado a julgamento em Sábrata (hoje Zowâra), cidade próxima a Oea, foi absolvido, mas, hostilizado pela população, transferiu-se para Cartago, onde quase certamente veio a morrer, em data incerta.

Sua obra conhecida compreende o romance *Metamorphoseon* (*Metamorfoses*), composto de onze livros, nos quais se conta a história fantástica do personagem Lúcio, transformado em asno – mantida, contudo, sua consciência humana –, num ritual de magia havido na Tessália; na verdade, este tema é o mesmo já aproveitado por outros dois autores, Lúcio de Patrai (Lukios de Patrai), resumido laconicamente por Fócio (Photios) e Luciano de Samosatra, na obra *Lúcio, o asno* (*Loúkios è Ónos*). Apuleio, como Luciano, montou seu romance calcado em uma narrativa de aventuras do herói, transmutado em um asno e depois retornado à forma humana. Mas Apuleio acresceu à narrativa uma parte em que trata da iniciação de Lúcio em um culto isíaco. Nela também fez constar a estória de *Eros e Psique*, um tema recorrente na literatura e nas artes plásticas da cultura antiga.

Na *Apologia*, outra obra de Apuleio, tem-se a defesa, feita por ele próprio, às acusações de magia que lhe foram movidas pelo sogro de seu enteado mais velho. Claramente não se trata da defesa pronunciada por Apuleio no tribunal, mas sim da forma depois aprimorada para publicação, o que nos permite apreciar o estilo do autor nesse gênero particular de literatura. *Flóridas* é como que uma antologia de pronunciamentos feitos pelo autor acerca de suas concepções sobre filosofia, história, natureza, com acentuada preocupação retó-

rica. *De Platone et eius dogmate* trata, em duas partes, da vida de Platão, sua filosofia natural e sua ética; uma terceira parte intitulada *Peri hermeneías*, que integraria o tratado, aborda, contudo, a lógica aristotélica, e sua autoria como obra autêntica de Apuleio é contestada pela tradição; *De deo Socratis* fala-nos, de modo não muito profundo, como em uma obra de divulgação, sobre a doutrina de Platão acerca das três espécies de deuses: deuses propriamente ditos, homens e meio seres, os gênios ou demônios (*daímones*) como eram conhecidos; *De mundo* é uma adaptação livre do pretense tratado aristotélico (*Peri kósmou*), acerca do mundo, conforme o intitulado.

A arte provocadora do ensinar e aprender

Sempre que Eudoro de Sousa se movimentava com a intenção de ministrar um novo curso, punhamo-nos na expectativa sobre o que iria acontecer. Geralmente, tudo principiava por meio de uma conversa aparentemente despretensiosa do mestre com um de nós. Ele divagava, cogitava, perguntava, respondia e, assim, paulatinamente, ampliava o círculo de interlocução com outros de nós do Centro. E ia maturando suas idéias. Depois de alguns dias, semanas ou meses, o curso estava esboçado e o professor Eudoro absolutamente inquieto para iniciá-lo. Assim, quando o víamos de pé diante da turma, no primeiro dia do novo curso, já sabíamos com segurança que iria começar uma grande representação teatral do drama socrático, com tinturas de tragédia, da arte de ensinar e aprender.

As inesquecíveis aulas do he-lenista Eudoro de Sousa: na sala, no anfiteatro, a platéia dilatava-se

consideravelmente. O professor, com o semblante tomado por uma máscara facial impressionante, caminhava de um extremo ao outro do espaço que lhe fora destinado; parecia possuído; emitia um conceito; parava; encarava os alunos com atitude provocadora; deixava uma pergunta retórica no ar; silenciava, hermético; hierático, voltava a falar. Ah! As pausas estratégicas, os sempre lembrados silêncios de Eudoro de Sousa.

Em meio à explanação de seus conceitos, os silêncios lunares, noturnos, punham o auditório em suspenso à espera da revelação plena, solar, diurna que vinha a seguir em conclusão da linha profunda de seu pensamento. Nesses momentos, sua cabeça socrática sobressaía ainda mais, transmitindo a sensação de que estávamos diante de um mestre grego em pleno ato de filosofar. Na verdade, as aulas de Eudoro de Sousa constituíram-se em uma das partes mais significativas de sua trajetória de pensador e devem sempre ser tomadas como tendo valor equivalente aos seus escritos, umas e outros consideráveis colaborações à história do pensamento de expressão em língua portuguesa. *

Suetônio Soares Valença é historiador da música popular brasileira, ex-aluno de Eudoro de Sousa no Centro de Estudos Clássicos da UnB.

UMA LEMBRANÇA: EUDORO DE SOUSA

Fernando Bastos



O importante não é ler, é ter lido.

Decorriam os idos de 1966 e deixava a Bahia, a cidade de Salvador, goethianamente por nós evocada “província pedagógica”.

Em Brasília, perplexo ante o cerrado e o céu azul, recém-chegado ao Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília, o CEC, deparei-me com um homem de aspecto ímpar e envolvente. Era Eudoro de Sousa: tinha eu encontrado a minha segunda e definitiva “província pedagógica”.

No CEC, entre os professores e meus colegas instrutores, como éramos chamados à época os mestrandos, uma admirável biblioteca, das mais valiosas do continente latino-americano, e, em torno de tudo isso, ele, o mestre Eudoro de Sousa, andando de um lado para o outro com seu inseparável cigarro,

acompanhando as pesquisas com suas reflexões.

Os primeiros cursos de mestrado surgiam no país, quando da fundação da UnB, em 1962, e Eudoro de Sousa criava o Centro de Estudos Clássicos, órgão que neste campo passaria a ser um dos melhores da América Latina e que, na assertiva de José Xavier Carneiro, “tem toda uma história ainda a ser devidamente narrada”.

Implantado como Centro de Estudos das Línguas e Culturas Clássicas, adquiriu um total caráter departamental em 1965, quando recebeu o nome de Centro de Estudos Clássicos, sempre tendo à frente Eudoro de Sousa.

A mais bela tradução

Eudoro, “a bela dádiva”, como Ordep Serra tão bem traduziu seu nome grego, aliava a imensa erudição, que abarcava desde a cultura

pré-helênica até a física, a matemática e a astronomia, à altivez digna do sábio, junto a um refinado senso crítico e de humor.

Era uma espécie de grande pai para todos os do CEC, principalmente para conosco, os instrutores, ora agindo com extrema severidade, ora com extrema benevolência. Era o mentor, sempre amigo e constante em todas as horas.

Coordenador do Centro, foi também o orientador de todas as teses produzidas nos campos da mitologia, da filosofia, da arte, da egiptologia e da história.

Seu interesse pela astrofísica levou-o a construir um pequeno laboratório experimental e observatório astronômico, certamente o primeiro de Brasília. Instalado nos arredores da Colina, lá se dedicou à pesquisa e ofereceu cursos de iniciação à astronomia.

E com genialidade ministrava suas aulas, num ritual que lembrava a dramaturgia grega. Seu excelente curso sobre *As bacantes*, de Eurípides, seria mais tarde transformado em livro.

Lembro-me da minha primeira aula de grego, quando proferiu uma sentença cujo conteúdo é mais ou menos o seguinte: “Aprendam o grego e terão a chave mais importante para o conhecimento”. Hoje, entendo o que aqueles dizeres queriam exprimir. Referiam-se não só à cultura clássica, mas também ao papel que as palavras (no caso, os étimos gregos) exercem para interpretar e compartilhar o mundo, quer no âmbito acadêmico, quer no cotidiano das coisas mais comuns.

O Departamento foi extinto em 1969, por injunções históricas, havendo a inevitável diáspora dos seus integrantes. Uns poucos permaneceram. Os instrutores foram sumariamente desligados da Uni-

versidade. O mestre continuou na UnB, primeiro, no Instituto de Ciências Humanas e, por último, no de Letras, sem a empolgação dos anos 1960, mas produzindo com a mesma genialidade com que ministrava suas aulas.

Sem arrefecer, escreveu suas obras maiores na segunda metade dos anos 1970 e nos primeiros anos de 1980, publicadas na sua maioria pela Editora Universidade de Brasília.

Assim, se, com a dissolução do CEC, o desânimo o levou progressivamente ao isolamento e ao inevitável refúgio da Colina, paradoxalmente foi nessa época que deu início à produção e à publicação dos seus livros. “Tudo que é grande é paradoxo”, me disse um dia, tornando-se essa frase uma das máximas que persistem para sempre gravadas na minha memória e vivenciadas na minha existência.

Com a saúde abalada, ao completar 70 anos, sofreu a aposentadoria compulsória, continuando, porém, a escrever e a produzir, enquanto as forças lhe permitiram, no seu isolamento do apartamento da Colina. Nesta, seu primeiro morador, ficou até a morte, em 1987, praticamente desconhecido e esquecido, procurado por poucos amigos e tendo sempre ao seu lado a sua tão dedicada esposa, dona Maria Luíza.

Certa vez, quando de uma de nossas conversas no seu refúgio, perguntei-lhe qual o destino do herói, ele me respondeu: “Morre tragicamente ou é esquecido”...

Um ano após sua morte, a biblioteca pessoal de Eudoro de Sousa foi comprada pela UnB, passando a integrar o acervo de Estudos Clássicos da Biblioteca Central, que possui, desde então, uma coleção das mais valiosas na área.

Em Portugal, sua terra natal, começa agora a ser conhecido e divulgado, ou seja, redescoberto. Digno de menção é o fato de o filósofo e helenista constar do currículo da Universidade de Lisboa; a realização, em 1998, de um Colóquio sobre seu pensamento (e o de Vicente Ferreira da Silva), promovido pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira; e a publicação pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, de seus dispersos, com o título de *Origem da poesia e da mitologia*, em 2000, bem como de *Horizonte e complementaridade* e de *Sempre o mesmo acerca do mesmo*, em 2002.

A importância do nada

Em 1975, retornei à UnB, na condição de professor. Durante o tempo que estive afastado, meus contatos com Eudoro foram esporádicos.

No entanto, com o regresso, um relacionamento mais assíduo voltou a nos unir e começou a nos tornar cada vez mais íntimos. Era o último dos antigos discípulos, “os de primeira hora”, expressão de José Xavier Carneiro, a continuar na UnB e a morar na Colina, e nossa convivência foi estabelecendo uma ligação existencial muito forte e profunda.

Tive o privilégio de ser o ouvinte para quem ele leu o manuscrito de seu último trabalho, *História e mito*, editado em 1981, pela Editora Universidade de Brasília, que teve várias edições posteriores sob o nome de *Mitologia 2*, trabalho sobre o qual escrevi uma breve apresentação.

Quando da sua leitura, uma verdadeira dramaturgia se instaurou entre a postura hierática do mestre e o meu olhar expectante e de entusiástica admiração. E também fui eu quem levou os primeiros exemplares do livro para ele e não esqueço seu sorriso infantil de surpresa e arrebatamento.

Procurava-o para fazer-lhe companhia e trocar idéias ou quando eu próprio estava muito aflito e angustiado. Por vezes, estando a sós, um diante do outro, não proferíamos palavra, como se cada um soubesse que tudo o que havia para dizer já fora dito.

Numa ocasião, quando elaborava o meu doutoramento sobre ele, perguntei-lhe que filósofo mais o tinha influenciado. Então, num ímpeto, me respondeu: “O filósofo que mais me influenciou foi Fernando Pessoa”. E *O livro do desassossego* veio a ser a última obra que leu, insistindo comigo que também a lesse. Já tinha conhecimento do livro e visto, inclusive, várias passagens da vida estoíca de Bernardo Soares, mas não pude relê-lo todo. Eudoro, por mais que eu dissesse ter efetuado a leitura, percebeu que o discípulo na verdade não o tinha lido.

Outra feita, após ter participado de uma reunião departamental abominável, decepcionado e irritado fui direto em busca do seu socorro. E comentei o ocorrido, parodiando a passagem em que Sócrates responde ao ser questionado ironicamente pelo seu interlocutor, “sempre o mesmo acerca do mesmo” – nome, aliás, de um dos livros de Eudoro. E desabafando, exclamei: “Mestre, a reunião foi nada acerca ‘do’ nada”. Ele olhou profundamente para mim e retrucou: “Se ainda fosse nada acerca ‘do’ nada, teria sido muita coisa; mas o que foi mesmo foi nada acerca ‘de’ nada”. E assim aquela sabedoria me tranqüilizou.

Amigo fiel e constante foi o escultor e professor da UnB Orlando Luiz, cuja presença passou a ser familiar para Eudoro, que nele depositou confiança e com ele compartilhou o seu cotidiano. Orlando tomava chá

pelas manhãs, conversava sobre os assuntos mais variados, levava-o a fazer exames médicos e ajudava-o a andar pela Colina. E, assim, em 1980, Eudoro fez a apresentação do catálogo de uma exposição do escultor na Funarte.

Depois de duas quedas e com a saúde bastante abalada, o que dificultava os seus movimentos, a atitude de Orlando Luiz foi a de um verdadeiro filho para Eudoro de Sousa.

Também bem-vindo ao mestre foi o poeta Fernando Mendes Viana, o qual chegou a dedicar-lhe um poema.

Da minha parte, continuei, como sempre, o discípulo, visitando-o e procurando entabular conversa, pois o seu silêncio tornara-se sintomático.

Às vezes falávamos de filosofia, principalmente de Heidegger, da poesia de Fernando Pessoa, de quem deixou uma lista de poemas para eu deslindar, o que não fiz até hoje. Ou permanecíamos simplesmente com a nossa contígua presença.

Ainda quando a saúde lhe permitia, saía comigo, com Orlando e, eventualmente, com Fernando, para tomar cerveja e conversar. Eram bons momentos, em que ele ficava descontraído e alegre.

Numa dessas saídas, concedeu uma entrevista a Severino Francisco, “As ideologias são nossos mitos”, a qual veio a ser comentada por mim e publicada em 1982, no *Correio Braziliense*.

Tínhamos o mesmo gosto pela música, o que fazia com que eu levasse uma pequena radiola para o seu apartamento, onde ouvíamos Wagner e Mahler. Eudoro foi um romântico, e a tríade amor, morte e arte acompanhou-o por toda a vida.

Nos últimos tempos, ainda fruía-

mos juntos da música, mas então só Mahler era escutado e, ainda assim, só o *adagietto* da *Sinfonia n.º 5 em dó menor* e o último movimento de *O canto da terra*, a “despedida”, cantada por Dietrich Fischer-Dieskau, “a música mais comovente que no século XX foi escrita”, segundo assevera Otto Maria Carpeaux.

O narrado aqui é só uma lembrança de tantas situações a que assisti ou de que participei durante a vida do meu mestre Eudoro de Sousa, a quem o destino, do herói, reservou o esquecimento.

Das inúmeras coisas que ainda poderia escrever, me vem à memória um comentário que fazia às vezes nas aulas: “O importante não é ler, é ter lido”.

E hoje, na época do *publish or perish*, do modismo de que tudo que é *up to date* tem que ser deglutido, na crassa ignorância do pior eruditismo, o comentário feito por Eudoro de Sousa ressoa para os dias de hoje como uma advertência muito profunda.

Isto, pois o verdadeiro ler, que é ter lido, é haver absorvido no mais íntimo de nós o texto discursivo das palavras escritas, então transmutadas em nosso próprio ser. *

Fernando Bastos é mestre em filosofia pelo Centro de Estudos Clássicos. Atualmente é pesquisador sênior na pós-graduação em comunicação da UnB.

A BELA DÁDIVA

Ordep Serra



Para distrair-se, ele fazia mapas do céu e estudava os astros. Gostava de acompanhar os lances aventureiros da conquista do espaço e a ronda indagadora dos satélites artificiais, consultando relatórios, informes, publicações da Nasa, de centros de estudos astronômicos; tinha sempre à mão seus livros de estrelas, no refúgio da Colina. Andou empenhado na construção de um pequeno observatório na UnB e aí chegou a dar cursos de iniciação à astronomia, para um pequeno grupo de alunos. Assim, descansava de atividades intelectuais muito intensas exercidas em outros campos, e contentava um pouco um amor que lhe veio bem cedo, e que na verdade nunca o abandonou, embora não tenha prevalecido: seu encanto pela astrofísica. Sim, outra

vocação falou mais alto e ele terminou seduzido por estudos de diversa ordem, a que se dedicou apaixonadamente. Mas em seus ensaios filosóficos encontram-se vários sinais de um bem-cultivado interesse pela física e pela matemática, de um claro jeito de escrutador do céu.

O antigo aluno da Faculdade de Ciências de Lisboa desenvolveu seus conhecimentos humanísticos seguindo uma rica trajetória que incluiu a passagem pelo Seminário Maior de *Saint-Sulpice* (um tio bispo sonhou em vão deixar-lhe o báculo), pelos cursos superiores de história e filosofia do *Institut Catholique* de Paris, pelo famoso *Collège de France*, pelo português Instituto para Alta Cultura do Ministério da Educação Nacional; por fim, a pós-graduação em filosofia clássica e em história antiga na

Artigo publicado originalmente em
Humanidades, nº 19, 1998.

Universidade de Heidelberg, na Alemanha, representou a escolha do campo de uma especialidade em que ele se distinguiu de forma extraordinária – um campo bem vasto, aliás... pois este filólogo helenista, o maior que já tivemos em qualquer tempo, este notável estudioso da *Classische Altertumswissenschaft* (como dizem os alemães, com uma fórmula mais compreensiva, preferível no seu caso – Ciência da Antigüidade Clássica) era muito generoso na demarcação dos limites do domínio a que se dedicava.

Não que ao referido domínio cingisse com exclusividade seu interesse intelectual: cabe lembrar, por exemplo, que ele também ensinou filologia românica (em Campinas e na PUC de São Paulo), assim como foi professor de literatura portuguesa (na Universidade de Heidelberg). Quanto a seus conhecimentos de filosofia contemporânea, será suficiente dizer que em sua estadia na Alemanha ele teve em Karl Jaspers um amigo cordial e um interlocutor muito interessado, a quem freqüentava de forma quase quotidiana (numa época, diga-se de passagem, em que o famoso filósofo existencialista era geralmente evitado, pois, casado com uma judia, era malvisto pelos nazistas).

Fecundas aventuras hermenêuticas

Quem teve o privilégio de assistir na UnB aos seminários por ele presididos sobre obras de Bergson, Nietzsche, Heidegger, Heráclito, há de conservar a rica lembrança de fecundas aventuras hermenêuticas conduzidas sempre de forma luminosa e instigante. Na verdade, ler sob sua orientação um texto filosófico, ou seguir-lhe uma tal leitura, já constituía uma experiência mag-

nífica, pois ele se encantava, logo se apaixonava pela questão em movimento na obra e a abordava com a criativa simpatia de um músico empolgado na execução de uma peça predileta. Exemplo disso posso dar, com um testemunho pessoal: no caso, o que mais me impressionou foi sua capacidade de identificar-se com o impulso de uma criação filosófica, ainda quando era certo que a identificação não provinha de uma adesão pura e simples.

Com efeito, não era este mestre um hegeliano – seu pensamento evoluiu por rumos diversos dos que abriu e sulcou a fortíssima correnteza do pensamento de Hegel – mas ainda sinto a vibração que transmitiu ao ler e comentar, certa vez, para seus alunos do Centro de Estudos Clássicos, densas páginas de uma obra do grande filósofo, numa sessão de estudos das que às vezes lá promovia fora de qualquer programação (era, talvez, quando nos dava as suas melhores lições). Até hoje não abro a *Fenomenologia do espírito* sem que ouça a voz amiga e sinta o mágico toque do entusiasmo de que me contagiou.

Era sempre assim. A discussão, que ele exigia intensa e apurada, tinha de começar por uma amorosa busca de comunhão com o impulso criativo originador do texto.

Acredito que ele em seus cursos nunca tratou de uma obra, de um assunto que não o encantasse. E sabia transmitir esse encantamento de uma forma muito poderosa. Suas aulas tinham alguma coisa de festa: nelas havia novidade, vibração, descoberta. Certamente por isso seus cursos na UnB (de filosofia e história antiga, filologia clássica, arqueologia do Egeu e do Mediterrâneo Oriental, literatura grega, história da arte greco-romana etc.), tanto os regulares como os de ex-

Acredito que ele em seus cursos nunca tratou de uma obra, de um assunto que não o encantasse. E sabia transmitir esse encantamento de uma forma muito poderosa. Suas aulas tinham alguma coisa de festa: nelas havia novidade, vibração, descoberta.

tensão, foram sempre muito corridos. Lembro-me de que em um ciclo de palestras promovido na década de 1970 na referida universidade, numa iniciativa que tinha como propósito último a implantação de um curso de teatro ou coisa parecida (o que, aliás, não aconteceu), o ponto mais alto acabou sendo sua apresentação de uma obra-prima euripideana, em três sessões nas quais leu e comentou sua recém-concluída tradução de *As bacantes*: empolgou o público que lotava o auditório Dois Candangos.

Nada de insólito para quem fascinava os alunos discorrendo sobre temas como arte minóica, cidades neolíticas, o culto eleusino, as fórmulas homéricas, a escrita em papiros e pergaminhos, o possível registro da presença dos aqueus na crônica hitita, o *background* religioso da arte de Virgílio, a fabulação de Apuleio, as festas egípcias, o “orfismo” de Novalis, a estética de Pessoa, as relações entre a visão filosófica heideggeriana e a poesia de Holderlin, etc...

De fato, mesmo tratando de assuntos os mais complexos, ele provocava e prendia a atenção dos ouvintes com extraordinária facilidade, embora nunca admitisse quaisquer concessões à “clareza” simplificadora. *Claritas non est nisi silentium difficultatum* – era uma *boutade* que gostava de repetir, de não sei que mestre... Contudo o brilho de sua exposição resultava sempre profundamente esclarecedor.

Do fascínio das formas de pensamento

Foi meu professor de grego. Com ele tive pouquíssimas aulas desta disciplina: ele alegava não ter paciência para o ensino da língua; deixava a tarefa para seus instrutores (a

mim mesmo me deu este encargo, tão logo me considerou apto).

Em todo caso, o fato é que, passados quase vinte anos, ainda me lembro das aulas de língua grega que ele me deu. Um exercício do compêndio de Kalinka sobre tempos e aspectos verbais conduzia à reflexão sobre a forma grega de percepção do transcurso dos eventos, de categorização dos processos, de representação do real; uma análise do primeiro canto da *Ilíada*, enriquecida com a lembrança de escólios, comentários, estudos sobre o poema, transformava-se logo numa discussão sobre a *Weltanschauung* homérica; um exame do texto do *Íon* dava lugar a uma meditação sobre o que ele chamava de “matrizes platônicas” do idioma grego... É que o fascinava a questão das estruturas cognitivas, das categorias e esquemas, das formas do pensamento subjacentes e, como dizia, subagentes no interior da língua. Sobre este ponto sempre voltava.

Outro assunto de sua preferência era a etimologia. O estudo de um texto tornava-se de modo invariável o ponto de partida para a investigação de raízes, de redes significativas entretecidas por estirpes de palavras, motivando meditações sobre o seu caro tema da configuração de “moldes” lingüísticos do pensamento e a problemática mais ampla dos *a priori* culturais, em seu modo de dizer. Quanto às questões gramaticais *stricto sensu*, à aprendizagem do idioma em si, bem, isto era coisa de que o aluno, com a indicação dos livros, dos instrumentos adequados (indicação que ele se apressava em fazer) devia ocupar-ser, naturalmente.

E, afinal, dava certo. A curiosidade, o interesse que ele despertava, tornavam o estudante sequioso

de avanço, ansioso pelo domínio da língua...

Em matéria de ensino, seu desempenho era tal que às vezes seus discípulos e colegas se perguntavam pelo seu segredo, como ainda me pergunto – pois claro está que a simples riqueza de conhecimentos, mesmo associada a uma inteligência fora do comum, não basta para que uma pessoa se torne um professor desse quilate. Uma parte da resposta ele inadvertidamente me propiciou, certa vez, comentando que dava aulas para si mesmo. Queria dizer com isto que as construía em torno de interrogações e problemas de profundo interesse para seu pensamento; que procurava, por meio de suas aulas, antes de mais nada, esclarecer-se, avançar na discussão consigo mesmo travada, a respeito de pontos para seu espírito cruciais. A arte estava em fazer infletir o programa de curso no rumo desses pontos-chaves...

Essa é só parte da resposta, como eu disse. Uma outra parte, eu acredito que se achava na intensidade do seu envolvimento com as questões intelectuais que ele se punha, com os temas de que tratava: sua capacidade de vivenciar, por exemplo, o jogo dos discursos que submetia à análise.

Uma coisa intrigava, porém, a quantos conheceram sua maestria, e o interrogaram a respeito de sua técnica de ensino: ele afirmava sempre, com toda a ênfase possível, que de didática não sabia nada, nem queria saber...

Falei de sua capacidade de empolgar-se com o que discutia e ensinava; de fato, não raro ele entrava na questão de uma forma invulgar. Lembro-me de uma aula que concluiu antes do tempo. Falava da afirmação do espírito como vontade no processo de desenvolvimen-

to da metafísica ocidental, desde a aurora grega. A certa altura, no meio da exposição, ele bradou: – “Há quem aprecie os Homens de Vontade... Eu não!” Foi quando esmurrou a mesa com toda a força e, ato contínuo, abandonou a sala, furioso, deixando os alunos tão perplexos que, por mágicos instantes depois de sua saída, ninguém se mexeu. No outro dia, é claro, bem antes da hora de aula, a sala já estava cheia de gente intrigadíssima com a história da metafísica ocidental.

Por certo, um professor assim não precisa muito de didática.

Erudito, sim, mas com ironia

Uma coisa que chegava a ser desconcertante, às vezes, para quem conhecia esse mestre e seu trabalho, era o desdém temperado de ironia com que falava da erudição. Pois ele tinha uma erudição simplesmente espantosa. Leitor insaciável, acostumado por longos anos de pesquisas em múltiplos setores do vasto campo de sua especialidade à manipulação de fontes, à análise de referências, à apreciação de registros e documentos de todo tipo, hábil no coitejo de dados filológicos e textos epigráficos com testemunhos iconográficos e monumentos arqueológicos diversos, que evocava muito a propósito e interpretava sempre de forma lúcida, familiarizado com os ricos acervos de informação de remotos escoliastas e lexicógrafos antigos, estudioso que manteve um amplo domínio da bibliografia a toda a hora crescente, de fato inesgotável, sobre os grandes pensadores gregos, em particular da que concerne aos pré-socráticos, dono de uma biblioteca invejável e organizador de um rico acervo de obras sobre

as culturas clássicas (hoje parte das coleções especiais da Biblioteca Central da Universidade de Brasília), acho que de modo nenhum erraria quem o chamasse de erudito... Mas seria um tremendo engano pretender que ele se ufanasse do título: não lhe daria a mínima importância, como nunca deu. Talvez retrucasse à queimadura lembrando, o fragmento heracliteano em que o filósofo ataca a futilidade da polimatia: “O muito saber não torna ninguém inteligente...” E com seu humor às vezes desabusado, o mais provável é que acrescentasse, por sua conta: “A erudição bem que pode emburrecer. Pelo menos enfeita muitos burros”.

Não quer dizer que ele se concedesse, ou admitisse nos estudos que buscou formar, a negligência da pesquisa e das técnicas adequadas a sua tarefa intelectual. Muito ao contrário. Empenho constante, esforço, intensa leitura: tal era sua regra – e a isto tinha de acostumar-se logo quem com ele estudava. Mas quando se aproximava a conclusão do trabalho, chegava sempre o momento em que ele dizia ao orientando: “Agora pare de ler e pense. Pense!” Era implacável com os autores que “sabem de todas as opiniões, mas não usam os próprios miolos”.

Às vezes ele fazia uma observação que deixava seus alunos um tanto perplexos. “O importante não é ler, é ter lido” – dizia. Não se tratava, porém, de uma blague inconsequente. Ter lido implicava, em sua colocação, haver elaborado, absorvido profundamente a leitura, no melhor dos casos a ponto de esquecer-lhe o conteúdo... pois, como dizia, em certo sentido – no mais profundo – “só sabemos realmente o que já esquecemos, o que incor-

Quem teve o privilégio de assistir aos seminários presididos por Eudoro sobre obras de Bergson, Nietzsche, Heidegger, Heráclito, há de conservar a rica lembrança de fecundas aventuras hermenêuticas conduzidas sempre de forma luminosa e instigante. Na verdade, ler sob sua orientação um texto filosófico já constituía uma experiência magnífica, pois ele se encantava, logo se apaixonava pela questão em movimento na obra e a abordava com a criativa simpatia de um músico empolgado na execução de uma peça predileta.

poramos a nós”. Por outro lado, é claro também que com a ironia de sua frase enigmática ele visava o fetichismo da obsessão livresca.

Seu desprezo da erudição tal como é vulgarmente entendida tinha ainda outros motivos. Em alguns de seus escritos ele fala do tédio kafkiano das bibliotecas repetitivas, com milhares de volumes que reproduzem, diluem, papagueiam o que poucos livros seminais anunciam. Isto de fato o impacientava: a infinita multiplicação, banalizadora e insípida, de textos que tentam justificar-se pelas referências acumuladas a outros e outros, como se a importância, a antigüidade, a novidade ou o simples número dos ecoados pudesse emprestar-lhes algum valor, servir-lhes de desculpa.

Claro que o nível de exigência que ele se impunha em seu trabalho, desprezando os recursos fáceis, as rotinas consagradas, era muito elevado. Falei do brilho de suas aulas e palestras, que lhe ofereciam campo para desenvolver em diálogo uma meditação incessante, mas por isso mesmo de certa forma o consumiam (embora soe contraditório, a verdade é que quem dá suas aulas “para si mesmo” carece de enorme vigor, pois despende muita energia desdobrando-se em atenção e cuidado generoso com os outros, com os alunos); nos últimos anos de sua carreira docente, enfraquecido como se achava pela doença, mais que pela idade, isto já lhe pesava.

Ao deixar as funções de ensino, porém, ele de modo nenhum ficou inativo: até o fim continuou escrevendo, produzindo valiosos ensaios. Achava-se então quase isolado no seu apartamento da Colina, no *campus* da UnB.

Junto com Darcy Ribeiro, o sonho

Sim, ele ensinou em cinco universidades brasileiras, mas creio que merece destaque seu trabalho desenvolvido nesta onde o exerceu por último. Antes de mais nada, é preciso lembrar que ele participou da criação da UnB, chegando aí entre os primeiros mestres convocados em todo o Brasil para o grande empreendimento sonhado por Darcy Ribeiro. Foi, aliás, o responsável pela fundação do Centro de Estudos Clássicos da UnB, que era ligado ao Instituto de Letras, mas tinha de fato um raio de ação muito abrangente, pois atendia a solicitações de cursos e outras demandas também do Instituto de Ciências Humanas, do Instituto Central de Artes, das unidades ligadas com as áreas de matemática, biologia etc. (para alunos que se destinavam às carreiras biomédicas, por exemplo, chegou a ser criado um curso de língua grega como iniciação à linguagem científica); de fato o CEC contribuiu para a formação de graduados em campos tão diversos como biblioteconomia, arquitetura, medicina, história, letras... Seu criador muitas vezes deu palestras e fez seminários em diferentes departamentos e institutos, sobre filosofia antiga, matemática na Grécia, origens do pensamento científico no mundo clássico etc.

Em nível de pós-graduação, orientou todas as teses que no CEC foram produzidas, como as do egíptólogo Emanuel Araújo, que estudou as relações entre documentos da grande civilização nilótica e testemunhos bíblicos, a do poeta Jair Gramacho, que traduziu e comentou o *Hino homérico a Deméter*, as dos professores Xavier Carneiro e Fernando Bastos, que trataram do

pensamento de Diógenes Apolônio e Ferécides de Siro, respectivamente.

Além desses trabalhos, muitos estudos e pesquisas foram realizados sob sua direção. Todavia, em 1969, num dos piores períodos da atribulada existência da UnB, o Centro de Estudos Clássicos foi extinto sem explicações e os principais colaboradores do seu fundador se dispersaram, ou antes foram dispersados (inclusive os alunos de pós-graduação que então preparavam suas teses de mestrado, tiveram cortadas as suas bolsas de estudo e foram sumariamente desligados da Universidade).

Acabou assim um sonho que acalentara, uma criação a que dedicou grandes esforços. Depois disso, continuou ele ensinando na UnB, primeiro no Instituto de Ciências Humanas, por fim no de Letras – até que faltaram as forças para as aulas. Recolheu-se então ao cuidado exclusivo de sua obra de pensador, no isolamento da Colina. Em 14 de setembro de 1987, morreu Eudoro de Sousa, desconhecido e esquecido, em grande medida, até na própria Universidade de Brasília, pela qual tanto fez. *In qua vivebat, bárbara terra fruit...*

A sombra que o encobriu não poderá, certamente, ocultá-lo de todo.

Responsável por uma edição primorosa da *Arte poética*, de Aristóteles, que traduziu para o português e acompanhou de ricos comentários, é e será lembrado por isso entre os especialistas, inclusive internacionalmente (numa respeitadíssima edição espanhola da mesma obra, a de Yebra, datada de 1974, recorda Fernando Bastos, era o helenista vivo mais citado); autor dos ensaios de maior profundidade que em nossa língua se escreveram sobre a tradição órfica,

o culto de Dioniso e as tragédias gregas, as relações entre o mito e a dialética em Platão, o tema das catábases, a mítica mediterrânea, a filosofia pré-socrática, não poderá ignorá-lo quem aqui se dedique aos chamados estudos clássicos; pensador lúcido e inspirado, capaz de reflexões luminosas como as que em seu *História e mito* desenvolveu com fluidez poética, percorrendo, sem rupturas e sem qualquer artificialidade, campos teóricos que vão desde o horizonte da simbólica do espaço e do tempo ao domínio em que se erige a problemática da historicidade, faz jus a uma atenção que sem dúvida tende a multiplicar-se entre os estudiosos de tais assuntos (uma coisa é certa: não podem estes deixar de sentir-se desafiados pelas colocações inovadoras de um ensaísta que definia a história como um “saber da presença do presente”...).

Um legado de grande importância que ele deixou e cujo valor ainda não foi devidamente reconhecido constituem suas traduções dos pré-socráticos: a meu ver, em nossa língua elas simplesmente não têm rival.

Acusa-se, aí, além de um profundo conhecimento dos originais, fruto de muitos anos de intenso estudo, uma grande sensibilidade poética (de que ele também deu provas em outros trabalhos, como em suas versões de Novalis e Eurípides); com efeito, este é um requisito indispensável para o êxito de quem quer que se aventure, por exemplo, à recriação das sentenças de Heráclito ou dos versos de Empédocles..., mas acima de tudo verifica-se, no caso, que o ato de traduzir foi concebido e empreendido já como uma operação filosófica: de fato, deu-se no seio de

uma reflexão que o empolgou, e que teve continuidade ao longo de sua vida.

Aí está a marca de Eudoro de Sousa, o traço que melhor o caracteriza: ele não foi simplesmente um filólogo clássico, um helenista de extraordinária erudição e dotes incomuns; antes de mais nada, ele foi pensador fiel a sua vocação, que ardorosamente seguiu.

História e mito

O estudo da chamada Antigüidade clássica como ele o concebia exige a pesquisa constante do fértil solo sobre o qual se erigiu a civilização grega, ou antes a do helenismo (entendida em sua extensão espaço-temporal com as dimensões que Toynbee, por exemplo, assinalou); impõe o recuo para fora de seus limites, não só além do momento micênico, como do mundo minóico, até o universo mais amplo da *koiné* cultural neolítica e mediterrânea – com particular atenção, é claro, para as origens anatólicas de um processo civilizatório que alcançou de modo especialmente notável a região do Egeu. Contra este fundo é que ele considerava o presente da Antigüidade clássica, presente que, como dizia, “é ainda o nosso” – pois se trata de uma Antigüidade onde nossa atualidade se manifesta: no que a constrói, dela também se construindo.

Objeto constante de seu estudo era, portanto, e por assim dizer, uma situação histórica em que antigo e atual se correspondem de certa maneira – de uma maneira que resiste a explicitar-se. No âmbito da referida situação histórica, como a chamei, reconhecível por circunscrever-se ao traçado de uma história e de uma civilização de raio já quase ecumênico, acham-se inscritas tanto a viagem filosófica

De modo nenhum erraria quem o chamasse de erudito... Mas seria um tremendo engano pretender que ele se ufanasse do título: não lhe daria a mínima importância, como nunca deu. Talvez retrucasse à queima-roupa lembrando o fragmento heracliteano em que o filósofo ataca a futilidade da polimatia: “O muito saber não torna ninguém inteligente...” E com seu humor às vezes desabusado, o mais provável é que acrescentasse, por sua conta: “A erudição bem que pode emburrecer. Pelo menos enfeita muitos burros”.

dos pré-socráticos como a aventura espacial dos astronautas...

Esse estudioso do mundo clássico, da Antigüidade clássica, nunca se cansou de denunciar o arbitrário e caprichoso da definição dos limites do “clássico”, no caso, como sintoma de uma pertinência algo velada às configurações de um presente que religa “antigo” e “moderno” de um modo muito significativo: se esta é para nós a Antigüidade, isto se deve a uma identificação sempre atual.

O passado, que em sua teoria “não é nem pode ser objeto da história”, que a história não alcança, envolvida como se acha e ocupada com a presença do presente, deixa vestígios (trata-se de uma analogia), como os das épocas “anteriores” às quais remontamos no estudo da conformação do mundo grego; sua pertinência (de semelhantes vestígios) ao “passado” se reconhece na medida, e só na medida, em que eles se mostram de fato irredutíveis à historicidade (já de quando se acomoda ao plano histórico, ainda quando chegemos ao mais remoto na caminhada “para trás”, até invadindo, no interesse de sua recolha, o terreno da chamada “pré-história”, cabe dizer que pertence ao presente e à sua presença...).

Evoco essas considerações porque elas de algum modo permitem assinalar dois pontos a rigor opostos, mas conexos, rumo aos quais Eudoro de Sousa dirigiu sua reflexão: de um lado, ele se empenhou no desvelamento do espaço fenomenológico do que indicava com a cifra do mítico, o sinal do “passado” irredutível (à presença do presente, quer dizer: trata-se da dimensão do “outrora”, como ele a designa também, por exemplo, no seu *Mitologia*); de outro lado, bus-

cou a elucidação do que constitui esta “presença do presente” que a História verifica. Numa página extraordinária do livro *História e mito*, num parágrafo solene e sombrio em que creio ouvir os ecos de uma terrível fala de coro (a do primeiro Estásimo) da *Antígona*, de Sófocles, esclarece ele: “Presente é o Homem”...

Refere-se, aí, não ao genérico desenvolver-se do processo de hominização (tema que o fascinava), mas ao seu momento “desbordante”, o mais crucial e excessivo: o do advento do Homem, figura “que deixa na sombra os homens”, conforme dizia.

O “passado” assinala o outro rumo de sua busca, ligado ao primeiro que referimos como o acima e o abaixo da estrada heracliteana, a mesma para a ascensão e a subida (cf. Heráclito, fr. 60 Diels-Kranz); mas aqui ela se processa por um duplo movimento, que acompanha a investigação dos “vestígios” exteriores com uma arqueologia íntima dos sentidos. Neste rumo, a proposta de Eudoro de Sousa se erige em um grande desafio, pois ele propõe constituir não só em campo, mas inclusive em modelo para o itinerário filosófico o motivo mítico da catábase (por sinal, um dos mais brilhantes cursos que ele proferiu na UnB versou sobre o tema das “descidas ao inferno”, envolvendo a consideração das catábases sumero-acadianas até Dante Alighieri).

Os dois pontos assinalados evidentemente se reúnem na convergência de uma reflexão centrada no drama do enlace de homem e mundo, no seio de uma realidade que ultrapassa a ambos. Com isto se liga a sua proposta de uma teoria dramática do conhecimento; e aí também vai desembocar a sua

meditação sobre o simbólico enquanto estrutura cognitiva e ontológica fundamental – questão de que tratou ainda evocando uma correspondência com a física heisenbergiana (com a teoria da complementaridade) e que discutiu em seu ensaio de perquirição das matrizes do pensamento metafísico grego; por sinal, o ponto de partida deste ensaio foi o exame das obras dos pré-socráticos e ele aí concluiu de forma surpreendente, arrebatadora, por identificar seu comum princípio com a idéia-chave da “mítica do horizonte”.

Essa breve referência à problemática construída por Eudoro de Sousa objetiva apenas indicar, conquanto de forma demasiado sumária e imperfeita, a unidade profunda de sua obra, unidade que resplandece nos vários momentos de sua longa reflexão. Isto significa também que foram muitos os seus achados: quem diz “sempre o mesmo acerca do mesmo” jamais se repete, pois tem consigo o que do povo, fala do Novo por excelência... Ora, foi com toda a justiça, com plenos direitos que ele tomou para si, colocando-a como título de um dos seus ensaios, a célebre frase de Sócrates.

Um convite à complementaridade

Explorar a riqueza de seu legado, seguir-lhe o curso inovador é uma tarefa realmente difícil. Inimigo das rotinas teóricas, das trilhas batidas, incapaz de simplificações, Eudoro de Sousa muitas vezes surpreende pelo rigor com que desafia os pontos de vista consagrados, as ortodoxias e os lemas estabelecidos. Ele não quer remar contra a correnteza, como observei a propósito de seu *Horizonte e complementaridade* (onde, entre outras coisas, convida a uma nova leitura dos pré-socráti-

cos e interpreta de forma revolucionária a afirmação platônica sobre a realidade “para além da essência”, com base numa fulgurante análise do tríptico dos mitos da *República*). Aliás, é preciso que se diga se este livro extraordinário não foi ainda devidamente apreciado, deve-se isto com toda a certeza aos desafios que coloca. Os conhecimentos filosóficos, em particular de filosofia grega, a informação histórico-filológica, literária e mitológica que reclama para seu estudo, em nosso meio pouca gente possui; Eudoro de Sousa o escreveu para esses poucos leitores, e de forma a exigir-lhes o máximo. Aliás, ficou muito surpreso quando se esgotou a primeira edição dessa obra... por outro lado, embora escrita com uma concisão quase lacônica, ela atrai pela ousadia de sua concepção, de suas teses, argumentadas com segurança das mais firmes.

Assim como fascinava seus ovinos com a força expressiva e o brilho de suas aulas, de suas palestras, até de suas conversas informais a respeito dos temas de sua predileção (lembro-me do encantamento de um grupo de jovens que se reuniu em Brasília, na casa do professor Sílvio Sawai – eram arquitetos, nenhum deles grande conhecedor de literatura ou filosofia – para ouvir o professor Eudoro de Sousa falar-lhes de Fernando Pessoa, de Heráclito e dos mitos gregos), ele também pode conquistar os leitores pela beleza de seus escritos, sobretudo dos últimos, em que acredito mesmo que um certo arrebatamento poético às vezes prevalece. Não se acha aí a mesma precisão de *Horizonte e complementaridade*, nem a técnica ensaística enxuta mostrada em vários estudos de *Dioniso em Creta*. Diria que há neles algo de labiríntico, não porque lhes falte qualquer

ordem, mas porque têm um traçado caprichoso, um tanto barroco, eu diria (com o perigo de ser mal-entendido): dá a impressão de transitar entre distintos espaços teóricos, combinando imagens e temas de forma quase vertiginosa. O estilo torna-se, então, algo sibilino e há uma insistência pouco menos que obsessiva em certas metáforas prediletas, exploradas quase a ponto de esquematismo (é o caso do “triângulo da complementaridade”). Acentua-se ainda a influência das idéias de seu amigo Vicente Ferreira da Silva, com um efeito, em meu modo de ver, não muito positivo. Ignoro como ele acolheria essas observações. O mais provável é que as contestasse... talvez não as quisesse discutir, por achá-las impressionistas demais; ou porque, para seu pensamento, já não fosse a hora de uma tal discussão.

No debate que travamos a respeito de seu *Horizonte e complementaridade*, chegamos a uma situação curiosa: creio que acertei em apontar-lhe uma diferença significativa entre uma posição por ele assumida no livro – em que afirma a complementaridade (no sentido heisenbergiano do termo) de mito e metafísica na Grécia antiga – e o modo como se refere ao assunto no prefácio da mesma obra (o prefácio foi escrito depois, é claro). Agora penso que me enganei, porém, querendo comprometê-lo com uma tese que ele já tinha superado. Seu engano nessa discussão (sempre a meu juízo) esteve mais em julgar que a contradição assinalada empobrecera-lhe o trabalho, quando, pelo contrário, foi sinal de um avanço notável. O debate ficou registrado, pois ele incorporou a *Sempre o mesmo acerca do mesmo* os dois questionários que lhe

O nome Eudoro diz em grego: “A bela dádiva”. Quantos o puderam conhecer e amar têm sempre de maravilhar-se com o acerto dessa nomeação; e chegou o tempo de reconhecermos, na saudade sem tamanho, o duro desdobro do dom divino de sua presença, retirada agora... É mesmo verdade o que os poetas sempre disseram: os presentes dos imortais por fim com muita pena se pagam.

submeti, e onde lhe afirmei, entre outras coisas, que a obra discutida ainda desafiava o próprio autor... Na verdade, isto, em minha opinião, constitui um mérito, pois muito poucos são capazes de um livro assim; receio, porém, que ele aí tenha visto a acusação de uma grave deficiência, acusação que levou rigorosamente a sério. Sobre o ponto jamais nos entendemos.

Voltei ao assunto numa recensão crítica que fiz, para o *Anuário antropológico* 77, de *Horizonte e complementaridade* e de *Sempre o mesmo acerca do mesmo*. Agora acho que fui, aí, algo injusto na avaliação deste último ensaio, de cuja riqueza não me apercebi, talvez por estar fascinado pelo primeiro... Mas o fato é que Eudoro valorizou da maneira mais generosa minha crítica e minhas divergências – essas, quiçá, com um gosto especial, pois estou certo de que ele tanto estimava o antigo discípulo quanto achava extremamente aborrecido ter seguidores ou coisa parecida. Havia de dar-lhe certa alegria maliciosa ver como ainda me espantava dos rumos tomados depois, em momentos significativos, pelo seu pensar. A forte continuidade que assinala o curso de sua reflexão é muito marcada, de modo que, quando encontramos nas suas últimas obras teses e pontos de vista já sustentados nas antecedentes, parece-nos logo não ter havido transformação maior que a acarretada por desenvolvimentos naturais, com alguma expansão do campo explorado. Todavia é patente, pelo menos, certa mudança de estilo: antes de mais nada, nos escritos posteriores a *Horizonte e complementaridade* ele se dirige ao leitor de um modo cada vez mais direto e pessoal, sem o tom neutro da dicção ensaística de antes. Fala

na primeira pessoa, e esta nada tem de *persona* literária ou filosófica: é mesmo Eudoro de Sousa em carne e osso que se expõe, num discurso crescentemente apaixonado, rico de tons em variação, de acentos múltiplos: às vezes solene e quase profético, às vezes elegíaco, e logo dramático, com frequência irônico (de uma ironia pura e profunda, sem traço ou travo de sarcasmo). Um tema que já antes se anunciava torna-se mais vigoroso e complexo: o da “irredutível subjetividade”, de tal forma estruturado que não se compadece com nenhuma forma de subjetivismo – isto, aliás, ele condena tanto como repele a ingênua celebração, igualmente acrítica, da “objetividade”... O tema referido terá, talvez, um matiz eckartiano.

Outro surge, apresentado com incomum realce expressivo: o da oposição entre “simbólico” e “dibólico”, traçada de tal modo que a descrição fenomenológica se rebate e redobra em axiologia, em sondagem-demanda verificativa de valores, no interior de um enunciado com qualquer coisa de parábola, em todo caso de para-simbologia, feito num tom quase oracular, entre os registros da meditação e da revelação: um tom que evoca a sonoridade das vozes de Nietzsche e de Kierkegaard. Vários temas e subtemas se articulam com este, como numa fuga dirigida para a “trans-objetividade”, invocando a mediação erótica, a mediação dramática...

Em um pensador tão empenhado no que meditava, a alteração de estilo não pode constituir fenômeno de superfície: por certo não se deve a mera circunstância, eventualidade ou capricho. Sem saber identificá-la precisamente, sinto que no mais profundo se verificou (sem rupturas, sem descontinuidades visíveis) uma efetiva transformação, quiçá uma

transfiguração de seu pensamento. Interpretá-lo me parece agora mais difícil... mais rica e mais desafiadora sua dádiva generosa.

Não é arbitrariamente que me refiro assim a seu pensar. O leitor sensível logo reconhece em tudo quanto ele escreveu o signo de uma constante disposição interior de abertura e franquia, da qual só é capaz, com efeito, quem sincero proclama: “Lástima que não sejamos mais egoístas, não no sentido em que ‘egoísmo’ se opõe a ‘altruísmo’, mas naquele, mais difícil de apreender, em que ‘eu’ me oponho a ‘mim’...” Com efeito, perpassa por toda a sua obra a limpidez de um gesto de oferenda.

Neste ponto, sua produção o reflete com a maior clareza. Aliás, deu-se com ele uma coisa que sempre se dá com os personagens de Guimarães Rosa (um autor a quem muito apreciava, que colocava entre os gênios da literatura): há em seu nome próprio uma feliz revelação. Com efeito, o nome *Eudoro* diz em grego: a bela dádiva. Quantos o puderam conhecer e amar têm sempre de maravilhar-se com o acerto dessa denominação; e chegou o tempo de reconhecermos, na saudade sem tamanho, o duro desdobro do dom divino de sua presença, retirada agora... É mesmo verdade o que os poetas sempre disseram: os presentes dos imortais por fim com muita pena se pagam.

A celebração do sensível

Mas falo de sua obra. Aqui a generosidade significa desafio. De fato, no plano do pensamento, nem sempre acontece que a doação mais franca seja por isso mais acessível. Pode bem se dar o contrário, quem sabe...

Mesmo um leitor inteligente e culto, se não for cuidadoso, arrisca-se

a grandes extravios na tentativa de interpretar-lhe as teses fundamentais. Vejo a prova disto num artigo, por sinal muito interessante e simpático, que a seu respeito o professor Antonio de Medina Rodrigues escreveu, e que foi publicado na *Folha de S. Paulo*, de 18 de outubro de 1987. Pareceu ao ilustre professor que Eudoro de Sousa, por causa de seu cristianismo (mas dar-lhe o rótulo de “pensador cristão” já é equívoco), toma partido pela visão teísta, enquanto realizadora do sentido da transcendência, quando afirma a complementaridade entre os dois tipos de religião universalmente encontráveis, segundo Jensen (este antropólogo alemão opôs assim as perspectivas religiosas do teísmo e da cosmobiologia).

Ora, está aí uma coisa que Eudoro de Sousa nunca fez. Ele nunca tomou partido, nem o poderia tomar, pois sabia perfeitamente qual o significado de complementaridade, na acepção heisenbergiana do termo; “esta” complementaridade foi Eudoro quem postulou, no caso. Também, ele verificou a prevalência em nosso mundo da perspectiva teísta, e viu nos seus mais exaltados momentos a manifestação de uma diretriz intelectual profunda, cujo triunfo absoluto (concretizado, isto é, em total prejuízo da diretriz oposta) acarretou um rebaixamento do sensível; contra esse rebaixamento, perpetrado na metafísica ocidental, ele protestou de diversas formas, em múltiplas passagens, com a maior das veemências. Foi Eudoro um filósofo que com a originalidade profunda de um grande rebelado, e com verdadeiro arrebato, celebrou o sensível e proclamou a transcendência do sensível... “no rumo do sensível”. Foi ele também quem descreveu de forma apaixonada a

profundeza das manifestações religiosas “cosmobiológicas” em páginas em que há verdadeiro entusiasmo; aliás, com o mesmo entusiasmo ele nunca falou da revelação teísta. Seria até mais compreensível, penso eu, que o professor Medina Rodrigues cometesse o engano oposto (que afirmasse ter Eudoro privilegiado a diretriz encerrada na cosmobiologia); seria errado do mesmo jeito, porém mais compreensível. Não sei como pôde chegar à sua conclusão.

Bastaria este exemplo, penso eu, para mostrar a complexidade por vezes mal-advertida do pensamento de Eudoro de Sousa e as exigências que generosamente faz. Mas outro sinal disto tenho aqui comigo, quando me vejo embarçado na tentativa arriscada de acompanhar-lhe os passos da última etapa registrada da trajetória de sua meditação. Que é que me surpreende agora? O simples enunciado da pergunta já me expõe a uma ironia silenciosa... Que é que me surpreende?

Há um indício. *Mitologia* ele chamou a um livro em que expõe suas idéias de maneira muito vívida e pessoal. Assim o intitula, e nisto insiste: “O título diz: mitologia. Não o esqueça o leitor no andamento da leitura”. Depois adverte, ainda no prefácio: “Mas não é coletânea de mitos, nem filosofia da mitologia. É, pura e simplesmente, mitologia.” *Sui generis*, deve-se acrescentar. Do gênero não há outra obra. As páginas que percorro falam da grande aventura da humanização, do drama histórico; de temas míticos; metamorfoses, teogonias, catábases; do “simbólico” e do “diabólico”; de uma sentença quase enigmática de Heidegger, sobre os “acenantes mensageiros da divindade” e seu “oculto rei-

Foi ele também quem descreveu de forma apaixonada a profundeza das manifestações religiosas “cosmobiológicas” em páginas em que há verdadeiro entusiasmo; aliás, com o mesmo entusiasmo ele “nunca” falou da revelação teísta.

nar”; da excessividade caótica e de Deus... Acerca desses assuntos ele fala, aí, com uma variedade e riqueza expressiva que perturba: segue em arrebatada, caprichosa marcha de dançarino, traçando e escondendo com misteriosa evolução a vaga geografia desses tópicos. Mesmo assim me espanta o cuidado que teve em proclamar – assim o entendo – seu próprio exílio, estranhamente consentido, da filosofia... Mas quem quiser acusá-lo de extravagante neste passo, é bom que tenha cuidado. Ele está preparado para isso. Preparado e disposto, com a arma cintilante de sua ironia, às vezes violenta:

Talvez mereça que me chamem de idiota; podem fazê-lo, no sentido etimológico do grego ou no sentido comum do vernáculo. Neste, sofro de loucura mansa; naquele, sou portador de características incomuns. Posso até associar os dois, deixá-los associados, fundidos um no outro, até que me mostrem o que seja realmente real, mas não por sufrágio de maioria. Por enquanto, nada feito! Os outros que façam o que acho inútil fazer. Porque Realidade talvez seja o oposto da Objetividade, e muito bem se pode dar o caso de ‘idiota’ já se encontrar instalado na mais real das realidades, distraidamente, sem perseguir qualquer propósito definido, só por recusar a quintessência ou o refugio do pensamento ajuizado dos outros. Não estou pronunciando outro ‘elogio da loucura’, porque ninguém será louco por exortação alheia. Só sei, através de Platão, que o sair fora de si ou banir-se de si próprio é uma bênção divina, um inestimável dom dos deuses. Questão é só a de não ser louco por querer. Ou de não querer distinguir-se dos outros, por desafio ou acinte. Não sabem os que assim fazem, quanto os verdadeiros loucos se riem deles. Loucura não é extravagância,

porque esta só é o mais significativo sinal da imbecilidade de quem não pode achar o caminho de sua casa, de quem, não sofrendo de nostalgia, nem o quer achar. Se Ulisses fosse extravagante, em vão o esperaria Penélope; a *Odisséia* não teria chegado ao fim. Não quero que ninguém pense que orgulhosamente estou fazendo de insensato. Sou lucidamente lúcido e, como tal, prosseguirei.

Sim. Com efeito. A sombra que o encobre não pode empanar esta luz, ainda brilhante nos seus escritos, na sua memória – e mais esplêndida na origem, na fonte noturna e clara, lá onde ele se recolheu, na terceira margem do rio, do extremo rio Oceano: além do horizonte, que agora ele ultrapassou. *

Ordep Serra é professor de antropologia na Universidade Federal da Bahia, ex-aluno de Eudoro de Sousa no Centro de Estudos Clássicos da UnB.

MITO, FILOSOFIA E DIÁLOGO

Celestino Pires



O professor Eudoro de Sousa recebe hoje a justa homenagem que, por livre e espontânea iniciativa, os estudantes de filosofia da UnB decidiram prestar-lhe. A ela se associam com alegria os professores do Departamento de Filosofia que no professor Eudoro tiveram, durante anos, colaboração assídua e dele receberam o estímulo da sua inteligência brilhante e provocadora.

Com efeito, o professor Eudoro, pelo fogo da sua palavra, foi um estímulo, um acicate, para os jovens e para os seus colegas professores. Ele é um filósofo dialogante. Talvez tenha adquirido esse seu jeito no convívio assíduo de longos anos com os seus autores preferidos: Heráclito e Platão. O fogo heraclíteo e o *lógos* cósmico reacendem-se no espírito de Eudoro quando provo-

cado por algum interlocutor mais ousado. E então é vê-lo chispar e soltar centelhas que queimam e podem levar ao rubro a discussão.

Dialogante, o professor Eudoro o é não só com discípulos e colegas, mas com os especialistas da sua área. Não repete o que eles disseram; analisa e diseca suas teses, contrapõe-lhes novas hipóteses de interpretação e espicaça desse modo os seus leitores.

É assim em *Horizonte e complementaridade*, em que mito e filosofia travam amorosa luta; é assim em *Mito e história*; é assim em *Mitologia*, é assim no “Comentário” à *Poética* de Aristóteles, que com maestria traduziu, e em muitos outros escritores.

Eudoro de Sousa, filósofo, é também poeta. O mito não exclui, para ele, a filosofia; a filosofia não elimina o mito. Filósofo, poeta sem ter

escrito versos, Eudoro é um excelente filólogo, o que lhe dá recursos de análise de primeira qualidade para a interpretação de textos.

Por isso, Eudoro é um exemplo e um estímulo para todos os que de perto o conhecem. Estímulo que, com frequência, suscita o escândalo, como quando, referindo-se à Universidade, nos diz que “só é boa quando não dá diplomas”.

Saber pelo saber e não pelo diploma, poderia ser a insígnia utópica do filósofo. É a de Eudoro de Sousa. *

Celestino Pires é professor aposentado do Departamento de Filosofia da UnB.

Texto publicado originalmente no jornal *Correio Braziliense*, em 11/11/1986.



O MITO DE PSIQUE E A SIMBÓLICA DA LUZ

Eudoro de Sousa



O *Asno de ouro*, *Lúcio* ou *Metamorfoses* é um romance; e, como tal, uma narrativa de amor. Mas também é uma história romanceada do conhecimento, que termina pela iniciação nos mistérios. Luciano, ou outro que seja o autor do *Lúcio* grego, explorou somente o lado ridículo de um sortilégio malogrado e das subseqüentes aventuras de um mago-aprendiz. Mas o autor do *Lúcio* latino, intencionalmente ou não, trouxe para a superfície do eventual um dos abismos mistérios da existência: a complementaridade do cômico e do trágico, do riso e das lágrimas, do Carnaval e das Cinzas, da vida e da morte. No fundo de uma realidade que não se objeti-

te, tem de morar a indiferença dos opostos.

Sob o título de *Lúcio*, *Metamorfoses* ou *Asno de ouro*, legaram-nos as letras latinas um notável romance, da autoria de Apuleio, cujo argumento, na parte mais extensa, coincide com o de um conto atribuído a Luciano, escrito em língua grega, e também intitulado de *Lúcio*. O último livro da obra latina narra a iniciação do protagonista nos mistérios de Ísis, e é, porventura, a fonte mais copiosa de que dispomos para o estudo desse culto tão difundido pelo império romano. Na extensão de dois livros – parte do IV e do VI e todo o livro V – dá-nos o ilustre africano de Madaura a única versão literária do mito de *Eros e Psique*.

Artigo originalmente publicado em
Humanidades nº 12, 1987.

Na composição do *Asno de ouro*, que parece constituir o principal atrativo da crítica, têm incidido os mais diversos juízos, prevalecendo, todavia, o que resulta da comparação das versões de Apuleio e de Luciano. Neste caso, a opinião mais generalizada tanto desfavorece o escritor latino, censurando-o por haver desfigurado a fábula com impertinente misticismo, quanto louva o escritor grego porque se limitou a redigir uma deliciosa sátira dos costumes da sociedade antiga.

Consintamos, até certo ponto, na opinião da crítica. Ao lermos as *Metamorfoses* entendemos que dificilmente se pode harmonizar o jeito grotesco das primeiras páginas com a solenidade hierática das últimas. Compreendemos, portanto, a censura que resulta do confronto com o *Lúcio* grego, em que a tonalidade humorística se mantém inalterada, do princípio até o fim. Quanto mais se assemelham as aventuras do asno, paralelamente descritas nas duas obras, tanto mais importunos se afiguram o mito de Psique e a iniciação isíaca; e tanto, que no romance de Apuleio, chegarão esses “episódios” a ser considerados como supérfluos e até como postiços!

Sê-lo-iam, efetivamente, se o propósito das *Metamorfoses* coincidissem com o do *Lúcio*; mas não cremos que Apuleio apenas pretendesse divertir o público. Correndo, embora, o risco de errar o alvo, atribuindo ao romance um significado, em que o autor jamais cogitou, temos de presumir que as suas deficiências estruturais, se na realidade existem, são devidas a certa intransparência da intenção coesiva das suas heterogêneas partes. Se assim for, o problema transpõe o âmbito da “literatura” e formular-se-ia nos seguintes

termos: *nos anos derradeiros do paganismo helenístico-romano, que idéia teria associado um mito e um rito de indiscutível nobreza às conseqüências picarescas de um ato de magia negra? Que relação existirá entre 1) as aventuras de Lúcio, 2) o mito de Psique e 3) a iniciação nos mistérios?*

Se a relação for tão íntima e necessária quanto nos parece, o ponto de partida é indiferente. Partamos, pois, do mito de Psique.

Eros e Psique, as duas figuras aladas que se abraçam e se beijam, são conhecidas por numerosas representações plásticas, algumas das quais datam do século IV a.C.,¹ mas só Apuleio relatou o mito, nas mais belas páginas do *Asno de ouro*. Na tradução de Francisco Antônio de Campos, publicada em Lisboa, no ano de 1847,² encontra-las-á o leitor de língua portuguesa, sem as reais dificuldades do original latino, mas com o frescor que só a deliberada proximidade da fonte lhe proporcionará. Entretanto, um breve resumo servirá de referência a quem não possa imediatamente recorrer ao texto.

Era uma vez um rei e uma rainha que tinham três filhas de rara beleza. Porém, tanto excedia a formosura da mais jovem a daquela “que os louvores dos homens podem convenientemente celebrar”, que chegara o povo da cidade e das regiões vizinhas a divulgar a fama de que Vênus “publicamente patenteava a sua divindade e era conversável no meio do povo”. À donzela dirigiam as súplicas, em seu nome sacrificavam. E assim, pouco a pouco caía no esquecimento o culto da deusa, até que esta, de ânimo inflamado pelo ciúme, exige do filho vingança da afronta.

Entretanto, Psique – tal era o nome da donzela – não colhia saboroso fruto da adoração que o

povo lhe tributava. O mesmo culto a apartava da felicidade que a suas irmãs não fora recusada: havia muito que elas haviam desposado reis, enquanto Psique lamentava sua desamparada solidão. Mas se triste era o presente, maiores dores lhe reservava o futuro. Falara o Oráculo de um lugar terrível, onde a mísera havia de celebrar fúnebres esponsais com um monstro que aos próprios deuses enchia de pavor. E como ao Destino todos, mortais e imortais, se submetem, Psique, acompanhada pelo povo em pranto, vai, a passos firmes, de encontro ao drama da sua existência.

Do alto de um rochedo desce a um vale delicioso, em que se ergue um palácio encantado. Vozes de corpos invisíveis convidam-na a sentar-se à mesa nupcial; e, chegada a noite, recebe em seu leito o incógnito amante, o qual logo a adverte dos horríveis tormentos que terá de sofrer, se mais confiar na perfídia das irmãs do que nas delícias da hora presente. Mais tarde, Amor – que outro não era o noturno visitante – mais claramente pronuncia as ameaças da Fortuna: “aquelas lobas, com grande afinco te armam insídias nefandas, a principal das quais é que examines o meu semblante, o qual, como tantas vezes te tenho dito, se uma vez o vires, nunca mais o verás”. Mas, como que para lhe atenuar o tormento da inquietação, também anuncia a próxima maternidade. Ilusória consolação! O destino do filho está indissoluvelmente ligado ao destino da mãe: “se guardares o nosso segredo”, lhe diz Amor, “nosso filho será divino; se o divulgares, será mortal”.

O destino cumpre-se. Dóceis nas suas mãos onipotentes, a inveja e a perversidade das irmãs sobrepõem os sentimentos que po-

deriam tornar Psique invulnerável às arremetidas da fatalidade. Certa noite, a descuidada moça tira a lucerna, cheia de azeite e brilhando com uma luz clara, de sob o alqueire que a encobria, do esconderijo que preparara, e empunhando o ferro em que depusera suas esperanças, aproxima-se do leito onde dorme o horrendo monstro. Pois tal cuidava ela que fosse o amante, desde que mais puseram em seu ânimo as pérfidas irmãs, do que um amor que já não se contentava em ser cego. Mas, ai!, eis que lhe entrega o rasgado seio da noite, em lugar do temido dragão, a imagem sublime de um deus adormecido. Arrebatada, estremece e arde, toda ela, e agora, não somente as entranhas de seu ser obscuro; depois, insaciável, leva-a a curiosidade a tocar as armas que jaziam aos pés do leito e, de mãos ainda fremen-tes, fere-se nas setas do poderoso deus: “Assim a ignorante Psique se inflama de amor por Amor”.

É então que, movida pela nostalgia do senhor de todos os fogos, uma gota ardente da lucerna cai no ombro da divindade, que desperta e desaparece, não cuidando da ferida que deixou aberta e que só ele poderia sanar.

Este é o primeiro momento crítico no drama de Psique. A existência dela decorrerá, depois, num vaguear inquieto pelo mundo, em busca de Amor, que a curiosidade lhe arrebatara. Recorre a Ceres e a Juno, que não lhe valem, por tal lhes não ser lícito. Por fim, cai em poder de Vênus, que já então a procurava, não só pela antiga afronta, como também pela vingança frustrada. Mal acolhendo as súplicas da jovem, impõe-lhe a deusa tarefas que tanto excedem as possibilidades humanas, que mais parecem meios certos de perdição: separar

um monte de sementes diversas, trazer lã dos carneiros do sol, ir em busca da água estígia e, por fim, descer aos infernos e de lá trazer num cofre um pouco da formosura de Prosérpina.

Em todas as provas lhe assiste Amor; prestam-lhe os entes e as coisas o auxílio que permite levá-las a bom término. As formigas separam as sementes numa noite de trabalho; a “cana viçosa, suave criadora de música”, aconselha-a a esconder-se dos ardores do sol; a águia “ave real do supremo Jove”, enche a urna de água estígia; a torre donde Psique intenta arremessar-se “para ir ter aos infernos em direitura”, ensina-lhe o caminho e proporciona-lhe o viático; e, quando no regresso a invade “um sono infernal e verdadeiramente estígio” por, mais uma vez, não ter resistido à curiosidade, é o próprio Eros que acorre e “limpando cuidadosamente o sono e colocando-o segunda vez no seu anterior lugar”, desperta Psique com o inocente toque de uma de suas setas.

Este despertar é outro momento crítico na aventura de Psique. Mas o segundo ferimento das setas de Amor confere-lhe a imortalidade e o gozo pleno da união perfeita com o divino esposo.

Alegorese e simbolismo

Em nota extensa, que dedica às interpretações tradicionais, alega o tradutor português do *Asinus Aureus* os indícios de profundo interesse que a paixão aventurosa de Psique mereceu dos poetas e estudiosos modernos. Em Portugal, Sá de Miranda, em França, La Fontaine, Corneille e Molière, e muitos outros poetas de outros países metrificaram a fábula antiga. Quanto a estudos interpretativos,

Francisco Antônio de Campos menciona os mais importantes, publicados até 1813,³ expondo, em seguida, a sua própria interpretação, que muito se ressentiu do alegorismo astrológico de Charles Dupuis.

Psique é mais bela do que suas irmãs: isto é exato, porque estas são a parte irracional da alma, a vida animal, os dois princípios, o irascível e o concupiscível, donde procedem todas as paixões; enquanto Psique é a parte intelectual, a razão, que Deus lhes infundiu como imagem da sabedoria divina. O autor, para dar-nos uma idéia da excelência da sua beleza, diz-nos que Vênus lhe tinha inveja, e esta ficção é muito feliz, por ser conforme com os princípios teológicos anteriormente estabelecidos.⁴ Vênus, de que depois se fez uma deusa, na sua origem não era senão o astro deste nome, cuja luz rivaliza com a do sol e da lua; e sendo Psique uma emanção desses astros, continua contra ela a mesma rivalidade que existia entre seus progenitores. O rei e a rainha devem, portanto, ser o sol e a lua.

É também mais nova do que suas irmãs, e esta circunstância conforma-se igualmente com os mencionados princípios. A parte irracional da alma, representada pelas suas irmãs, é denominada pelos pitagóricos e pelos platônicos veículo e carro da alma, e era portanto necessário que elas fossem anteriormente formadas para poderem servir de envoltório à inteligência quando descesse do sol.

A sua descida do alto de um rochedo para um vale formoso é a descida da lua para se unir a um corpo, sem que por isso renuncie à sua natureza. E, quando neste vale encontra um palácio construído por mãos mais que humanas, calca aos pés pedras preciosas e é servida por vozes incorpóreas, o autor quer dizer-nos nesta pintura que a alma, enquanto for inocente e

pura de toda a mancha terrestre, gozará de todo o gênero de felicidades, terá os astros a seus pés e será servida por anjos invisíveis de que, segundo a doutrina de Platão, todo o ar está cheio, para a acompanharem e servirerem. Mas se a alma, esquecendo-se de sua natureza divina, não amar o que é divino, imortal e eterno; se não fugir a tudo o que é corpo, para desear unicamente objetos invisíveis, perderá toda a sua felicidade, não poderá elevar-se à contemplação de Deus, nem unir-se a ele, que é o fim para que foi criada.

Psique não pôde conservar por muito tempo a sua pureza. Suas irmãs, a ira e o desejo, a persuadiram a que procurasse ver a figura de seu marido, ou o objeto corpóreo do seu amor; ela o viu e ficou encantada de sua beleza. Por este fato, seu amor até ali intelectual, tornou-se mundano; e sua tendência para os objetos invisíveis mudou de direção, amando um objeto corpóreo; de que resultou a perda imediata de toda a sua felicidade. Neste estado a alma não podia voltar à sua antiga inocência, nem tornar para a habitação dos imortais, sem ser completamente purificada. Foi então que Vênus, não a vulgar, mas Vênus-Urânia, que preside aos amores castos, a mandou apregoar por Mercúrio, para a punir como escrava sua fugitiva, e estas duas circunstâncias com facilidade se explicam. É escrava fugitiva do amor casto para um amor sensual; e Mercúrio é o encarregado da missão, porque, segundo esta doutrina, ele é condutor das almas tanto na sua descida, como na sua volta para o mundo inteligível.

Psique em sua desgraça tinha implorado o auxílio de Ceres e Juno. Elas a trataram até com dureza, desculpando-se com Vênus-Urânia, que tinha ofendido com um amor sensual. E havia ainda uma outra razão para

não a protegerem. Estas deusas são virtualmente a lua, a deusa poliônima, como se verá na bela invocação do livro XI, na qual se resumem todas as deusas do sexo feminino, assim como no sol todos os deuses do sexo masculino, e tendo ela manchado sua natureza divina, não podia a lua, donde tirava a sua origem, auxiliá-la em seu amor sensual, de que devia purgar-se.

Então, Psique entregou-se espontaneamente a Vênus e principiam seus trabalhos, que não são mais que a sua purificação.

As purificações, segundo o ritual órfico, faziam-se pelo ar, pela água e pelo fogo. O primeiro trabalho que lhe deu Vênus foi o separar um monte de diversas sementes, misturadas todas juntamente. O crivo que significa a ventilação, era o emblema do ar; e no livro XI o veremos figurar na procissão isíaca com este atributo. E ainda que neste lugar se não faz menção do crivo, talvez fosse para não descobrir muito a alegoria da fábula; mas não há a menor dúvida que o crivo é o instrumento próprio para a separação das sementes.

O segundo foi que lhe trouxesse lâ dos carneiros do sol, cuja braveza na ardência do calor é exprimida com toda a exageração pela deusa Cana, que lhe ensinou os meios de a poder obter. Assim, não podemos deixar de ver neste trabalho a purificação pelo fogo. A circunstância de ser a deusa Cana que lhe ensinou os meios de obter a lâ parece não ser tomada ao acaso. Síringa sofreu esta metamorfose para conservar a pureza da sua virgindade contra as perseguições de Pã, e este fez dela os sete tubos da sua flauta, que são o emblema da harmonia celeste. O socorro que ela lhe deu é portanto natural.

O terceiro foi ir buscar a água estígia, que é verdadeiramente a purificação pela água. A água, os dragões e

Não é raro surpreender, em escritores de arqueologia e de história antiga, a perplexidade do investigador que se encontra perante “um livro de imagens sem texto”. Tal é, mutatis mutandis, a mágoa do filólogo quando se lhe deparam os mitos referidos pelos clássicos. A Afrodite que irrompe do seio das ondas fecundadas pelos genitais de Urano (...) a interrupta gestação de Dioniso, levada, depois, ao termo natural dentro de uma coxa de Zeus, e tantos outros eventos fabulosos – não só estes em que intervêm apenas os deuses, mas também aqueles, como a paixão – aventureira de Psique, em que os mortais convivem com os imortais –, constituem a imensidade das páginas de um “livro de imagens sem texto”.

mais circunstâncias parecem relativas à astronomia, mas de que não estou em estado de poder dar explicação.

Depois dessa purificação ainda a alma não está em estado de se unir ao seu princípio. Precisa de descer à região das sombras, porque só de lá pode passar ao seu último destino. Foi por isso que Vênus a remeteu à Proserpina; e na volta teve o letargo, que se pode considerar a primeira morte das almas, segundo a doutrina platônica. Assim, depois de purificada, ficou restituída à sua antiga pureza, celebrou-se o casamento legítimo, porque o antecedente era ilegítimo, e foi recebida no número dos imortais. Em todos estes trabalhos foi auxiliada pelo amor, porque conforme a mesma teologia, é ele quem dirige o carro da alma, de que a inteligência é o cocheiro. Tal é, na minha opinião, o verdadeiro sentido da fábula.⁵

A opinião que Francisco Antônio de Campos diz ser a dele, na verdade, era a de Charles Dupuis, aliás expressamente nomeado numa nota subsequente, acerca da religião “toda astrológica” dos egípcios.⁶ Era, em suma, a opinião comum dos alegoristas do século XVIII, cujos representantes mais notáveis, além do mencionado autor das *Origens de todos os cultos*,⁷ foram o padre Bergier, que publicou dois volumes relatando *A origem dos deuses do paganismo e o sentido das fábulas descoberto por uma explicação passo a passo das poesias de Hesíodo*⁸ e Court de Gebelin, autor de nove grandes volumes sobre *O mundo primitivo analisado e comparado com o mundo moderno, considerado no seu gênio alegórico e nas alegorias às quais conduziu este gênio*.⁹

O princípio do método vem excelentemente formulado à página 11 da terceira parte do primeiro volume desta última obra:

O gênio alegórico dos antigos consistiu na inclinação e no jeito de espírito que levaram os sábios da Antigüidade a velar as suas lições sob emblemas e enigmas, próprios a torná-las mais atraentes, mais vivas, mais animadas, para que fossem solicitadas com mais diligência e retidas com mais facilidade. Por esse engenhoso artifício, vertiam no sensível as verdades mais abstratas; mudavam em imagens e quadros as mais áridas proposições e as mais difíceis de compreender; era assim mais amável, mais doce e menos ofensiva a verdade; personificavam-se os seres inanimados e os seres morais; toda a natureza assumia nova face; revestindo perfeições e belezas corporais, o que havia de mais metafísico parecia sensível como a natureza; as próprias relações que existem entre os grandes objetos da natureza e as respectivas influências nos homens metamorfoseavam-se numa história de personagens ilustres que despertavam a imaginação e cujos agradáveis aspectos jamais se extinguíam. Esse gênio alegórico desenvolvia-se em palavras figuradas, provérbios, metáforas, apólogos, enigmas, narrativas mitológicas, símbolos e pinturas hieroglíficas.

Como se depreende da passagem que trasladamos, o alegorismo negava à expressão imaginária um significado próprio. Assentava, por conseguinte, nestes pressupostos: 1) que as imagens *dizem outra coisa* (*allegoreúein; alegoría*) que não a imediatamente expressa; e 2) que uma doutrina, primária e anterior, é portadora do sentido das imagens secundárias e ulteriores.

Datam os primeiros ensaios da exegese alegorizante do princípio do século V ou fim do século VI a.C., das réplicas de Teágenes de Régio às críticas da filosofia nascente à mitologia de Homero e

Hesíodo, e a sua culminância, do sistema de Creuzer,¹⁰ cuja *Simbólica*, publicada em 1810-1812, foi traduzida para o francês em 1838, por Guigniaut, sob o título *Religiões da Antigüidade*.¹¹

Não é de estranhar que no ano de 1847, em Lisboa, o nosso intérprete permanecesse fiel aos iluministas franceses do século XVIII, tampouco, que desconhecisse o sistema mais amplo de Creuzer. Não surpreende, portanto, que a interpretação do mito de Psique proceda pela retroversão da “fábula” na psicocosmologia “pitagórica” e “platônica”. Aliás, devemos conceder que este mito prestava-se, mais do que qualquer outro contextualizado nos antigos poetas da Grécia, a semelhante exegese, na medida em que traz em si evidentiíssimos sinais daquele artifício que, para os teorizadores do alegorismo, como o citado autor de *O mundo primitivo*, seria o processo universal de formação dos mitos.

Mas o alegorismo não é o único método exegético. Creuzer julgou ter inaugurado nova época na interpretação da mitologia; mas os detratores da *Simbólica*, como Lobeck, Voss e Hermann¹² não caíram no logro. Um verdadeiro *simbolismo* só surgiria em 1859, com a publicação do *Ensaio sobre a simbólica funerária dos antigos*, de autoria de J.J. Bachofen.¹³ Porém, vejamos: tanta diferença haverá entre os sistemas de Creuzer e Bachofen, a ponto de só o segundo merecer a designação que o primeiro reivindicava?

Não é raro surpreender, em escritores de arqueologia e de história antiga, a perplexidade do investigador que se encontra perante “um livro de imagens sem texto”.¹⁴ Tal é, *mutatis mutandis*, a mágoa do filólogo quando se lhe deparam os mitos

referidos pelos clássicos. A Afrodite que irrompe do seio das ondas fecundadas pelos genitais de Urano; o rapto de Perséfone, perpetrado pelo subterrâneo Plutão e a dolorosa busca de Deméter; a interrompida gestação de Dioniso, levada, depois, ao termo natural dentro de uma coxa de Zeus, e tantos outros eventos fabulosos – não só estes em que intervêm apenas os deuses, mas também aqueles, como a paixão aventurosa de Psique, em que os mortais convivem com os imortais –, constituem a imensidade das páginas de um “livro de imagens sem texto”.

A missão do mitólogo é interpretar as imagens. Entendem uns – e estes são os alegoristas – que a interpretação consiste em inscrever na página ilustrada a legenda explicativa, que basta procurar na própria literatura. E assim preencheu a psicologia neoplatônica ou neopitagórica a lacuna que Apuleio deixara aberta nas páginas das *Metamorfoses* que relatam o mito de Eros e Psique. Entendem outros – e estes são os simbolistas – que as imagens *falam por si* e que o texto explicativo, se existe, é cronologicamente posterior e nada de novo acrescentará ao *mutus liber*, ou, quando muito, apenas virá explicitar tangencialidades entre duas esferas de consciência, traduzir noutra linguagem um sentido que se supõe já estar implícito nas imagens.

Cabe a Johann Jakob Bachofen, que foi mestre de direito romano na Universidade de Basileia, o mérito de haver confirmado, mediante um compreensivo sistema da imaginação mítica, um ou outro fugaz pressentimento de que a imagem precede o conceito em todo e qualquer caso em que de um mito autêntico se trate. E

tanto mais importa citá-lo neste estudo, quanto mais certo é que ao inspirado “arqueólogo” romântico devemos também uma exegese do mito de Psique, das mais esclarecedoras. Demos, pois, a palavra ao autor da *Simbólica funerária do mundo antigo*.

O mito é a exegese do símbolo.

Desenvolve aquele, numa sucessão de atos exteriormente ligados, o que este traz unitariamente em si. O mito assemelha-se à exposição filosófica discursiva, na medida em que decompõe o pensamento numa série de imagens correlatas, deixando ao observador a possibilidade de tirar a última conclusão acerca do respectivo nexos (...). Demasiado pobre é a humana linguagem para revestir de palavras a riqueza de pressentimentos que desperta a cíclica mutação vida-morte e as supremas esperanças dos iniciados. Só o símbolo, e o mito correspondente, poderão satisfazer estes nobres anseios. O símbolo desperta o pressentimento; a linguagem somente esclarece. O símbolo fere simultaneamente todas as cordas do espírito humano; a linguagem necessita entregar-se sempre a um único pensamento. O símbolo mergulha as suas raízes nos mais recônditos abismos da alma; a linguagem passa como a brisa pela superfície do intelecto...¹⁵.

Conceito de imagem e imagem do conceito

O mito é a exegese do símbolo e as raízes do simbólico mergulham no mais recôndito dos abismos da alma! Relevemos, nessas palavras, o germe de um conceito de expressão, muito mais vasto e compreensivo do que as idéias que andam vulgarizadas. Com efeito, o homem não se exprime apenas pela palavra falada ou escrita. Seria até lícito afirmar, atendendo à ordem de sucessão dos meios expressivos,

A inclinação irracionalista e antiintelectualista dos poetas românticos; o inconformismo de poetas e estéticas modernistas perante os modelos “clássicos” depõem, nem que só por via indireta da polêmica estéril, contra o abuso das interpretações alegóricas. Ao passo que o artista defende, contra toda a crítica retardatária e reacionária, a imediata e imediável significação da sua obra, mormente quando se recusa a separar a essência do significado do que faz, no mesmo passo reivindica o direito a uma fenomenologia da expressão que garanta a autonomia da arte.

historicamente estabelecida, que é pela linguagem escrita que, em último lugar, a consciência humana se projeta no plano do intemporal. Da ordem de sucessão infere-se vulgarmente a hierarquia da perfeição: o último seria o perfeito. Mas esta perspectiva, se bem que lisonjeira para a fácil loquacidade do homem civilizado, não abre muito largos horizontes às audaciosas reivindicações da taciturna plástica, e, demais, a palavra fácil e fluente não poucas vezes se revela bem débil sustentáculo para o impetuoso vôo das musas.

Por outro lado, a inclinação irracionalista e antiintelectualista dos poetas românticos; o inconformismo de poetas e estéticas modernistas perante os modelos “clássicos” depõem, nem que só por via indireta da polêmica estéril, contra o abuso das interpretações alegóricas. Ao passo que o artista defende, contra toda a crítica retardatária e reacionária, a imediata e imediável significação da sua obra, mormente quando se recusa a separar a essência do significado do que faz, no mesmo passo reivindica o direito a uma fenomenologia da expressão que garanta a autonomia da arte.

Eis porque o método exegetico de Bachofen, não obstante as reais deficiências que, na aplicação, as disciplinas filológica, etnológica e arqueológica lhe tenham apontado (para ser de todo coerente e consistente, Bachofen deveria ter permanecido sempre mudo, na contemplação dos símbolos), poderia ter inaugurado uma verdadeira fenomenologia da expressão mítica, pois, ao invés dos alegoristas, o erudito professor de Basiléia, quando se propunha a interpretar um monumento do passado, inferia o conceito de imagem e não a

imagem do conceito. Obedecia, assim procedendo, à convicção de que no momento da imaginação ainda não está atualizado o momento da ideação, se bem que um dia possa vir a parecer que a nebulosidade da imagem era como que um invólucro do núcleo incandescente da idéia. Noutros termos: o exegeta simbolista, ao contrário do intérprete alegorista, confia na originalidade, na autenticidade, na veracidade *sui generis* das imagens. E como o conceito vem histórica e fenomenologicamente após a imagem, a exclusão do conceito-explicitante, significa, da parte do exegeta, uma tentativa de se situar na mesma época da história ou de se recolher ao mesmo grau de consciência, produtivos da imagem mítica. Ou ainda: se a interpretação alegórica reduzia o passado do mitologema ao presente do filosofema, a exegese simbólica, pelo contrário, refere a atualidade da filosofia à ancestralidade da mitologia.

O mito do amor e da morte

Tal o princípio, ou um dos princípios, do simbolismo de Bachofen. A sua aplicação à fábula de Eros e Psique desenvolve-se em algumas das mais belas páginas do livro mencionado. É certo que a perfeita inteligência do seu pensamento necessitaria prévia exposição da filosofia da história do professor de Basiléia. Mas, recordando em seus termos gerais a conhecida teoria do *Matriarcado* – aliás deformadíssima por certa crítica tendenciosa – não tropeçaremos em obstáculos insuperáveis.

Especialmente instrutiva é a relação da lâmpada com Psique. No mito atribui-se à lucerna uma função que nos esclarece acerca do respectivo papel nos “mistérios” (...) Mais pela divina

beleza do seu corpo que por consciente decisão é Psique arrastada para a confusão da sensualidade e absorvida pelo pântano da materialidade. Como escrava de Afrodite, terá que percorrer longa série de expiações e de provações e atravessar todos os horrores do mundo infernal. Por fim, possuída pelo sono estígio, imóvel, qual inanimado cadáver, recebe Psique, uma vez despertada pelo contato de uma seta, o revestimento da imortalidade e, unida a Eros, o tranqüilo gozo de todas as suaves delícias que em vão procurara ao serviço de Afrodite. Dois graus da existência feminina, semelhantes à dupla série de figuras pintadas de tantos vasos gregos; comparáveis às duas partes do Fausto, de Goethe: a alma feminina, primeiro, ao serviço de Afrodite, dominada pela matéria, levada a cada passo do fatal destino para sempre renovados e inesperados sofrimentos e, por fim, aos mais fundos abismos da matéria, mas, depois, renascida para a nova e revigorada existência, transitando da vida afrodítica para a vida psíquica. Aquele grau, inferior, tem caráter telúrico; este, superior, tem caráter urânico (...) Ali, tudo é inquietação e sofrimento, inesperadas ilusões e obscuras soluções; aqui, repouso, eternidade, seguro prazer, a magia da luz que a tranqüila noite de luar derrama sobre a diurnamente revolta e ruidosa habitação dos homens; ali, a impureza da matéria telúrica, a serpente e o junco, ambos nascidos do pântano profundo e sombrio, sinais e emblemas da irregrada cópula da água e da terra; aqui, a mariposa, provinda da material crisálida – vinda à luz, procurando a luz e dela participando; ali, a material, Afrodite, aqui, a Afrodite Urânia; ali, a união hetérica, aqui, a união conjugal; ali, *sôma* (corpo), aqui *psykhé* (alma); ali, a obscura matéria terrestre, aqui, a terra celeste purificada, a Lua, o mais puro dos corpos telúricos. Em Psique,

ascende a própria Afrodite ao grau lunar, o mais alto que a materialidade da mulher pode atingir (...) O mesmo laço que une Lunus e Luna, Amor e Psique, Aquiles e Helena. O beijo que os reúne é o *basium* do esposo à esposa, não o *savium* do amante à hetera. A pureza e a castidade do amor, que alcançou a final plenitude, estão expressas no grupo de figuras que se abraçam e beijam, com uma perfeição à qual nenhuma representação lírica poderá aspirar....¹⁶

Transposição intelectual do mistério

Tal a exegese de Bachofen, a qual, diversamente do que fizeram os alegoristas, como Francisco Antônio de Campos e as autoridades que ele cita e em que baseia os seus métodos interpretativos, ainda que aludindo à gnoseologia platônica e à escatologia dos mistérios, fixa a sua atenção muito principalmente na representação plástica do grupo alado dos amantes e no papel que um símbolo, a lucerna, desempenha, tanto no ritual da iniciação, como nas metamorfoses do amor humano, que têm por fundamento transumano, digamos assim, o grande mistério da feminilidade. É claro, e mais claramente o veremos na seqüência deste estudo, que Bachofen instalou, no próprio centro da sua exegese do mito de Psique, o “dado imediato”, pois a história relatada por Apuleio é, em primeiro lugar, o mito do amor e da morte, e só mediatamente a alegoria do processo psicológico e gnoseológico divulgado pelo neoplatonismo. Decerto os neoplatônicos, e muito antes o mesmo Platão, procederam deliberadamente a uma transposição intelectual do mistério¹⁷ que explica muitos sucessos, na aparência “fabulosos”, referidos pelo escritor latino.

A semelhante transposição dedicaremos a maior parte da próxima seqüência deste ensaio; mas devemos advertir o leitor de que por meio da simbólica do amor, por Bachofen transferida para o centro do círculo em que se move a sua interpretação, é que mais satisfatoriamente se poderá resolver o problema que propusemos de início: o da composição do *Asno de ouro*.

No relato de Apuleio, os acontecimentos decorrem numa seqüência de copiosíssimo pormenor, que revestem o mito de Psique de um aspecto fantasioso, que mais adequado parece ao gênero literário do conto. Por isso, sofrem as respectivas interpretações de uma confusão que antigos e modernos não cuidaram de evitar, sendo certo que muitas vezes não se esforçam por distinguir o mito autêntico de um conto fantástico.

Nem todos os sucessos de um conto devem ser considerados como desenvolvimento da imagem arquetípica, célula germinal de um mito. O redator do conto poderá compô-la artificialmente, quer dizer, envolvê-la de imagens acessórias, de modo a servir determinado propósito, inclusive o de simplesmente divertir o público. Admitamos que Apuleio, pretendendo *ilustrar* a cosmopsicologia pitagórica ou platônica redigisse um conto em que ficara entretecido o mito de Psique. Então, bem procede o alegorista, retrovertendo imagens em conceitos. Mas se prossegue no rigoroso paralelo entre eventos míticos e ensinamentos filosóficos, *por isso mesmo deverá cuidar de que eles jamais se contradigam*. E caso é, que numa exegese, como a do tradutor português do *Asinus Aureus*, precedentemente citada, uma contradição se nos depara, fatal para o sistema alegórico. É forçoso

Outros mitos gregos refletem certas imagens incluídas no mito de Psique a que os intérpretes, não sem motivos justificáveis, concedem as suas preferências. Nutre a alma de muitos povos a crença de que só com a vida se paga o alto preço da contemplação da divindade: “quem vê Deus, morre”, diz a sabedoria de remotos séculos pela voz do povo. Mas há uma alternativa: “quem vê um deus, morre ou cega!” Esta variante, genuinamente grega de uma crença tão difundida, nasceu na religião, desenvolveu-se na poesia e foi transposta para a filosofia.

mostrá-la e demonstrá-la. Antes, porém, importa reunir alguns esclarecimentos necessários.

Ainda que um ou outro pormenor denuncie a “importação”, as doutrinas pitagóricas e platônicas acerca da origem e do destino das almas são especificamente gregas, pelo menos na sua tonalidade expressiva. E o mesmo se pode dizer quanto ao mito de Psique, se o despojarmos do circunstancial e do acessório que o dilui na textura do conto.

Outros mitos gregos refletem certas imagens incluídas no mito de Psique a que os intérpretes, não sem motivos justificáveis, concedem as suas preferências. Nutre a alma de muitos povos a crença de que só com a vida se paga o alto preço da contemplação da divindade: “quem vê Deus, morre”, diz a sabedoria de remotos séculos pela voz do povo. Mas há uma alternativa: “quem vê um deus, morre ou *cega*!” Esta variante, genuinamente grega¹⁸ de uma crença tão difundida, nasceu na religião, desenvolveu-se na poesia e foi transposta para a filosofia. Por haver surpreendido uma deusa em sua esplendorosa nudez, Actéon perdeu a vida, e Tirésias, a vista. Dir-nos-á um erudito poeta de Alexandria que tal é a pena imposta pela inexorável lei de Crono¹⁹: a sanção tem fundamento no reino da fatalidade, da fatalidade que permanece indômita até pela própria vontade dos deuses. Não pôde a compassiva Atena evitar que a luz se extinguísse nos olhos de Tirésias, nem Ártemis poderia, ainda que o quisesse, arrancar o corpo de Actéon às presas dos ferozes mastins.

No relato de Apuleio, o ritual dos mistérios (livro XI) imita, por atos claramente significativos, a sorte de Actéon e Tirésias, a de Penteu e de Sémele, mas no culto a

ordem dos acontecimentos aparece invertida. A Ísis helenística e romana revela-se ao iniciado no meio da noite e nos umbrais da morte: “cheguei aos confins da morte e, tendo caminhado sobre o limiar de Prosérpina, voltei dali conduzido por todos os elementos; à meia-noite vi o sol cintilando com cândida luz, cheguei à presença dos deuses celestes e infernais e adorei-os de perto”.²⁰ E assim também em Elêusis, “na morte (*teleutân*), como na iniciação (*teleîsthai*)”, por entre as chamas do *anáktoron*, o adepto podia ver com seus olhos mal acomodados às trevas da noite mística, “Brimo dando à luz a Brimos”, a “Forte” parindo o “Forte”.²¹ Quer dizer. Se os poetas mitólogos da Grécia apresentavam como consequência fatal de um encontro fortuito a morte ou a cegueira, o fato talvez se deva a que, nos cultos “mistéricos”, se representavam, embora na seqüência inversa, os atos do drama em que o chegar aos confins da vida e da morte e aos limites do dia e da noite, o mesmo era que passar os umbrais de uma *vita aeterna* que transcorreria a uma *lux perpetua*. Na verdade a equação *morte = cegueira* parece implicar a dos opostos, *vida = contemplação*. Assim se compreende que o perfeito iniciado, que ao neófito poderia dizer: “não há morte”, fosse denominado *epóptes*, isto é, “o que viu”. Essa equação, transpuseram-na os gregos, da mitologia para a gnoseologia; e tanto mais naturalmente se efetuou a transposição, quanto mais certo é que o próprio idioma o prefigurava. A prova desenvolver-se-á nas páginas que seguem.

Poesia da linguagem e linguagem da poesia

Se tivéssemos de arrancar do fundo da memória, um a um, todos os vocábulos de que precisamos

para descrever determinada ação ou situação, decerto seríamos menos loquazes. Acontece, porém, que a linguagem, mormente a linguagem do homem culto, dispõe de um farto repositório de locuções fixas, queremos dizer, de certos grupos de palavras que habitualmente designam os mesmos objetos. Assim, por exemplo caricatural, um crime raramente se diz apenas “crime”, mas um “nefando crime” ou um “crime atroz”; a força ou a estatura que muito excede a média comum é quase sempre uma “força titânica” e uma “estatura gigantesca”; os conflitos e dramas sentimentais, é freqüente que os digamos “conflitos trágicos” e “dramas pungentes”.

Essas e outras locuções congêneres, compostas de um nome e de um epíteto, fundidos na moeda corrente e demasiado gasta pelo uso e abuso jornalísticos, dificultam a expressão genuína de um pensamento original. Eis porque as evita a poesia autêntica, que a justo título reivindica o mérito de falar, em qualquer país e em qualquer época, a linguagem primordial. Pois se, no vivente fluir do verbo, ela tem de recortar o seu corpo sonoro, esse corpo é sempre o *único* em que pode encarnar a alma da inalienável *mundi-visão* do poeta. A poesia diz, como se pela primeira vez o dissesse, aquilo que contemplou, como se pela primeira vez o contemplasse.

Não há dúvida: a elocução comum é inimiga da dicção poética. Porém, de entre todas as expressões fixas, solidificadas e forjadas a golpes repetidos da rotina, é preciso distinguir algumas das que podemos designar por “fórmulas tradicionais”.

Tradição não é rotina; e, assim, nem sempre uma fórmula tradicional é locução comum. Por muito

que se digam e redigam, por muito que se escrevam e reescrevam certos grupos de palavras, como “candura da inocência” e “negrume do pecado”, nunca eles perderão o originário vigor expressivo que a poesia da linguagem lhes imprimiu. Tanto um como o outro é, ou parece ser, criação espontânea da linguagem de um povo, de uma época ou de uma cultura – criação espontânea, pois, quer num quer noutro, já não resta vestígio do fato lingüístico, consciente e intencional, de um indivíduo. Por isso nos referimos agora à *poesia da linguagem* e não à *linguagem da poesia*; e fazemo-lo com o manifesto propósito de opor a espontaneidade da natureza à intencionalidade da arte. Muitas das nossas fórmulas não passam de ruínas da linguagem poética; trazem em si o sinal da origem que tiveram na poesia de idades pretéritas. Mas outras há, que mantêm, perene, uma vida que é a mesma vida do povo ou dos povos, da cultura ou das culturas, que lhes deram o ser. Examinemos mais de perto esta questão.

Em português, vulgarmente se diz e escreve que “uma alma de criança veste a *candura* da inocência”. Fala-se correntemente da *negrura* do crime e do pecado, de *tenebrosos* desígnios e intenções dos malvados; da *glória* e da *auréola* da santidade. Há feições *irradiantes* de beleza e inteligência e as que *resplandecem* de graça. Espírito *lúcido* e *arguto* é o do sábio; e diz-se que a *luz* da sabedoria dissipa as *trevas* da ignorância – e a fórmula vem do século das *Luzes*, do *Iluminismo*, da *Ilustração*, da *Aufklärung*. Personagens e ações do passado remotíssimo, dizemos nós que “se perdem na *noite* dos tempos”. *Obscuros* pressentimentos são todos aqueles que o futuro

não *esclareceu* ainda. E também há as *sombrias* superstições, adversas a uma fé *esclarecedora*; e as *brumas* da memória, e idéias *nebulosas*; outras *límpidas* e *diáfanas*, pelas quais claramente se *vê* a verdade que andava *oculta* e agora se *revela*, *mostra* e *demonstra*. Também se fala na *chama* da vida ou do amor; que nasce e morre, ou se *alumia* e *apaga*, e da *luz moribunda*, da luz dos olhos, que a morte *extinguiu*. E dos *videntes* e *visionários*; do que é *evidente* e *elucidativo*; dos *iluminados* e dos *contemplativos*, de *sombras* da dúvida e de *sombrios* desesperos; de auroras e crepúsculos de civilizações, etc., etc.

Não só em português tais ditos e escritos se nos deparam. Buscássemos nós em todos os idiomas vulgares e eruditos de qualquer povo convivente no vasto âmbito desta cultura que é a nossa, as locuções poéticas e prosaicas, cujo sentido se polariza segundo as virtudes contrárias da luz e das trevas, e dificilmente obteríamos o inventário que a todas abrangesse. Bastam, porém, os exemplos citados, e outros que facilmente acudirão à memória do leitor, para que se verifique esta comum e fundamental característica que constitui, digamos, a unidade e a substância de todo o complexo formular: *por onde a treva se divide da luz, por aí se apartam o bem e o mal, o belo e o feio, a vida e a morte, a ciência e a ignorância*. De um lado alinham-se dia, vida, bem, belo, verdade, conhecimento, memória, palavra; do outro, em contraposição, noite, morte, mal, feio, erro, ignorância, olvido, silêncio.

Luz e conhecimento

Mas não basta verificar o fato; é preciso explicá-lo. E a questão enuncia-se deste modo: *por que é*

Se tivéssemos de arrancar do fundo da memória, um a um, todos os vocábulos de que necessitamos para descrever determinada ação ou situação, decerto seríamos menos loquazes. Acontece, porém, que a linguagem, mormente a linguagem do homem culto, dispõe de um farto repositório de locuções fixas, queremos dizer, de certos grupos de palavras que habitualmente designam os mesmos objetos. Assim, por exemplo caricatural, um crime raramente se diz apenas “crime”, mas um “nefando crime” ou um “crime atroz”.

que a mesma linha ideal divide o dia da noite e aparta a vida da morte, e o conhecimento da ignorância?

Em resposta, afigura-se-nos que a consciência de uma certa *co-substancialidade da Vida e da Luz*, e, por conseguinte, *da Morte e das Trevas*, é universal. Supomos que não exista nem haja existido ser humano que não se apercebesse de que o *nascer* é um *abrir os olhos para a luz* e de toda a vitória sobre a morte é uma vitória sobre o Érebro. Com efeito, no termo da humana sabedoria está expressamente formulada a grande equação escatológica:

Vita Aeterna = Lux Perpetua.

Outro tanto não sucede quanto à consciência da conaturalidade da *luz* e do *conhecimento*. Esta parece-nos caracterizar exclusivamente o grupo de povos que, do ponto de vista cultural e lingüístico, são designados por indo-europeus. Eis o que, na seqüência, tentaremos demonstrar.

Partimos, por conseguinte, deste fato verificado: na nossa língua, e em todas as outras que hoje no mundo representam a família indo-européia, abundam “fórmulas tradicionais”, designadamente binários constituídos por nome e epíteto, que parecem não ter outra razão de ser, senão aquela que resultaria de uma primordial consciência daquilo que referimos como conaturalidade da luz e do conhecimento. Ora, o certo é que nós sentimos – mas apenas sentimos – a veracidade de imagens tais como o “espírito lúcido” ou “espírito arguto” (repare-se que *arguto* tem por raiz *arg-, que está presente em *argentum*, o brilho resplandecente da prata) ou então “espírito obnubilado” ou “espírito confuso”, “inteli-

gência esclarecida” e “verdade deslumbrante”, “idéia clara”, “límpida”, “diáfana”, etc. Todos nós sentimos a propriedade de imagens deste tipo. Mas não sabemos por que são verídicas; não reconhecemos imediatamente o “porquê” da sua veracidade. E não sabemos, não o reconhecemos, senão depois, ao nos referirmos, por via da história, o seu próximo significado à mais distante significação de uma cultura que toda ela se expressou em palavras tais que, quando diziam *ver*, significavam *conhecer*, e quando diziam *conhecer*, significavam *ver*.

Essa cultura não é certamente a de Roma, na sua feição original. Na palavra *scientia*, derivada de *scio*, reside um primitivo conceito de separação, divisão, distinção; e em *sapere* e *sapientia*, o étimo aponta para a sensibilidade gustativa, não para a visual. Se os latinos fossem mais coerentes, do ponto de vista da expressão falada ou escrita, nunca mencionariam o *lumen orationis* ou os *eloquentiae fulmina*, como o fez Quintiliano, aludindo a Cícero. A coerência etimológica ordenaria, neste caso, o uso de bem diverso tipo de imagens. Mas a verdade é que todos os grandes escritores da Itália foram à escola da Grécia e ali reaprenderam ou rememoraram, por meio da linguagem dos mestres, que a *luz etérea* (ou o *fogo eterno* que é a sua fonte originária) e o *verbo alado* são dois modos, digamos assim, da mesma substância, dois aspectos da mesma realidade. Com efeito, na Grécia, diversamente do que acontecia em Roma, a linguagem trazia em si mesma os sinais da originalidade e da autenticidade da platônica teoria das idéias, tal como o filósofo a ilustrou pela celebrada alegoria da caverna.

A permanente originalidade do pensamento grego

Nunca, por demais, havemos de admirar quão claramente se manifesta na antiga Hélade esta verdade indiscutível: que a linguagem é cultura *in nuce* e que a estrutura de um idioma prefigura a atitude especulativa de um povo, perante o mundo em que vive. É possível que a filosofia seja universal. Mas, na sua história, no seu desenvolvimento progressivo, o “momento” étnico ou nacional permanecerá sempre conexo às origens; e se não confundirmos o início com as origens de um processo evolutivo, facilmente verificaremos que a autêntica universalidade da filosofia, de todos os países e de todas as épocas, reside na permanente originalidade do pensamento grego, e tal como ele se revela no próprio idioma.

A prova do que afirmamos decorreria pelos seguintes trâmites.

1. Primeiro, fixando o étimo significado de alguns vocábulos que em grego designam a atividade especulativa, nomeadamente os das famílias de *eidénai*, *theoréin* e *epistasthai*.

A. Gr. *eidénai*: conhecer, saber.

Raiz: *[w]eid-: cf. Sanscr. *vedah* (conhecimento), *veti* (ele sabe...)

grau c: Gr.[w] *eidénai* (saber),
[w] *eidós* (forma visível)

grau o: [w] *oída* (eu sei)

grau zero: [w] *ideîn* (ver),
[w] *idéa* (idéia, o que é dado através do ver),
[w] *ístor* (beôcio: “o que sabe”);

Lat.: só no grau zero: *videre* (ver, improdutivo na área semântica de “conhecimento”);

Alem.: *Wissen* (saber);

Celt.: Dru-*ides* (o que vê penetrantemente? o que muito sabe?)

B. Gr. *theoreîn* (contemplar) = *théa* + *horáo*

a) *théa* (espetáculo); *theáomai* (eu vejo, contemplo) da raiz *dhau-, donde, também, *thaûma* (maravilha, “o que é digno de admiração”), *thaumázein* (admirar, maravilhar-se);

b) *horáo* (eu vejo), da raiz *wer-. cf. lat. *vereor*, *veritas* e alem. *Wahren*, *Wahrheit* (verdade).

C. Gr. *epístasthai* (= “sich in der erfordernten Haltung etwas gegenüberstellen”, Hoffman, *Etym. Wörterb. des Griechischen*, p. 88, isto é, “defrontar-se com algo, na posição ou atitude requerida”).

2. Em seguida, estudando a palavra *alétheia* e notando que a etimologia nos conduz a admitir uma primordial oposição entre dois pares afins: de um lado, os de *mostrar-se* e *lembrar-se*, de outro lado, os de *ocultar-se* e *esquecer-se*.

Gr. *aletheia*, de *a-lethe[s]ia (de *alethés*): a-privativum + leth-, etc.

Raiz: *Lath- (*leth-): *lanthánomai* (esquecer-se) e *lantháneim* (estar oculto); daí Hoffman, *op. cit.*, “wer keine Vergesslichkeit (*lethos) begeht, Nichts verschweigt”, isto é, “quem não comete nenhum olvido, nada silencia” (= tudo des-oculta pela palavra) esse é *alethés*. Cf. gr. Lethe (= *Améle*), Platão, *Rep.* X, 621 a; lat. *latere*.

3. Por fim, ascendendo das línguas clássicas a uma velha (e hipotética) raiz indo-européia, *bha-, concluir-se-ia que, mediante a língua grega e o idealismo platônico, ambos concordantes na

afirmação, implícita ou explícita, de que o ser se revela pela luz, e o conhecer, pelo verbo, se expressa da maneira menos equívoca a tal unidade da cultura indo-européia:

Raiz i.-e. *bha-

a) *bha-

Gr. pha-mi (phe-mi), “eu falo”,
Lat. Fa-ri, “fábula”,
“fabulare”;

b) *bha²

Sanscr. *bha-ti* (brilha),
Gr. *phaíno*, de *phan-jo
(mostro), *pha-os*, *phos* (luz).

Nota: a relação de “falar” com “mostrar-se” ou “aparecer”, em latim, só ocorre *negativamente*, em expressões como “*silet luna*”, “*luna silens*”, que designam a lua nova (= lua oculta).

Essas explicações eram imprescindíveis para que não restasse a menor dúvida acerca do que afirmamos: na Grécia, a linguagem traz em si mesma os sinais da originalidade e da autenticidade da teoria platônica do conhecimento. Isto é indiscutível; e não apenas porque o “conhecer” seja um “ter visto” (*oîda*) ou porque a “figura” ou o “aspecto” (*éidos*) e a “idéia” (*idea*) signifiquem etimologicamente aquelas realidades que só através do “ver” (*idéîn*, *hórasthai*) e do “contemplar” (*theoreîn*) nos são presentes. Platão, ao imaginar a célebre alegoria da *República* perdeu uma oportunidade, como jamais se lhe deparara no *Crátilo*, para conjugar etimologicamente os nomes das coisas com as coisas denominadas. Pois, do “situar-se na requerida atitude diante de algo”, que traduz o primitivo significado de *epístasthai*, isto é, da palavra “saber”, difícilimo seria achar figuração mais adequada do que essa, precisamente, que ele

Afigura-se-nos que a consciência de uma certa co-substancialidade da Vida e da Luz, e, por conseguinte, da Morte e das Trevas, é universal. Supomos que não exista nem haja existido ser humano que não se apercebesse de que o nascer é um abrir os olhos para a luz e de toda a vitória sobre a morte é uma vitória sobre o Érebro.

nos mostrou pelos gestos do homem que revolve seu olhar do fundo do antro ensombrado para a claridade do fogo próximo e, depois, para a fonte longínqua de todos os fogos: o Sol. É num *voltar-se para ver* – numa “conversão” – que consiste a grega *episteme*.

Talvez a teoria da reminiscência tenha raízes órficas ou, para quem não queira que tenha existido um orfismo, raízes pitagóricas, ou ainda, para quem de todo não queira renunciar aos órficos, raízes órfico-pitagóricas; isto é, que provenha de um influxo das mesmas doutrinas que, em parte, vemos expressas no mito escatológico da *República*. Na verdade, ao lermos essas páginas do inspirado miturgo da Academia, não podemos ficar esquecidos dos versos de uma *Lamela Áurea*, que preceitua ao defunto adepto o itinerário do Além:

Acharás à esquerda da mansão de
Hades uma fonte,
E junto dela aprumado um cipreste
branco.
Perto dessa fonte não te aproximes
muito!
Outra acharás, cujas águas, do lago
da Memória correm frígidas...²²

É possível que a outra fonte seja a do rio *Lethe*, ou do *Ameles* – a do olvido, em suma, que as almas deviam beber antes de regressar à terra, em obediência ao “dos deuses remoto decreto, sempiterno, e por amplos juramentos selado”,²³ que lhes impunha o reintroduzir-se no ciclo fatal da geração e da corrupção. Mas a teoria da reminiscência, tal como se expressa, se encontra no *Ménon*, também poderia ter resultado, simplesmente, de uma retroversão em mitologia, do conceito que já estava implícito na significação etimológica de “verdade” (*alétheia*).

Seja como for, certo parece que *a conaturalidade da visão e do conhecimento é, na Grécia antiga, “fato lingüístico” antes de ser “conceito filosófico”; é “poesia da linguagem” antes de vir a ser “linguagem da filosofia”*.

E já agora não deixa de ter interesse observar como Aristóteles manteve fidelidade, quer ao pensamento implícito no idioma, quer ao ensinamento explícito do mestre. Quem leia as primeiras linhas da *Metafísica*, com o propósito de descobrir o que as palavras dizem – e não o de subentender o que elas quereriam dizer – ficará prontamente esclarecido. Assevera o estagirita que “todos os homens por natureza desejam conhecer” ou “têm o natural desejo de saber”; e alega: “prova é que se comprazem na sensibilidade (...) e que, entre todas as sensações preferem as (que lhes são dadas através) dos olhos”. Mas, vejamos: que é o que prova a alegada preferência da visão? Será o universal ou o natural desejo de conhecer? Noutros termos: a verificada preferência pelo sentido visual está no texto de Aristóteles como prova de que “todos os homens” desejam conhecer, ou como sinal de que “por natureza” (*physei*) eles possuem aquele desejo? É claro que a pergunta não resulta vã, senão quando ignoremos a doutrina etimológica acima exposta. Do contrário, não subsiste sombra de dúvida de que *tão naturalmente os homens desejam “conhecer”* (eidénai), *quão naturalmente preferem “ver”* (tôn aistéseon... he dià tôn ommáton). Ainda por outras palavras: dir-se-ia que Aristóteles pretendeu sugerir como ingenuamente a gnoseologia nascera da etimologia; como da palavra nascera o conceito de conhecimento. E neste ponto, dizíamos, permanece o filósofo tão fiel

ao ensino do mestre como dócil às sugestões do próprio idioma; pois se confrontarmos esta passagem da *Metafísica* com um fragmento do *Protréptico*,²³ ficamos cientes de que sempre ele afetou do mesmo sinal de preferência as faculdades intelectiva (*tò phronêin*), contemplativa (*tò theoreîn*), a sensitiva visual (*tò toîs ómmasin horân*).

Está, pois, cumprido o propósito inicial: a existência atual de “fórmulas tradicionais”, constituídas pelo riquíssimo vocabulário da luz e da visão, explica-se, ao que nos parece, por duas causas. A primeira é a vivência arquetípica, digamos assim, em virtude da qual a luz se revela a todos os homens como o elemento, natural ou sobrenatural, de que nasce e em que perdura tudo quanto é bom, justo e belo. A segunda causa, que age no sentido de vincular as imagens da luz aos conceitos de ciência e verdade, não é senão aquela mesma causa da sobrevivência da cultura grega por mais de vinte séculos após se haver extinguido o último eco das vozes mortais dos grandes filósofos de Atenas.

Talvez não seja arquetípico, como o primeiro, este segundo vínculo, que une as imagens da luz aos conceitos de ciência e verdade, mas, decerto, ele é bem típico da cultura da Hélade.

Amor e conhecimento

E agora chegamos ao oportuno momento de denunciar a contradição dos intérpretes alegoristas do mito de Psique, a que atrás nos referimos. Esquecido de que o *saber* é um *ter visto*, de que pela visão se acede à ideação; olvidado do sentido manifesto da mais famosa alegoria platônica e de que o Sol é a mais pura representação sensível da Idéia do Bem e da Beleza e da

fonte de toda a Verdade, da qual, por sua vez, toda a terrena fonte luminosa é imitação transitória; esquecido, enfim, do estilo próprio da gnoseologia grega, o nosso intérprete e, com ele, todos os que lhe sucederam, persistiram em considerar o “episódio” da lâmpada como o “pecado mortal” de Psique: “por este fato, seu amor, até ali intelectual, tornou-se mundano; e sua tendência para os objetos invisíveis mudou de direção, amando um objeto corpóreo, de que resultou a perda imediata de toda a sua felicidade”.

Se a interpretação do alegorista acertasse no essencial significado do mito, deveríamos concluir que, lida na “fábula”, a cosmopsicologia contradiz a gnoseologia; noutros termos, que, em certo momento, a doutrina neoplatônica acerca da origem e do destino das almas opor-se-ia à doutrina platônica do conhecimento. Não será necessário percorrer todos os corolários de semelhante contradição, para concluirmos pela superioridade da exegese simbolista de Bachofen. Aqui, pelo contrário, o desocultar a lâmpada assinala o trânsito da vida natural para a vida anímica e, portanto, um momento de elevação, e não um momento de queda, na existência de Psique.

É certo que, neste mito, o autor do *Matriarcado* apenas focalizou as imagens que desenvolvem uma simbólica do amor. Mas tão certo é que a filosofia grega transpôs para o mesmo sistema duas simbólicas – a do amor e a do conhecimento – quando, por intermédio de Platão, a doutrina órfica, ou orfeo-pitagórica, irrompe de um dos mais profundos estratos da consciência religiosa pré-helênica. Bachofen não disputou, em seu tempo, do enorme repertório de informação etnológica,

arqueológica e psicológica a que poderia recorrer para fundamentar teses não muito diversas das que efetivamente defendeu, mas não teria incorrido na censura de apriorismo deliberado e desregrada fantasia se nesse referencial tivesse podido apoiar a sua convicção de que a própria *feminilidade*, ou alguns de seus aspectos, é o dado primordial e fundamental do mito de Psique e de que Eros e as metamorfoses do amor, decorrentes das várias fases, ou dos diferentes graus, no desenvolvimento da mesma feminilidade, bastam para constituir o símbolo ou o arquétipo, ou ainda, o tema principal, cujas variantes se desenrolam nos diversos sentidos que as conhecidas interpretações se esforçaram por determinar, isto é, no sentido de uma alegoria da *história da alma*, no sentido de uma alegoria da *teoria do conhecimento* e no sentido de uma alegoria do *ritual dos mistérios*.

O *Asno de ouro*, *Lúcio* ou *Metamorfoses* é um romance; e como tal, uma narrativa de amor. Mas também é uma história romanceada do conhecimento, que termina pela iniciação nos mistérios. Luciano, ou outro que seja o autor do *Lúcio* grego, explorou somente o lado ridículo de um sortilégio malogrado e das subseqüentes aventuras de um mago-aprendiz. Mas o autor do *Lúcio* latino, intencionalmente ou não, trouxe para a superfície do eventual um dos abismais mistérios da existência: a complementaridade do cômico e do trágico, do riso e das lágrimas, do Carnaval e das Cinzas, da vida e da morte. No fundo de uma realidade que não se objetiva senão alternadamente, tem de morar a in-diferença dos opostos.

O lado sério da história ficou assinalado pelo mito de *Eros e Psique*, o qual, em toda a verossi-

Nunca, por demais, havemos de admirar quão claramente se manifesta na antiga Hélade esta verdade indiscutível: que a linguagem é cultura in nuce e que a estrutura de um idioma prefigura a atitude especulativa de um povo, perante o mundo em que vive. É possível que a filosofia seja universal.

milhança, se repete em termos de ação dramática no final do romance, na iniciação isíaca. Lúcio e Psique, ambos vítimas da ignorância e da curiosidade, da ingênua aspiração humana ao alargamento e aprofundamento do horizonte natural, percorrem juntos trajetórias paralelas do mesmo destino. Talvez Apuleio não tivesse demonstrado claramente tal paralelismo; mas se de qualquer modo o não sugerisse, razão de sobejo teria a crítica, preferindo o conto grego ao romance latino. *

Notas

¹ ROSCHER (ed.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, art. EROS, vol. I col. 1370 e ss. enumera e descreve as representações plásticas do mito de Psique. V. também CUMONT. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris, 1942, p.111, 319 n. 7 e 324.

² Esta tradução foi publicada anonimamente. O seu autor, Francisco Antônio de CAMPOS, Barão de Vila Nova da Foscoa, escreveu-a quando homiziado por motivos políticos. De APULEJO, também traduziu a *Apologia*, em 1859.

³ O tradutor português cita as obras de Fulgêncio, Bergero, Torlácio e John Bellamy, a deste último publicada em 1813. Entre a bibliografia mais recente, temos R. REITZENSTEIN. *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, Leipzig-Berlin, 1912; do mesmo, *Noch einmal Eros und Psyche*, em ARW 28, 1930, p. 42-87; Enrico COCCHIA. *Romanzo e realtà nella vita e nell'attività letteraria de Lucio Apuleio*, Catânia, 1915; L. BIELER. *Psyches 3. und 4. Arbeit bei Apuleius*, em ARW 30, 1933, p. 242-270; Dr. A. STOCKER. *La légende d'Amour et Psyché (l'humanisme psychologique des anciens)*, ed. Du Rhône, 1944; B. MOSCA, *La favola e il problema di Psiche*,

Adria, 1935; A. DYROFF. *Das Märchen von Amor und Psyche*, Colônia, 1941, e, por fim, R. MARKELBACH. *Roman und Mysterium in der Antike*, Munique, 1962.

⁴ Trad. de F.A. de CAMPOS, p. 422-426 (nota à p.199).

⁵ *Ibidem*, p.426-431.

⁶ *Ibidem*, p.444, nota à p.400 sobre a religião dos egípcios.

⁷ Charles DUPUIS. *Origine de tous les cultes*, 3 vols. in-4º e um atlas, Paris, 1795. Foram publicados depois vários abrégés. Destes temos presente a ed. de 1820.

⁸ *L'origine des dieux du paganisme et le sens des fables découvert par une explication suivie des poésies d'Hésiode*, Paris, 1767.

⁹ Court de GEBELIN. *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne, considéré dans son génie allégorique et dans les allégories auxquelles conduisit ce génie*, Paris, 1787.

¹⁰ Friedrich CREUZER. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig, 1810-1812. Só conhecemos esta obra por referências, resumos e estudos críticos (destes, o melhor é E. HOWALD, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*; demasiado breve e pouco satisfatória, quanto a referências úteis, é a seleta de J. de VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo-Munique, 1961). A melhor exposição é a de Otto GRUPPE. *Die griechischen Kult und Mythen in ihren religiösen Beziehungen zu den orientalischen Religionen* (1887), vol. I p.34 e ss.

¹¹ J.D. GUIGNIAUT. *Religions de l'antiquité...* 11 vols. in-8º, Paris, 1825-1851, publicados em colaboração com A. Maury e E. Vinet.

¹² A. LOBECK. *Aglaophanus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres*, Königsberg, 1829 (2ª ed. 1961); H. VOSS. *Antisymbolik*, Stuttgart, 1824; Gottfried HERMANN. *Ueber das Wesen und die Behandlung*

der Mythologie, ein Brief an Herrn Hofrat Creuzer, Leipzig, 1819. Sobre a filosofia 'romântica' e a interpretação dos mitos, ver M. WEGNER. *Altertumskunde*, Friburgo-Munique, 1951.

¹³ J.J. BACHOFEN. *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 1ª ed. 1859, 2ª ed. 1925; a terceira consta do *corpus* de Basiléia, cuja publicação foi iniciada em 1943 (ver *Dioniso em Creta*, n. 9). A Vico, Bachofen, Hegel e Marx se devem os mais compreensivos e abrangentes sistemas da história universal, com mais ou menos afortunados destinos. A cultura atual dignificou diversamente estes nomes. Quanto à teoria do matriarcado, tumultuosamente argumentada com documentação quase exclusivamente 'clássica', essa só despertou a atenção de raros estudiosos, sobretudo de língua alemã. No decurso de muitos decênios, o nome de Bachofen não figurou na bibliografia dos tratadistas e escassas vezes se pronunciou ex cathedra. Mas apesar do silêncio hostil, o influxo do seu pensamento não deixou de influir no campo em que se investigam os problemas da religião e da mitologia da Antiguidade clássica. No espaço restrito de uma 'nota', não podemos, evidentemente, traçar o perfil do grande pensador, nem apresentar um resumo da sua obra. Limitar-nos-emos a indicar as fontes. BACHOFEN escreveu as seguintes obras (entre muitas, cuja relação completa o leitor pode encontrar nas páginas finais da seleta, em três volumes, de C.A. Bernoulli, cf. *infra*): *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (Ensaio sobre a simbólica funerária dos antigos), 1ª ed. 1859, 2ª ed. 1925, com um prefácio de A. Bernoulli e um estudo introdutório de Ludwig Klages; *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (O Matriarcado. Investigação sobre a ginecocracia do mundo antigo,

segundo sua natureza religiosa e jurídica), 1ª ed. 1861, 2ª ed. 1897; **Das lykische Wolk und seine Bedeutung Für die Entwicklung des Altertums** (O povo lício e o seu significado para o desenvolvimento da Antigüidade), 1ª ed. 1862, ed. abreviada de Manfred Schröter, Leipzig, 1924; **Die Unsterblichkeitslehre der orphrischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums** (A doutrina da imortalidade da teologia órfica nos monumentos sepulcrais da Antigüidade), 1ª ed. 1867, 2ª ed. 1939 (ed. W. Keiper de Berlim), constituindo o 5º volume das 'obras completas'. Além deste volume, que o saibamos, só foi publicado outro, o primeiro das **Antiquarische Briefe. Die Sage Von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in rom und Italien** (A lenda de Tanaquil. Investigação sobre o orientalismo em Roma e na Itália), 1870. Terminada, ou em vias de terminar, encontra-se a monumental edição das **Gesammelten Werke**, para o editor Benno Schwabe, de Basileia. Três antologias em língua alemã e uma em língua francesa foram dadas à publicidade desde 1926. A primeira, de Manfred SCHRÖTER, intitula-se **Der Mythos Von Orient und Occident** (Munique, 1926, de que há uma excelente reprodução fotostática). A segunda é a de C.A. BERNOULLI, **Urreligion und antike Symbole** (3 vols., Leipzig, 1926). A terceira, que constitui o 52º vol. Das **Kröner Taschenausgabe**, foi coligida por Rudolf MARX. **Mutterrecht und Urreligion** (Leipzig, 1941). Em 1938 editou a Alcan 140 páginas escolhidas e prefaciadas por Adrien Turel sob o título **Du règne de la mère au patriarcat**. A antologia francesa contém os prefácios, quatro parágrafos do **Matriarcado** e da **Lenda de Tanaquil** e bibliografia. O antologista dá notícia de que em 1903 "um grupo de feministas francesas publicou, sob o título de **Le droit de la mère dans**

l'antiquité, uma tradução do prefácio do **Mutterrecht**, com um prêmio sufragista". Quanto a estudos: o mais esclarecedor é da autoria de Alfred BAEUMLER; compreende as trezentas páginas de 'introdução' na antologia de M. Schröter, acima mencionada. O mérito sem par dessas páginas reside na bem-sucedida inserção do pensamento de Bachofen num sistema do romantismo. Quando da publicação da sua antologia, já Carl Albrecht BERNOULLI, no volume **Johan Jacob Bachofen und das Natursymbol** (Basileia, 1924), expusera o pensamento do seu compatriota insigne com a mestria que lhe conhecíamos da leitura do **Franz Oeverbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft** (Jena, 1908), livro justamente considerado como uma das principais 'fontes' da biografia do criador do **Zaratustra**. Em J.J. **Bachofen Geschichtesphilosophie** (Munique, 1929), Georg SCHMIDT expõe ordenadamente as principais articulações da filosofia da história que dá fundamento e garantia ao **Matriarcado**. Estes estudos foram precedidos e, a bem dizer, suscitados, pela revalorização empreendida por Ludwig KLAGES nas últimas páginas do seu livro **Von Kosmogonischen Eros** (1ª ed. Jena, 1921). Estas páginas e as da 2ª parte do terceiro volume de **Der Geist als Widersacher der Seele** (Leipzig, 1932), intitulada **Das Weltbild des Pelasgertums** desenvolvem a gnoseologia de Klages pelos corolários antiintelectualistas dos teoremas de Bachofen. Em **De la déesse Nature à la déesse Vie** (Paris, 1931), Ernest SEILLIÈRE dedica cinquenta páginas de exposição e crítica à 'introdução' de A. Baerumler a **Der Mythos von Orient und Occident**.

¹⁴ M.P. NILSSON. **A history of Greek religion**, Oxford, 1925, p. 10. Palavras escritas a propósito dos monumentos da religião creto-micênica: "a picture-book without text".

¹⁵ BACHOFEN. **Op. cit.** (2ª ed. p. 93 e ss.).

¹⁶ **Ibidem**, As citas referidas em (15) e (16) foram extraídas da antologia de C.A. Bernoulli, vol. I, p.312-321.

¹⁷ **Ver Mito e dialética em Platão**, em **Dioniso em Creta e outros ensaios**. São Paulo: Duas Cidades, 1973, p. 243-257.

¹⁸ Ludwig RADERMACHER. **Mythos und Sage bei den Griechen**, Munique-Viena, 1938, p. 57: "Es scheint ursprünglicher Glaube der Hellenen zu sein, dass der Anblick eines Gottes Tod oder Blindheit bringe". A propósito dessa crença, o autor chama a atenção para PAUSÂNIAS X 32, 18.

¹⁹ CALÍMACO. **Hino à Atena**, vv. 100 e ss.

²⁰ APULEIO. **Metamorfoses XI**, 23.

²¹ HIPÓLITO. **Refutatio omnium haeresium V 8, 39** (Wendland) = N. TURCHI, **Fontes Historiae Mysteriorum...** Roma, 1930, nº 130 (p. 89).

²² A. OLIVIERI. **Lamellae Aureae Orphicae**. Bonn, 1915, p. 12 (= KERN. **Orphicorum frag.** 32 = frag. 17 DIELS).

²³ EMPÉDOCLES, frag. 115.

²⁴ Cf. W. JAEGER. **Aristóteles**, trad. esp. para o Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 86.

COMENTÁRIOS CRÍTICOS

O culto e a cultura

JOAQUIM DOMINGUES

**Dioniso e a diacosmese da
cultura helênica**

JACYNTHO LINS BRANDÃO

Traços à margem do horizonte

ORDEP SERRA

Jargão filosófico e jogo da vida

TEODORO ASSUNÇÃO

Quem ainda não sabe que a

Terra é um esferóide?

IRLEY FRANCO

As lições da Poética

FILOMENA HIRATA

Difícil é volver à nascente

FRANCISCO MARSHALL





O CULTO E A CULTURA

Joaquim Domingues

A reedição em curso da obra de Eudoro de Sousa suscita o problema de facultar às mais novas gerações alguns elementos heurísticos acerca das circunstâncias históricas e pessoais em que foi elaborada, mas também do seu significado espiritual, cujas virtualidades estão ainda por desenvolver. Há no autor de *Sempre o mesmo acerca do mesmo* o deliberado propósito de se eximir tanto quanto possível ao efeito das contingências que sempre de algum modo afetam a evolução individual e quantas vezes remetem

para o mais íntimo segredo. O respeito por tal atitude de distanciamento, cujas razões não podemos presumir de ânimo leve, encaminha-nos, assim, para a consideração dos laços mentais que terão estado na gênese do seu pensamento e terão acompanhado a eclosão da obra em que deixou o testemunho mais constante dele.

Merecem, nesta perspectiva, a melhor atenção as breves, mas significativas, entrevistas concedidas nos últimos anos de atividade cultural, em que avulta com nitidez a

Título: Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos.

Organizador: Joaquim Domingues.

Autor: Eudoro de Sousa.

Edição: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1973.

Páginas: 376

Estudos gerais/Série Universitária

preocupação quanto à relação do pensamento – do seu pensamento também, por certo – com o tempo. A que gostaríamos de poder associar o testemunho vivido daqueles poucos que, por mais de perto o terem acompanhado, puderam surpreender, se não adivinhar, alguns aspectos menos conhecidos ou menos evidentes da sua reflexão, já de si tão fora dos comuns padrões intelectuais. A par das relações mais ostensivas e patentes, terá havido por certo uma cadeia de laços subítis, de afinidades não explicitadas, que teremos de surpreender por nossa diligência, se não queremos render-nos à idéia peregrina de que o pensamento de um autor resulta dos livros que leu ou cita.

Ainda há pouco, fruto daqueles acasos oportunos, me surpreendera a nota de agradecimento de José Domingos Garcia Domingues no posfácio da edição quase de todo esquecida do trabalho com que se candidatou à docência universitária, em 1939, sob o título *Da essência, da existência e da valência*: “Devo ao meu amigo Eudoro de Sousa uma valiosa iniciação científica, principalmente nos domínios da matemática (teoria dos números, teoria das funções, cálculo diferencial, integral, vetorial, tensorial, das probabilidades, geometrias não-euclidianas etc.). Desejaria deixar-lhe aqui a expressão dos meus agradecimentos mais sinceros”.¹ Quem diria estarmos perante o homem que tanto se avantajaria no domínio do mítico, o mesmo a quem, pouco depois, por 1943, Almada Negreiros mencionaria entre os amigos a quem dedicava os estudos sobre o mito que Lima de Freitas reuniu no volume *Ver*: “Aos companheiros e confidentes nesta obra: Fernando Amado, António da Costa, Álvaro Ribeiro, Eudoro

de Sousa”.² Ainda agora, ao abrir a edição da conferência feita por Jorge de Sena, em 1946, sob o título *Floribela Espanca ou a expressão do feminino na poesia portuguesa*,³ lá encontro a dedicatória: “Ao Eudoro de Sousa”.

É sabido que tanto Garcia Domingues, como Almada Negreiros e Jorge de Sena freqüentaram durante algum tempo a tertúlia lisboeta da filosofia portuguesa, na qual Eudoro de Sousa fez porventura o decisivo tirocínio para os vãos a que mais tarde se lançaria. Os seus primeiros escritos conhecidos, em que avultam a crítica do positivismo, a admiração por Leonardo Coimbra e a reflexão sobre a capacidade especulativa dos portugueses, dão claro testemunho da inserção numa linhagem de pensamento que tem na Renascença portuguesa o referencial mais importante. Aliás, o que há de característico na sua meditação, apesar do molde colhido na erudição alemã, remete para temas que naquele movimento interessaram em especial dois dos seus homens mais representativos, José Teixeira Rego e Aarão de Lacerda, os quais, a par de Leonardo Coimbra, foram identificados por Álvaro Ribeiro como os únicos que deram mostras de ter compreendido o significado esotérico do movimento.

O próprio Álvaro Ribeiro, demasiado envolvido na atividade política da Renovação Democrática logo após a conclusão do curso universitário, só anos mais tarde valorizou alguns dos ensinamentos recebidos tanto na Renascença portuguesa como na Faculdade de Letras do Porto. Terá sido sobretudo na segunda metade dos anos 1930, a seguir à morte de Leonardo Coimbra, numa fase de profunda crise, quando estreitou

Na poesia tínhamos nós, na opinião de Eudoro, uma tradição bem rica e própria para exprimir “a verdade que é a nossa verdade, aquela que nos acordes da lira poética é como verdade sonhada, e que, na simpática vibração da alma popular, é como verdade esquecida”.

os laços com Eudoro de Sousa, seis anos mais novo e como ele sem estatuto social definido. O mais significativo testemunho dessa fase será porventura o artigo sobre a revista *Hermes*, datável do início de 1940, que estabelece uma notória ruptura com a noção de filosofia dominante entre nós e, valha a verdade, nos meios cultos da Europa e das Américas.

O absoluto na religião, na filosofia e na poesia

A orientação que Álvaro Ribeiro destaca na revista belga e com a qual se mostra identificado é a que entende a religião, a filosofia e a poesia como três vias convergentes no absoluto. Vias diferentes embora, “o encontro de estudos poéticos, metafísicos e místicos, provenientes de origens e correntes diferentes, mas todos reveladores de livre aspiração pela suprema Unidade”,⁴ coloca-os numa senda que afasta a literatura da mera estesia ou do jogo inconsequente, mas também rompe com a tendência para ver na filosofia o correlato laico moderno de uma religiosidade característica de outros tempos. E permite-nos compreender a pertinência da noção de “filósofo sacerdotal”, colhida em Leopoldo Ziegler e aplicada a Leonardo Coimbra, na correspondência com José Marinho.

Assim, a crise existencial e mental que levou Álvaro Ribeiro a afastar-se do platonismo da fase acadêmica correspondia à necessidade de encontrar uma via em que a especulação estivesse implicada em um processo de transformação da realidade, a começar pela de si próprio. O distanciamento do movimento da *Presença*, onde contava vários amigos próximos, bem explícito nos artigos do início

dos anos 1940, tinha precisamente a ver com a doutrina, tenazmente defendida por José Régio, de uma literatura exclusivamente pautada por valores estéticos, ou seja, de todo alheia a quaisquer outras considerações, tanto de ordem pragmática como espiritual. Ora, é digno de nota que o mais antigo trabalho publicado por Eudoro de Sousa até agora identificado, saído por sinal na revista *Presença*, fosse uma tradução de Novalis, isto é, de um daqueles poetas românticos para quem a poesia, longe de reduzir-se a um exercício estético, é a expressão, se não mesmo a via de uma experiência espiritual culminante que haveria de dar a epígrafe a uma prestigiada coleção de poesia: “A poesia é o autêntico real absoluto. Isto é o cerne da minha filosofia. Quanto mais poético, mais verdadeiro”.

Ao pronunciar-se, em 1943, sobre o tema então muito discutido da capacidade especulativa dos portugueses, Eudoro de Sousa não se alinhava com os que entendiam como sinal de inferioridade nossa a ausência de uma filosofia própria. Em contrapartida, na poesia tínhamos nós, em sua opinião, uma tradição bem rica e própria para exprimir “a verdade que é a nossa verdade, aquela que nos acordes da lira poética é como verdade sonhada, e que, na simpática vibração da alma popular, é como verdade esquecida”.⁵ Este modo de pôr o problema das formas de expressão mais elevada do pensamento deixava em aberto a opção pessoal pela via religiosa, já que, aparentemente, nem a filosofia nem a poesia corresponderiam à sua vocação própria.

Não podemos esquecer que a opção pela vida religiosa fora, numa fase crucial, o caminho que se lhe

abriria, apontado, aliás, à mais alta hierarquia, facultada que lhe estava a ascensão ao episcopado. A passagem pelo seminário de São Suplício, em Paris, leva-nos a crer que o jovem Eudoro terá ponderado seriamente essa possibilidade, sendo certo que ignoramos de todo as razões que o demoveram desse intento. Fossem elas quais fossem, o certo é não se lhe conhecer qualquer atitude de polêmica ou sequer de azedume perante a Igreja, o que nada teria de surpreendente no ambiente fortemente anticlerical da vida intelectual portuguesa do seu tempo, para mais da parte de um ex-seminarista.

Em busca do sentido perene do sagrado

É de admitir que um dos motivos determinantes da sua aproximação aos leonardistas, e, em particular, a Álvaro Ribeiro, teria estado precisamente na possibilidade com que lhe acenava de um caminho para o absoluto que não passasse necessariamente pelas fórmulas da religiosidade socialmente consagrada. De onde resultaria que, nas indagações acerca da gênese das formas da religiosidade grega, o que Eudoro de Sousa perseguia era o sentido perene do sagrado, qualquer que seja a realidade cultural em causa. Sendo certo que, se alguma conclusão se apura dessa reflexão, é a de que, contra as teses propaladas pelas várias formas do positivismo dominante na modernidade, essa dimensão está presente tanto nas mais altas como nas mais comuns manifestações da atividade humana.

Numa perspectiva polêmica, a escolha da gênese da cultura grega para ilustrar essa demonstração tem de reconhecer-se como altamente significativa. É que, por

um lado, nela radicava a pretensa origem dos valores de que a modernidade se reclamava, em detrimento dos da medievalidade, com toda a evidência aqueles em torno dos quais se constituiu a Europa, enquanto espaço culturalmente unificado pelos valores cristãos. Por outro lado, a escolha de uma remota fase histórica para campo de aplicação da sua pesquisa de algum modo poupava a discussão à interferência perturbadora de fatores afetivos e pragmáticos.

Movê-lo-ia também a convicção de um retorno do sagrado, após o transitório predomínio de um laicismo cuja má-consciência transbordava no agressivo anticlericalismo e no ateísmo militante? É bem possível que sim, mau-grado o tom distanciado da generalidade dos seus textos, que parecem falar-nos de uma realidade por demais remota. Sendo que essa possa ter sido a astúcia de que se serviu para continuar a falar do que, a seu ver, era o único tema verdadeiramente importante.

De tudo quanto escreveu resulta inegável a conclusão de que o filólogo se sentia um homem irremediavelmente exilado; não tanto do seu país natal, como do seu tempo natural. Assim, os primeiros escritos valem como um esforço para ensaiar os seus talentos à procura da expressão mais adequada, do modo mais eficaz de intervenção numa realidade em que não se integrava de corpo e alma. Daí a necessidade de sondarmos o não-dito, por trás do ostensivo discurso, como é, por exemplo, o de quem insiste em afirmar que só faz mitologia – como se o mundo da mitologia, na sua mesma perspectiva, não tivesse cessado a sua vigência quando os deuses abandonaram este mundo...

É curioso constatar como o mesmo tatear à procura de um domínio que se prestasse à mais eficaz codificação de uma mensagem e de uma influência duradoura na vida portuguesa se deu com o seu amigo Álvaro Ribeiro, acusado pelos companheiros de sucessivas metamorfoses. Entre os diversos ensaios de intervenção pública, que vão de par com os primeiros escritos de Eudoro de Sousa, figura um singular artigo publicado no Brasil, em 1944, sob o título *A perenidade dos mitos e o ressurgimento da mitologia*. É de crer que o texto não tenha sido publicado na íntegra, pois são notórios alguns saltos de raciocínio num autor de forte compleição lógica. Basta porém atentar no título para compreender como a via mitológica também a ele lhe sorriu como adequada forma de codificação do seu pensamento.

Não custa admitir que o autor de *Dioniso em Creta* pudesse ter optado por apresentar-se como um leonardista ou um pessoano, não fora porventura o demasiado estreito horizonte temporal em que tenderia a encerrar-se o seu percurso. Ou – quem sabe? –, a resistência a privilegiar a via filosófica ou a via poética, por parte de quem era vivamente atraído pelo domínio do religioso. Não que temesse cair sob a crítica dos que, de modo mais ostensivo ou ínvio, opõem os valores nacionais aos valores universais, antinomia cuja insubsistência era para ele evidente.

Veja-se o breve e luminoso artigo, publicado em 1949, em que são já patentes os seus dotes invulgares, intitulado *Sejamos contemporâneos de Aristóteles*, quando argumenta não ser possível compreender verdadeiramente a filosofia grega sem conhecer o idioma em que foi

Eudoro de Sousa, que nunca quis ser “especialista”, nem exibiu qualquer diploma abonatório passado por autoridade acadêmica, era, na melhor acepção do termo, um “amador”, alguém movido pelo amor do saber, um sábio, isto é, um homem para quem o saber era uma via de realização pessoal e um contributo para o aperfeiçoamento dos outros.

pensada e escrita. Com efeito, sustenta ele, “a vida do pensamento filosófico não se exprime adequadamente por fórmulas algébricas, de idêntico significado em todas as línguas. Que o conceito tem origem nas mais obscuras regiões da alma de um povo, e que até ao ponto mais alto do próprio desenvolvimento mantém o sinal da ínfima [íntima?] origem, sabem-no todos os estudiosos que alguma vez se quedaram perplexos ante a dificuldade de entender versões em que, por exemplo, “natureza” representava *phýsis*, “princípio” a *arkhé*, “mundo” ou “universo” o *kósmos*, etc”.⁶

Ora, o que vale para o grego vale para toda língua e respectiva tradição, tão certo é que “a filosofia de Aristóteles ou de Platão nasce na convivência com a poesia, a religião, a política, a retórica, do seu tempo”.⁷ Dito por outras palavras, só é compreensível o que há de “universal” na filosofia grega a quem for também dado alcançar o que nela há de irredutivelmente “nacional”, isto é, “grego”. E, como é evidente, o que há de singular e de inconfundível no pensamento de cada um dos seus filósofos – razão pela qual se torna transparente a necessidade de nos tornarmos de algum modo “contemporâneos de Aristóteles”, se não queremos iludir-nos com falsos aristotelismos.

Da relevância das origens

A lição não poderia ser mais clara, de modo a abeirar-nos do segredo que permitiu à obra e ao magistério eudorino tornar-nos contemporâneos da helenidade e muito em especial daquela fase enigmática que marca a gênese do que, paradoxalmente, se costuma designar como o milagre grego. Nesse aspecto, o eminente filólogo

foi o mediador privilegiado entre duas culturas ou, melhor, entre duas crises culturais: a que marca a transição do mundo *arcaico* para a Hélade clássica e a que serve de fronteira entre a “modernidade” e um novo ciclo histórico entre cujas possibilidades não é porventura ilegítimo antever nova fase “arcaica”. Como se um princípio de simetria ligasse a passagem do originário Oriente à civilização de que nos reclamamos e a passagem desta ao Ocidente derradeiro.

Vale a pena sublinhar como, no ensaio que dá o título ao volume dos seus dispersos – Origem da poesia e da mitologia no drama ritual – o sagaz autor previne quem porventura desdenhasse do caráter em demasia distante e especializado do tema. Esclarece ele ter-se cingido “ao exemplar processo histórico da religião grega”, “não por julgarmos que a mitologia seja particular criação do espírito helênico, mas, sim, porque na Grécia antiga, “todo o fenômeno” mitológico se revela numa sucessão de fases universalmente conhecidas”. Trata-se, pois, de um caso paradigmático, que vale por isso mesmo, ou seja, porque, “ao leitor atento, não será difícil a transcensão do particularismo étnico e temporal”.⁸

A tendência para compartimentar os saberes e, pior ainda, para separá-los da vida, dos problemas instantes e perenes, redundou na estranha personagem que dá pelo nome de “especialista”. Eudoro de Sousa, que nunca o quis ser, nem exibiu qualquer diploma abonatório passado por autoridade acadêmica, era, na melhor acepção do termo, um “amador”, alguém movido pelo amor do saber, um sábio, isto é, um homem para quem o saber era uma via de realização pessoal e um contributo para o

aperfeiçoamento dos outros. Se nos fala da Grécia e em especial das origens dessa cultura modelar é porque aí julgou ter encontrado o segredo capaz de o ajudar a interpretar os sinais prenunciadores do fim desta nossa civilização.

O que foi surpreender nesse momento originário resume-se com dizer que as formas típicas da cultura grega, que é como quem diz, a sua poesia e a sua mitologia – enquanto núcleo vivo de onde brotaram as restantes manifestações, fossem as artes plásticas, os jogos, a política, a ciência ou a filosofia –, radicam, em última instância, no drama ritual. Foi porque alguns aspectos ou elementos do drama ritual ganharam relativa autonomia que se foram diferenciando as formas culturais distintas das dos outros povos seus contemporâneos. A confirmá-lo, de modo surpreendente, está o fato de no ocaso da civilização helênica se ter dado um movimento de sinal inverso, apontado a reintegrar as formas já esquecidas da sua gênese comum, como foi o caso, muito significativo, da redescoberta do significado religioso da atividade filosófica.

As suas pesquisas em torno da evolução do orfismo e do platonismo, a que poderíamos acrescentar as atinentes ao pitagorismo, põem em causa a estafada oposição entre o *mito* e o *lógos*, com a qual a Grécia teria ilustrado a fictícia lei dos três estados. Com efeito, se no culto está a origem da cultura, se é religioso o significado primeiro e o essencial valor do que, no seu conjunto, forma a mais elevada expressão da criatividade humana, que sentido pode ter uma cultura desligada do culto? Ou não valerá, para a nossa cultura européia e ocidental de hoje, o que Eudoro de Sousa apurou para a Grécia antiga?

Pensador discreto, escritor comedido e argumentador rigoroso, ele coloca-nos em face de uma interrogação decisiva. Assim como a física helênica só pôde desenvolver-se num mundo de que os deuses tinham sido expulsos ou de que tinham desertado, também a nossa modernidade só pôde vingar num mundo em que a transcendência foi negada, primeiro metodicamente e, enfim, por sistema. A consequência inelutável teria de ser, como foi, o obscurecimento do significado de todos os valores culturais herdados; admitida a hipótese da sua gênese meramente social, a precariedade e relatividade dos valores tornaram a vida humana um drama sem saída redentora, cujo desenlace é o absurdo.

A verdade do mito

Se bem compreendo, essa é a derradeira mensagem do filósofo, tal como decorre das entrevistas dos últimos anos, nas quais, pondo de parte o aparelho erudito, procurou deixar o seu alerta às gerações mais novas, herdeiras afinal de uma civilização que não compreendem. Com meridiana clareza, confessa: “O problema mais angustiante para mim é o do trânsito da cultura mediterrânea pré-helênica para o grande início da cultura clássica, plenamente desenvolvida na Atenas dos séculos V e IV a.C. Ora, de certo modo, este é o problema histórico-cultural do nascimento da “razão” e do “homem” tal como ele é hoje, ou melhor, como ele era ontem”.⁹

Questão angustiante, com efeito, para todo homem que anseia compreender a gênese e a finalidade do processo em que se integra e, portanto, tem a ver com o significado e o segredo da própria existência. É o que sugere o filólogo ao interrogar-se, algo retórica-

mente, sobre “se o afincio que ponho no estudo de tão longínquas épocas da história, não seria solicitado por um anseio inconsciente ou, pelo menos, mal esclarecido, por melhor compreender a crise do nosso tempo”.¹⁰ Essa terá sido, porventura, não apenas uma das razões centrais de toda uma vida de persistente interrogação, mas a garantia de que ela se não esgota num interesse livresco.

Eudoro de Sousa, demasiado afetivo para dar franca expressão aos seus sentimentos, não deixa ainda assim de abrir-nos o coração. Num juízo sobre a realidade contemporânea, faz este diagnóstico perturbante: “nós estamos vivendo numa época diabólica, onde tudo está separado de tudo. Ninguém está unido a nada. Tudo está separado de tudo. Uma época de atomização. Cada um vive cheio de si, cheio de si – o que significa um oco completo”.¹¹

Se bem o compreendo, o caráter diabólico, dispersivo e dessultório deste tempo que vivemos e angustiava o filósofo é a consequência inevitável da recusa racionalista do mito, que ele via como “a origem de tudo”.¹² Na profanidade generalizada, que contamina até as igrejas constituídas, perdeu-se a noção daquele “centro” a que tudo e todos estamos ligados e é a fonte última de todas as objetivações, incluída aquela a que chamamos o mundo. Tomado cada um como centro autônomo e a sociedade como matriz última dos valores que professamos, a multiplicidade tornou-se caótica, deixou de formar um *cosmos*, porque destituiu-se de um princípio de unidade.

Isso não impede que a verdade do mito, o princípio religioso que assoma no ritual, permaneça intacta e efetiva, apesar de ignorarmos a sua inviolável realidade. O segredo

está, segundo o preceito de Heráclito, que o filósofo nos recorda, em saber e querer esperar o inesperado, pois ele aparecerá como graça sublime que permitirá de novo reunir o disperso. Entretanto permanece oculto o verdadeiro motivo de uma cultura em agonia. *

Joaquim Domingues é membro do Instituto de Filosofia Luso-brasileira. Estabeleceu a bibliografia completa de Eudoro de Sousa.

Notas

¹ J. G. DOMINGUES. Da essência, da Existência e da valência: 1939, pp. 130-131.

² A. NEGREIROS. Ver: 1943, p.156.

³ Jorge de SENA. Florbela Espanca ou a expressão do feminino na poesia portuguesa. 1946.

⁴ Ver Teoremas de Filosofia, nº 2: Porto, Outono de 2000, p. 67.

⁵ Eudoro de SOUSA. Origem da poesia e do mito: mitologia e outros ensaios dispersos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000, p. 277.

⁶ Idem, 'Sejamos contemporâneos de Aristóteles', [1949], p. 102

⁷ Idem, p. 103.

⁸ Idem, 'Origem da poesia e da mitologia no drama ritual', [1946], p. 68.

⁹ Idem, 'Horizonte e perplexidade: sabedoria', [1976], p. 363.

¹⁰ Idem, Ibidem.

¹¹ Idem, p. 367.

¹² Idem, p. 372.



DIONISO E A DIACOSMESE DA CULTURA HELÊNICA

Jacyntho Lins Brandão

religião da Grécia antiga em suas relações com outras manifestações culturais, em que se destacam o teatro e a filosofia.

O livro é composto de onze ensaios, que podem ser divididos em dois grandes grupos: no primeiro, os ensaios relativos à mitologia e religião grega (“Dioniso em Creta”; “Eumênides e a diacosmese da Terra-mãe”; “Mitologia e ritual”; “Mito pré-helênico e mitologia grega”; “Da existência dos deuses”; “Arte e escatologia”; “O ouro, signo metálico da imortalidade” e “O mito de Psique e a simbólica da luz”); no segundo, os que tratam das relações

Não será inadequado afirmar que *Dioniso em Creta* é o principal trabalho de Eudoro de Sousa, ainda que o mais conhecido seja sua tradução, com abundantes comentários, da *Poética*, de Aristóteles. Com efeito, neste último (como também na tradução de *As bacantes*) prevalece mais o filólogo, enquanto em *Dioniso em Creta* os conhecimentos bem-fundamentados da Antiguidade grega dão ao autor a oportunidade de discutir, criticar, adotar e formular propostas mais abrangentes com relação à mitologia e à

Título: Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga.

Autor: Eudoro de Sousa.

Edição: Duas Cidades, 1973.

Páginas: 334.

Série Universidade nº 1.

entre mitologia e filosofia (“Mito e dialética em Platão”; “Sobre o conteúdo original da teogonia e da escatologia órficas”; e “Orfeu músico”). Como se vê, é a “reflexão” sobre a mitologia que provê o fio condutor do volume e o torna instigante, ou, dito de outro modo: é a partir dos “reflexos” da mitologia em diversas esferas da cultura que o autor desenvolve suas considerações e defende seus pontos de vista, em debate com a bibliografia especializada que, a partir de fins da segunda metade do último século, começa a reorientar a pesquisa sobre as religiões gregas.

Embora os títulos dos vários estudos possam sugerir que o volume não passe de uma reunião de artigos dispersos, o que se constata é que todos se articulam não só pelo viés mitológico, quanto pela aplicação de certos pressupostos teóricos e metodológicos que dão consistência ao conjunto. Trata-se, assim, antes da exploração desses pressupostos em diferentes *corpora* que de uma coletânea de estudos – ou seja, de fato o autor visa a demonstrar as vantagens e a procedência de aplicarem-se a várias esferas da produção grega as teses que assim se formulam: a) a mitologia grega é pré-helênica; b) no início do período arcaico assiste-se a uma verdadeira reforma dos mitos, em que tanto poetas quanto filósofos estão empenhados; c) para a compreensão do sentido da “mitologia grega” enquanto tal – e não só dos diversos mitos registrados isoladamente em fontes literárias ou filosóficas – é necessário retroceder aos elementos pré-helênicos que a articulam; d) finalmente, o mito não é uma linguagem como tantas outras, mas uma “realidade que quer exprimir-se sem mediação da linguagem”.

Arqueologia do mito grego

O problema metodológico que esse tipo de abordagem levanta diz respeito à própria possibilidade de escrever-se uma história da mitologia e da religião gregas, não só pelas dificuldades inerentes a qualquer história das idéias religiosas, mas porque os princípios da mitologia e da religião antigas só se deixariam apreender, nas fontes disponíveis, enquanto vestígios. Talvez nesse sentido se possa dizer que *Dioniso em Creta* é mais um estudo “arqueológico” que histórico, na medida em que intenta perceber as camadas mais arcaicas sob a documentação disponível, retrocedendo da mitologia grega aos prováveis mitos (pré-gregos) donde provém. Com efeito, qualquer estudioso do mito grego conhece as dificuldades que seu objeto apresenta para uma abordagem de conjunto, pela dispersão, divergência e, muitas vezes, efetiva contradição entre as mitografias que nos foram transmitidas. O esforço de enxergar num conjunto tão díspare uma verdadeira “mitologia” depende assim desse exercício de interpretação dos dados disponíveis e de reconstituição do substrato que, em geral, apenas se deixa perceber.

É nesse sentido que o primeiro postulado defendido por Eudoro de Sousa, na linha de Nilsson (“pré-helênica teria sido a origem de todos os aspectos autenticamente religiosos da religião grega”),¹ se torna operacional e a figura de Dioniso ganha destaque. O título da obra é, portanto, intencional e a referência ao Dioniso cretense não se toma aleatoriamente do primeiro capítulo, mas ressalta que é nele que se encontram expostas as teses que orientam todos os demais, cujo fundamento assim se resume: “não há uma página do que quer que passe por ‘história da religião grega’ onde irrefuta-

velmente se demonstre que o decorrer dos tempos alterou, no essencial, uma *diacosmese*, uma certa ordenação do Cosmos ou, em terminologia quase equivalente e mais divulgada, esta ou aquela *Weltanschauung* que uma vez se tenha designado pelo nome de uma divindade grega, sobretudo quando se verifica a inexistência de marcos bem firmes que, no tempo, inequivocamente assinalem o princípio e o fim de uma ininterrupta repetição (ou renovação!) da mesma simbólica criadora de mitos e rituais que não divergem senão como variantes de um só tema fundamental. Uma dessas divindades é Dioniso”.²

O estudo desdobra-se então em arrolar argumentos a favor da tese de que os elementos mais característicos da cultura minóica – “a figuração plástica de cenas cultuais em que intervém, com absoluto predomínio, uma ‘divindade feminina’”, a “estilização do bucrânio”, a “*lábrys* ou bipene, machado de dois gumes, que, sem dúvida, foi instrumento de sacrifício do Touro Sagrado e talvez entre na composição da palavra ‘Labirinto’”, e “os *thóloi* ou sepulturas circulares”³ – todos esses elementos já se encontram associados na cultura calcolítica de *Halâf-Arpatchiah*, no Oriente Médio, donde se teria difundido para o leste e o oeste, vindo a ser a civilização de Creta, no II milênio (após um provável estágio anatólio), seu “clímax mediterrâneo”. Isso explicaria, de um lado, os traços mais característicos da pintura cretense – como seu vegetarianismo impressionista – bem como autorizaria ver na figura de Dioniso uma “divindade-*dema*”, cujo culto é a “renovada comemoração de um drama” que representa sempre “o assassinio do *dema* e sua consecutiva transformação (ressurreição?)

em alguma planta útil”, ao mesmo tempo em que é essa mesma divindade que perfaz “a primeira viagem ao reino dos mortos, para se transformar (...) nesse reino, cuja cópia terrestre é o lugar do culto”.⁴

Eutanásia pré-helênica e mito do homem

Embora a dívida para com Jensen e Kerényi seja confessa, é de ressaltar-se que o livro referencial deste último, *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*, só apareceu em 1976, três anos depois de *Dioniso em Creta*, o que demonstra a novidade do trabalho de Eudoro de Sousa. Com efeito, o que ele tem de mais destacável é o fato de explorar as conseqüências do acúmulo de conhecimentos no campo das religiões comparadas, que provocou uma autêntica reavaliação não só da figura de Dioniso, como das camadas mais remotas das idéias religiosas gregas: em vez de um deus recente e adventício, seus traços se descobrem no paredro da grande deusa cretense (provavelmente a chamada Senhora do Labirinto das tabuinhas em linear B), em torno do qual deveria realizar-se a cerimônia sugerida pelas representações iconográficas e esculturais do touro e de seus atributos. É a “diacosmese” da Terra-mãe e de seu paredro que o autor insistentemente persegue, seja na documentação literária, incluindo *As bacantes*, de Eurípides, as *Eumênides*, de Êsquilo, ou *O asno de ouro*, de Apuleio, seja no que podemos saber de ritos como os de Elêusis ou em doutrinas como as dos órficos.

Contudo, a chave para a compreensão da religião e, principalmente, da mitologia grega não se reduz à constatação dessa *koiné* cultural de amplas dimensões espaciais e temporais, mas supõe a etapa posterior,

que se deve propriamente aos gregos: a “reforma homérica”, que marcaria também a passagem do “não-históriável” para a história.

Devedor da tese de Jaspers sobre o “tempo-axial da história”, em que teriam surgido os grandes reformadores (Confúcio, Lao Tsé, Buda, Zoroastro, os profetas de Israel e os filósofos gregos), Eudoro de Sousa defende que a “autêntica novidade grega é o mito do homem, que já se nos depara em via de formação na poesia de Homero”,⁵ buscando em Gilbert Murray a idéia de que, para a constituição da religião grega, “o momento cardinal (...) consiste no advento dos deuses olímpicos de Homero”.⁶ Mas em que consistiria essa “reforma”? No essencial, na transformação das relações entre a deusa-mãe e seu paredro, que faz com que este último deixe de ser apenas um acólito, alçando-se ao primeiro plano. Eudoro admite que “os poemas homéricos devem sua origem e têm sua razão de ser nas conseqüências” dessa mudança,⁷ sendo com Homero que nasce propriamente a mitologia grega, no contexto do “milagre” cujo traço mais característico residiria “na negação da sua componente mitológica”.⁸ A conseqüência desse processo se expressa de modo radical: a “mitopoética dos gregos é a eutanásia dos mitos pré-helênicos”.⁹

A eutanásia do mito, entretanto, não se dá apenas pela antropomorfização dos deuses, mas pelo tipo de leitura alegórica a que se passa a submeter a mitologia, sobretudo nos filósofos. O autor defende que não se pode, com relação ao mito, falar propriamente de uma “linguagem”, como se fala da linguagem da poesia, da filosofia e da ciência. Isso porque uma linguagem se define como “uma expressividade disponível, que pode ser di-

Qualquer estudioso do mito grego conhece as dificuldades que seu objeto apresenta para uma abordagem de conjunto, pela dispersão, divergência e, muitas vezes, efetiva contradição entre as mitografias que nos foram transmitidas. O esforço de enxergar num conjunto tão díspare uma verdadeira “mitologia” depende assim desse exercício de interpretação dos dados disponíveis e de reconstituição do substrato que, em geral, apenas se deixa perceber.

ferente, quando a realidade permanece in-diferente”.¹⁰ No mito, o que encontramos é a própria realidade que “quer exprimir-se sem mediação da linguagem”,¹¹ motivo por que ele não tem “um sentido íntimo, como não o tem a natureza”, não se prestando, portanto, à interpretação. Sua única forma de manifestação estaria na dança e na música enquanto “súmula dos mistérios”.¹² Apenas com o surgimento do “mito do homem” a intimidade se instaura na esfera da linguagem, o que impõe a alegorese como alternativa à diacosmese pré-helênica.

É então que se deixa perceber a concepção tripartite da história de Eudoro de Sousa (em que parece haver vestígios tanto de Santo Agostinho quanto de Vico): o mito pré-helênico tem como traço primordial sua desumanidade, a que teria sucedido o mito do homem, em formação em Homero e plenamente desenvolvido nos filósofos até a época clássica, enquanto uma sorte de *praeparatio evangelica*. Trata-se de um ponto de vista que, se defensável da perspectiva de que não há verdades no campo das filosofias da história, pelo menos levanta inúmeros problemas.

Entre-lugar da Grécia

O que mais chama a atenção, todavia, e constitui o que há de estimulante no livro, é o fato de o autor interessar-se justamente pelos problemas desse postulado, tratando extensamente dos mesmos nos vários capítulos. Assim, mesmo debitários da “reforma homérica”, Hesíodo e os trágicos “não se contentaram em apresentar todo o mundo divino e heróico sob a crueza mediurna da epopéia jônica”,¹³ do mesmo modo que nas doutrinas órficas, pitagóricas e platônicas se desenredam reflexos do mito pré-helênico retomado e

reinterpretado de uma perspectiva humana, ou, dito de outro modo, controlado em sua desumanidade, ao mesmo tempo que tentado por um movimento teístico.

A partir dessa aporia é que se lança a idéia que será explorada em estudos subseqüentes do autor, a de que a “complementaridade” é o traço mais característico da religião grega: “no mundo clássico, desumanidade pré-helênica e humanidade helênica, ou, se quisermos, imanência cosmobiológica e prenúncios de transcendência teística, são os dois aspectos de uma religião que não podiam integrar-se em uma história, enquanto despercebida permanecesse sua complementaridade”. Procede-se assim à partilha do que cabe ou não à história, já que “historiável, na Grécia, é apenas a exegese filosófica do mito do homem”, “é só uma religião que, saturada de imanência e apelando para a transcendência, mas não podendo “esperar o inesperado”, só o achará quando chegar a hora da Revelação”.¹⁴

Com efeito, essas três etapas balizam toda a interpretação de Eudoro de Sousa da mitologia e da religião grega: num primeiro momento, não-históriável porque dominado pela natureza que se expressa sem mediação da linguagem, encontramos o mito pré-helênico, cujo traço principal seria a desumanidade; a humanização da mitologia grega nos poetas, filósofos e nas religiões historiáveis (porque humanas) depende de um predomínio da linguagem (que permite uma alegorese capaz de preservar uma certa *filomítia*) e, enquanto uma sorte de etapa intermediária, tem como traço principal a complementaridade entre imanência e transcendência; enfim, com o triunfo do cristianismo, “seria absolutamente negada a existência das remotas divindades,

quando lhes foi também recusado o existirem naquele outro mundo que a especulação dos filósofos lhes designara por habitáculo”,¹⁵ já que uma religião (neste caso a antiga) só pode ser suplantada por uma outra religião. Isso significa que, com base na temporalidade tripartite, o que se encontra no centro – a mitologia e a religião antigas – se dá a entender não só considerando-se aquilo donde ela provém (o mito pré-helênico), como aquilo em que desemboca (a revelação cristã).

Entre os dois extremos, a Grécia de Eudoro de Sousa se apresenta, portanto, como um entre-lugar em que a humanidade do homem intentou mediar as forças que, voltadas para direções contrárias, mas provavelmente complementares em sua desumanidade, opunham imanência e transcendência. Uma Grécia que, justamente por isso, não deixa de continuar a despertar nosso interesse. *

Jacynto Lins Brandão é professor na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.

Notas

¹ Eudoro de SOUSA. Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga. São Paulo: Duas Cidades, 1973, p. 10.

² Idem., p. 12.

³ Idem., p. 13.

⁴ Idem., p. 27.

⁵ Idem., p. 31.

⁶ Idem., p. 89.

⁷ Idem., p. 89.

⁸ Idem., p. 30.

⁹ Idem., p. 127.

¹⁰ Idem., p. 142.

¹¹ Idem., p. 143.

¹² Idem., p. 145.

¹³ Idem., p. 89.

¹⁴ Idem., p. 32.

¹⁵ Idem., p. 149.



TRAÇOS À MARGEM DO HORIZONTE

Ordep Serra

É meu propósito recordar um emérito mestre da chamada filologia clássica – ou melhor, um grande estudioso do amplo domínio da *Classische Altertumswissenschaft*, como dizem os alemães, empregando uma fórmula bem mais compreensiva. É nesta acepção que se pode caracterizar o trabalho de Eudoro de Sousa, nosso helenista maior. Darei destaque a dois de seus estudos, que tiveram ampla repercussão.¹

Não se trata de ensaios filológicos, no sentido estrito do termo.

Eles abordam questões que dizem respeito à história da filosofia, mas a transcendem em muitos sentidos. Encerram análises de aspectos fundamentais da cultura helênica. A discussão erudita de alguns dos textos básicos dos grandes pensadores gregos, empreendida nos livros *Horizonte e complementaridade* e *Sempre o*

Título: Sempre o mesmo acerca do mesmo.

Autor: Eudoro de Sousa.

Edição: Editora Universidade de Brasília, 1978.
Universidade Aberta 1

Título: Horizonte e complementaridade: ensaios sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos.

Autor: Eudoro de Sousa.

Edição: Duas Cidades (SP) e Editora Universidade de Brasília, 1975.

Páginas: 145.

Série Universidade nº 6.

mesmo acerca do mesmo, visa não apenas esclarecer-lhes o sentido, propor uma sua interpretação, mas também desvelar uma estrutura profunda, subjacente aos edifícios teóricos que neles se configuram.

O procedimento hermenêutico é digno de nota por muitos motivos. Mas deixemos aos especialistas o exame da abordagem eudoriana dos escritos dos pensadores gregos que provocaram o florescimento singular de uma reflexão inovadora: a floração do pensamento do nosso helenista-filósofo. Exigiria um estudo de grande fôlego a discussão de suas teses, reconhecidamente muito originais, acerca de Platão e Heráclito, por exemplo. Sem empreendê-lo diretamente, vale a pena recordar o alcance contemporâneo de sua crítica (às vezes algo velada, mas nem por isso menos radical) a clichês consagrados em inúmeras obras acerca da trajetória do filosofar na Grécia. É bem visível a sua rejeição decidida do ponto de vista cronológico-progressivo que faz dos textos dos chamados pré-socráticos um prólogo canhestro a Platão e Aristóteles; impressiona mais ainda o seu empenho em demonstrar, contra a opinião corrente, o acordo profundo entre Heráclito e Parmênides, por exemplo. De fato, é uma tônica dos livros em apreço a busca de evidenciar a unidade essencial da filosofia helênica, para além das divergências dos sistemas particulares – diferenças estas acentuadas, quase sempre com exagero, em incontáveis trabalhos histórico-críticos. Eudoro de Sousa insistiu nesta linha em outros de seus escritos, mas talvez tenha sido nos dois estudos evocados que ele apresentou esta idéia do modo mais sistemático.

Ao vir a lume, os ensaios eudorianos que citamos atraíram a aten-

ção de um público variado. Não interessaram somente helenistas, historiadores e filósofos. Foram bem-acolhidos por muitos estudiosos das ciências sociais, entre outros. Uma resenha publicada a seu respeito no *Anuário antropológico* 77 já era sintomática desta recepção.² E o interesse que indicava não foi efêmero. O professor Luiz Eduardo Soares, em um livro em que realiza uma das melhores contribuições já feitas por um estudioso brasileiro à teoria antropológica, rende homenagem a Eudoro de Sousa e lhe atribui uma inspiração fundamental em seu trabalho.³

Explica-se bem o interesse dos antropólogos. O tema central da reflexão eudoriana, nas obras aludidas, é a discussão das relações profundas entre a “mítica do horizonte” e a metafísica na Grécia, ou, de um modo mais amplo, entre mitologia e filosofia. Cabe mesmo dizer que aí são examinadas certas bases comuns ao mito, de um lado, e, de outro, ao pensamento filosófico-científico (considerado nas suas origens) que o tem tomado como tema de reflexões no Ocidente. Como ninguém ignora, a mitologia foi posta em causa pelos primeiros pensadores gregos... E a reflexão filosófica sobre os mitos abriu espaço a uma problemática que modernamente se inscreve no coração da antropologia. Com justa razão, helenistas como Vernant e Eudoro de Sousa freqüentam as estantes dos antropólogos.

Eudoro de Sousa chama de “mito” narrativas “tradicionais” cujo assunto pode ligar-se à esfera religiosa, e tratam de “primeiras ou de últimas coisas”. Ele procede, neste ponto, como Turner, e à diferença de Lévi-Strauss e Barthes (entre outros), que empregam a

palavra em questão de forma bem mais elástica. Essa delimitação decorre de um intento de precisar o campo de abordagem; não tem a ver com uma tentativa de conceituar “mito” de um modo (supostamente) universal. Eudoro de Sousa não se ocupou disso, nem com isso se preocupou... Em princípio, procurou indicar com suficiente clareza o tipo de discurso de que estava falando, e o fez de modo satisfatório para os fins por ele visados. Os antropólogos não podem negar que essa sua caracterização de mito tem um certo alcance transcultural. Também é justo reconhecer que ele lhe deu contornos prudentes. O problema surge quando se adverte que Eudoro de Sousa utiliza este termo também em outro sentido, muito mais amplo. Essa ambigüidade pode confundir. Mas é rica a discussão que daí pode nascer. Dou testemunho dessa riqueza, que me alentou em um diálogo polêmico e amistoso com o mestre.

A ‘cifra’ do horizonte

É no segundo dos ensaios aqui examinados que Eudoro de Sousa define “mito” da maneira referida, com emprego da notabilíssima fórmula: “narrativa que trata das origens primeiras ou dos fins últimos”. Ora, ele era um especialista em Aristóteles; sem dúvida, terá sido o primeiro a perceber que essa sua definição, a não ser pela palavra “narrativa”, coincide perfeitamente com a de *Metafísica* dada pelo estagirita. Mas se o advertiu, não o comentou nem explicou. E o ponto é muito significativo... Pode mesmo insinuar-se aqui a suspeita de uma sábia malícia.

Mas vejamos como em seu principal ensaio⁴ é abordada a “mítica do horizonte”.

Verifica-se de imediato que Eudoro de Sousa não se limita, à maneira de tantos especialistas em seu campo, a alinhar estórias correlacionáveis de um modo superficial pela constância aparente de um motivo. Sua pesquisa se efetua num plano mais profundo, e no *corpus* dos mitos examinados busca pôr a manifesto a existência de uma representação, a muitos títulos, fundamental. Este proceder lhe faculta êxitos notáveis: é assim, por exemplo, que ele consegue religar os dados da “geografia mítica” de Hesíodo aos que, de forma explícita, na obra deste poeta, descrevem os sucessos cosmogônicos.

A análise poderia ir além: logo se percebe, com efeito, que a tentativa eudoriana de assinalar o campo da mitologia do horizonte se articula a um outro ensaio, de visada bem mais ampla – o de definir o próprio horizonte da mitologia grega.

Depois de ter apontado e identificado a representação basilar, “subjacente e subagente”, como ele diz, aos mitos focalizados, volta-se o estudioso para as obras dos principais filósofos gregos, cujo pensamento nos descreve como inscrito nos mesmos limites, fundado no mesmo substrato profundo em que se apóia a “codificação mitológica”. Ainda neste ponto, seu proceder diverge do que é habitual entre os historiadores da filosofia “clássica”, que se contentam em acusar nos textos dos pensadores helênicos (recuando, quase sempre, no máximo até os jônios) a recorrência de certos temas e glosas “mitológicas”; podem ser citados a propósito os ilustres exemplos de Gigon, Guthrie, Kahn, Kirk e Raven, Nestle, Stokes, Zeller e Mondolfo *et caeteri*. Eudoro de Sousa, pelo contrário, preocu-

pa-se em tornar patente um dado muito mais fundamental, quando identifica num postulado básico das especulações dos filósofos gregos (de Tales a Proclo, segundo seu modo de ver) o mesmo conteúdo de um “princípio” elementar da mítica.

Não cabe aqui discutir o acerto ou desacerto com que ele aponta a “idéia-chave” – um conceito de Seligman⁵ muito bem-utilizado em sua obra – da metafísica “clássica”. Mas de fato ele se mostra muito convincente: parece negável a correspondência entre, de um lado, a imagem, ou as múltiplas e cambiantes imagens, de um horizonte extremo para além do qual se acha unido e confundido o que, em formas diversas ou opostas, alguém se manifesta (Noite-Dia, Céu-Terra etc.), simbólica representação, a bem dizer, ubíqua nos mitos, e de outro a idéia de uma cesura, ao mesmo tempo *limes* e *limen*, entre o originado “vário” e a origem “una” – sem sombra de dúvida, um *leit-motiv* do pensamento metafísico.

Avançaríamos um outro passo. A “cifra” do horizonte se mostra (ou se oculta) sob muitas formas no tesouro da mítica: vê-se aí projetada, de maneira ideal, tanto no espaço (na imaginação cosmográfica) quanto no tempo: constituiria o traço indefinível que marca a diferença entre as dimensões designadas pelos gregos com os nomes de *khronos* e de *aion*. Mas além disso ela aparece inscrita na própria estrutura dos relatos mitológicos.

Lévi-Strauss⁶ assinalou o jogo intérmino de contradições que nestes relatos se acumulam e multiplicam sem nunca se resolver, malgrado todo esforço; mas aí onde o antropólogo francês vê o trabalho de Sísifo de uma dialética

frustre, pode-se imaginar uma acomodação ao esquema da “complementaridade”, tal como a define Eudoro de Sousa. Uma narrativa do *processus* cosmogônico, por exemplo, inicia-se sempre, e de forma inevitável, por sugerir, de algum modo, a irrupção das diferenças num “indiferente”... que é o único capaz de absorvê-las de todo. Assim o “recuo” (às vezes figurado como avanço na escatologia) para o ponto onde os mitos começam (ou acabam) dá-se neles como o único (e de qualquer jeito inexequível) meio de solucionar-lhes as contradições.

O que dissemos dos relatos cosmogônicos poderá estender-se com facilidade a outros de teor semelhante, caso se aceite a tese de Turner sobre a natureza “liminar” das narrativas mitológicas.

Outro dado se pode aduzir em apoio desta tese: tanto quanto o *khorismós* metafísico, o “corte” mítico, que a linha intangível do horizonte de muitas formas representa, se, por um lado, denuncia a separação e a diferença, por outro oferece testemunho – o único possível –, da unidade “anterior” (ou ulterior) assim pressuposta... Pode-se, pois, descrevê-lo como uma “brisura”, em termos de Laporte e Derrida.⁷

Mas voltemos a Eudoro de Sousa.

Para explicar-nos o sentido da representação fundamental que subjaz ao discurso metafísico e define, ao mesmo tempo, o vasto campo mítico por ele examinado, recorre este helenista ao modelo de uma teoria física (a mesma, aliás, de que as implicações filosóficas fascinaram Bachelard)⁸ elaborada pela Escola de Copenhagen. De acordo com essas teses, são “complementares” os conceitos de posição e impulso (espaço e tempo), permanência e variação, contínuo

e descontínuo (onda, partícula), matéria e energia, determinação e indeterminação, etc. Advirta-se que os termos “complementar”, “complementaridade” têm aqui um significado bem diverso do geométrico que mais habitualmente lhe é atribuído. Referem-se a manifestações logicamente incompatíveis, contraditórias no âmbito da experiência comum, “de uma mesma realidade”; aplicam-se assim, por exemplo, no caso das pesquisas sobre a natureza do elétron em que dispositivos experimentais diversos – aparelhos construídos, como é inevitável, de acordo com nossa estrutura perceptiva – num caso o identificam como “partícula”, noutro como “onda” (paradoxo algo semelhante verificou-se, mais tarde, nas investigações a respeito dos constituintes do núcleo atômico). Citemos Eudoro de Sousa:⁹

Certo dispositivo experimental é uma pergunta. (...), outro dispositivo experimental é outra pergunta dirigida a uma realidade que supomos ser a mesma: um dos dispositivos recebe a resposta: “partícula” (descontínuo), e o outro recebe a resposta: “onda” (contínuo). Ora, na experiência e na lógica comum dos homens, em sua vida cotidiana, é claro que as duas respostas são incompatíveis e contraditórias; pois uma coisa só não pode ser ao mesmo tempo contínua e descontínua. Trata-se, por conseguinte, de duas objetivações, a que certos físicos chamam de complementares, da mesma realidade. O mesmo acontece no estágio seguinte ao da física atômica, isto é, o da física das partículas intranucleares. Conforme a energia da colisão de uma com outra, em lugar da partícula colidida podem surgir duas ou mais partículas, cada uma delas satisfatoriamente indivi-

dualizável, com suas características próprias, sem que o físico possa dizer que estas estivessem contidas já naquela. Quer dizer: além de certa quantidade de energia de colisão, uma partícula é “simples” (ou “elementar”); além dessa, a mesma partícula é “complexa”. Portanto (...) a situação verificada na física atômica (complementaridade onda-partícula) dá-se também na física nuclear (complementaridade simples-complexo). É certo que a primeira (...) já satisfaria, ao mesmo tempo, Bohr e Planck, depois de inventada nova linguagem matemática que dá razão, a sua razão, ao que era aparentemente contraditório (refiro-me aos dois métodos, ao da equação diferencial de Schrödinger e o do cálculo matricial de Heisenberg). Mas não me consta (...) que até hoje, se tenha inventado a linguagem matemática apropriada a dar razão à complementaridade simples-complexo. Todavia, uma coisa é certa: a estrutura da lógica comum e da. comum experiência humana não pode dar razão a essas duas formas de complementaridade, nem a todas as demais que eventualmente se descubram.

Eudoro de Sousa apóia-se em Gonseth na tentativa de transpor essa situação experimental e teórica para outras esferas do conhecimento. Gonseth fala em dois horizontes sucessivos de realidade, um “aparente” e outro “profundo”, o primeiro dos quais também chama de “mundo próprio do homem” (algo identificável ao domínio do bom senso). Observa que nada nos leva a suspeitar da existência do horizonte profundo enquanto não nos deparamos com um fenômeno que transgrida a ordem natural em vigor no arranjo progressivo de experiências e noções estabelecidas

Como ninguém ignora, a mitologia foi posta em causa pelos primeiros pensadores gregos... E a reflexão filosófica sobre os mitos abriu espaço a uma problemática que modernamente se inscreve no coração da antropologia. Com justa razão, helenistas como Vernant e Eudoro de Sousa freqüentam as estantes dos antropólogos.

ao nível do mais imediato; e conclui que o aludido teorema da ciência moderna figura como uma autêntica viragem metafísica, por converter uma oposição “polar” em outra “complementar” – pois basta isso para forçar-nos a admitir que qualquer outra dupla de noções simétricas, inconciliáveis na esfera da lógica ou do bom senso, é passível, em tese, da mesma transfiguração.

Uma intuição deste princípio amplo de complementaridade é o que, à análise de Eudoro de Sousa, revela-se como a “idéia-chave” da filosofia clássica e a cifra fundamental de um *corpus* mítico. A linha extrema onde Céu e Terra continuam unidos, onde coincidem o Dia e a Noite, etc., figura o limiar de sua separação, barreira intransponível aos humanos – assim como a do “envolvente” que, uno embora, se dá como origem de todas as diferenças e contrastes percebidos. Em ambos os casos, acha-se assinalado que além dos limites da experiência coincidiriam os opostos.

Singular metafísica

No primeiro dos ensaios aqui em pauta diz o autor de forma taxativa: “Muitas razões há para crer, e nenhuma para duvidar, que os filósofos da Grécia pelo menos tanto e tão bem sabiam acerca da mitologia do horizonte quanto e quanto bem julgamos nós conhecê-la”.¹⁰ Mas recusa-se de forma não menos peremptória a admitir que da mitologia derivaram o conhecimento por eles anunciado; com mais clareza e insistência no seu último estudo, assevera mesmo não haver caminho *vom mythos zum logos* (este, aliás, é o título de uma obra famosa de Nestle; repare-se que assim Eudoro de Sousa nega qualquer sentido ao projeto de inú-

meros estudiosos no seu campo).

Aceitar a possibilidade de um trânsito semelhante, em sua opinião, significa apenas ceder a um preconceito positivista, ao pressuposto de um progresso em linha reta desde estágios “primitivos” a outros “mais elevados” de pensamento; e, por outro lado, importa em não advertir a singularidade de um evento, o da emergência da metafísica (propriamente dita) no âmbito da civilização helênica... pois em inúmeras culturas em que floresceram ou florescem mitologias riquíssimas isto não ocorreu... O autor dos ensaios aqui examinados acha-se muito longe de conceder que os gregos detiveram o privilégio de um aparato intelectual superior aos dos outros povos, capaz de permitir só a eles a execução do salto miraculoso de uma “obscura” *Weltanschauung* mítica à consciência filosófica. Mesmo na Grécia, argumenta, a metafísica não substituiu jamais a mitologia, como deveriam esperar os que enxergam naquela uma superação desta; pelo contrário, o diálogo entre as duas verifica-se ainda audível nas obras dos grandes pensadores antigos. Inclusive no Ocidente – assinala também – só uma profunda cegueira nos faz crer que o mito deixou de comandar-nos a vida: continua atuando, de forma talvez mais poderosa porque menos perceptível.

Adivinha-se aqui a tentativa de encaminhar a solução de um problema crucial. Este só é enunciado com clareza e abordado de maneira direta no ensaio *Sempre o mesmo acerca do mesmo*; mas sua premência é advertida desde logo pelo autor de *Horizonte e complementaridade*. Com efeito, a questão se impõe: se não há passagem viável do *mythos* ao *logos*, como se explica

que a idéia-chave dos metafísicos gregos (os quais, de resto, conheciam muito bem a “mítica do horizonte”) coincida com o que nesta se representa?

O jogo entre mito e filosofia

Advirta-se, antes de tudo, que, ao opor *logos* e *mythos* Eudoro de Sousa não o faz, como tantos, pelo fácil caminho de alinhar, de um lado, a racionalidade, e do outro o “irracional”, ou a fantasia pura. Embora se omita de assinalar a diferença específica entre os dois referidos campos cognitivos, é certo que ele recusa de saída a tese do “pré-logismo”. A que ponto repudia este enfoque pode-se medir pela violência de sua crítica a Guthrie, quando lhe verbera o fato de haver qualificado o mito como “um veículo muito rude para a comunicação da verdade” e suposto que “os jogos tão sérios da imaginação não têm as regras que uma racionalidade básica não deixa infringir”. Afirma mesmo nessa altura Eudoro de Sousa: “jogo livre da imaginação só existe na imaginação de quem não sabe o que é jogo”.¹¹

Mas vejamos agora a sua resposta à pergunta formulada acima. Mitologia e filosofia, diz-nos o estudioso, acham-se na Grécia submetidas ao regime de um mesmo *a priori*, que o é de toda esta cultura, e se revela idealmente configurado na religião helênica, decifrando seu caráter único: espelham ambas uma complementaridade inscrita no domínio religioso.

Isso não fica muito claro. O autor não explica em que bases podem opor-se a mitologia tal como ele a concebe e a religião, ou em que sentido deveremos entender a precedência desta... cuja natureza “singular”, no caso grego, tampouco demonstra de modo satisfatório.

O seu proceder, neste ponto, é digno de exame. Inspira-se nas teses de um antropólogo germânico, Adolph Jensen¹², que efetuou suas pesquisas entre os nativos de Ceram, ilha do arquipélago das Molucas. Estes indígenas cultuam divindades que Jensen chamou de *dema* (empregando um termo dos marindanim da Nova Guiné, por eles utilizado na classificação de certas figuras de seu panteão); quis assim distingui-las de outras, adoradas pelo mundo afora e concebidas como transcendentais ao universo. Caracteriza os *dema*, pelo contrário, o fato de se representarem de forma íntima ligados ao mundo, que no todo ou em parte constituíram – não por um ato criador, mas transformando-se num elemento vital (e/ou num domínio cósmico). A transformação decorre sempre de um sacrifício, ou seja, do assassinio do *dema*: é bem o caso de *Hainuwele*, por exemplo, que trucidada pelos antecessores míticos dos homens (depois de seu crime tornados por sua vez mortais), converteu-se em muitas coisas outrora inexistentes na terra, e sobretudo em plantas tuberosas – desde essa época o alimento básico dos cerameses.

Jensen não tem dificuldade em assinalar em outras áreas culturais, por toda a face do globo, concepções semelhantes; daí, opondo sempre *deuses* (transcendentes) a *dema*, conclui pela existência de duas formas básicas de religião, a teísta e a cosmobiológica,¹³ formas estas que relaciona ainda com os regimes de vida dos “caçadores e coletores” e dos “plantadores primitivos”, respectivamente. O não haver encontrado em parte alguma sistemas religiosos que encarnassem em estado puro estes dois tipos de concepções não o atrapalha

muito: as vicissitudes históricas, os contatos e empréstimos entre os povos explicam tudo.

Estudiosos como Kerényi e Eliade logo se aperceberam da possibilidade de relacionar essas idéias com o fato de que na Grécia podem distinguir-se duas classes de entes divinos, e duas formas de culto que se articulam a sistemas de crenças em larga medida opostos: de um lado, alinham-se os olímpicos, o modelo litúrgico oficializado na *pólis*, e “doutrinas” de um conteúdo nitidamente teísta (a “teologia délfica” pode dar-se como sua síntese mais perfeita); de outro, colocam-se numes como Perséfone e Deméter, os cultos ctônicos e de mistérios, e seus ensinamentos. Kerényi, por exemplo, glosa de mil maneiras a “espectral” semelhança entre as figuras de *Kóre* e *Hainuwele*; para explicá-la, recorre à teoria junguiana dos arquétipos.

Eudoro de Sousa também sublinha o fato de que todos os traços fundamentais assinalados por Jensen na caracterização dos *dema* cerameses e na de seu culto convêm a descrever numerosos deuses adorados no mundo mediterrâneo antigo, e os ritos com que os celebravam; frisa, em particular, a circunstância de conviverem na Grécia clássica, numa misteriosa harmonia, tão diversos *Kultbildern* – e é esta justamente, a seu ver, a singularidade da religião helênica. (Sua argumentação denuncia, em alguns pontos, uma tentativa de glosar sob outra forma o mote nietzscheano do encontro de “apolíneo” e “dionisíaco”: não é por acaso que insiste em relacionar Dioniso entre os deuses gregos “tipo *dema*”, coisa olvidada por Kerényi, e aponta no rumo de Delfos quando fala no teísmo).

Mesmo na Grécia, Eudoro argumenta, a metafísica não substituiu jamais a mitologia, como deveriam esperar os que enxergam naquela uma superação desta; pelo contrário, o diálogo entre as duas verifica-se ainda audível nas obras dos grandes pensadores antigos. Inclusive no Ocidente – assinala também – só uma profunda cegueira nos faz crer que o mito deixou de comandar-nos a vida: continua atuando, de forma talvez mais poderosa porque menos perceptível.

Teoria dramática do conhecimento

Como adverti numa crítica a Eudoro de Sousa, a ninguém é fácil responder à pergunta sobre se, por exemplo, os sumérios (ou os hititas, ou os egípcios) tinham uma religião teísta ou cosmobiológica... Ele mesmo não teve êxito em suas tentativas de expulsar dos cultos “mistéricos” a idéia da transcendência divina: muitos argumentos em contrário nos fornecem suas brilhantes considerações a respeito das catábases gregas e próximo-orientais.

Pode-se dizer que não lhe foi útil a tolerância para com a febre de conjecturas de Jensen. Ela destoa do apuro com que em outras de suas obras¹⁴ o nosso pensador do horizonte adverte contra o perigo das análises historicistas da mitologia helênica. Resulta estranho que um inimigo declarado do etnocentrismo helenófilo tenha chegado a conferir à religião grega um privilégio duvidoso, ao colocá-la numa posição axial donde abarcaria o que pelas outras, mundo afora, por suposto se acha repartido (embora ele reserve ao cristianismo o mérito da síntese suprema, o pecado da *Katholizität* denunciado por Karl Jaspers (1960).¹⁵

Ao seguir por esta trilha, ele deixou em esboço outra e muito mais interessante linha de explanação, a qual, embora de teor diverso, parte também de um pressuposto básico já assinalado: a mítica e a filosofia na Grécia se orientam por uma diretriz que as transcende e que faz parte, por assim dizer, de um mesmo horizonte epistemológico ou cognitivo “profundo”: o de toda a cultura grega. A mencionada diretriz pode ainda tomar-se como um “vetor ontológico” desta cultura.

Para melhor o explicarmos, é necessário fazer referência a mais uma proposta notável contida nos ensaios eudorianos: a de uma “teoria dramática do conhecimento”.

De acordo com suas premissas, será conforme ao drama desempenhado ou vivido pelo sujeito (uma cultura, v. g.) o que este (esta) objetivará da realidade. No caso, pois, a ação produz o cenário... Eudoro de Sousa assim corrobora plenamente a célebre corrigenda goethiana do evangelho de João: *Im anfang war die tat!* ... Mas adverte que nesse drama o sujeito e o real contracenam, tendo o último um papel também “ativo”... Aproxima-se nessa altura de Merleau Ponty, que mais ou menos da mesma forma sublinha a origem “dupla” de todo conhecimento.

A outra tentativa levada a cabo nas obras ora comentadas de explicitar a diretriz fundamental da cultura grega consiste em apontar para o processo aí operado de desocultação progressiva do Homem (que coloca na sombra a realidade dos homens). Mas o autor não a leva a termo, preferindo demorar-se numa análise da religião helênica baseada nas propostas de Jensen. Ocupa-se disso sobretudo no *Sempre o mesmo acerca do mesmo*. Enquanto o *Horizonte e complementaridade* se acha construído com admirável equilíbrio e simetria, *Sempre o mesmo acerca do mesmo* sugere, às vezes, um labirinto. Eudoro de Sousa empenhava-se, aí, em responder a um crítico um tanto perplexo.¹⁶ Meu embaraço com os problemas fascinantes criados por algumas de suas teses parece tê-lo contaminado. Como escrevi numa resenha e lhe observei pessoalmente, ocorre uma coisa curiosa no *Sempre o mesmo acerca do mesmo*: quando examina as estórias cera-

mesas reportadas por Jensen, sem se preocupar com as conjecturas difusionistas deste, o helenista brasileiro realiza um comentário interessante, com observações percucientes sobre o tempo no mito e o sentido da comemoração litúrgica; mas não alcança a mesma clareza nas suas divagações acerca da origem do politeísmo grego, encetadas com o *arrière pensée* das teses do referido antropólogo. O mestre de Brasília foi muito mais feliz ao retomar essa discussão em outro livro:¹⁷ em seu magnífico *Mitologia* ele abordou o assunto por um outro caminho, com tática surpreendente e resultado bem mais rico.

Simplesmente mitologia

Voltemos, porém, a um importante problema discutido no *Horizonte e complementaridade* e no *Sempre o mesmo acerca do mesmo*. Quando rejeita a possibilidade de um trânsito historiável do mito ao *lógos*, Eudoro de Sousa está empenhado, também, no combate à tese de que podem estabelecer-se, por assim o dizer, “relações de significação” entre enunciados mitológicos e filosóficos (uma imagem mítica figuraria, nesta hipótese, como um significante cujo significado um teorema metafísico vem a explicitar); por isso, usando *ad hoc* uma terminologia kantiana, Sousa recorre a outra idéia-chave: fala do conformar-se da mítica e da metafísica grega a um mesmo *a priori* cultural.

A nosso ver, um dos pontos altos dos estudos eudorianos cifra-se na análise de uma percepção do horizonte – que o mestre luso-brasileiro mostra nada ter de ingênua – e de algumas das representações a ela associadas: examina assim o modo como, a partir de uma imagem con-

creta do mundo, o pensamento mítico edifica, com o rigor de uma lógica profunda, um sistema coerente de símbolos. Chega a esboçar-se, nessa altura, com o ponto de referência da tradição mitológica e filosófica da Grécia, o projeto de uma “fenomenologia do horizonte” na obra de Eudoro de Sousa.

Os ensaios eudorianos não são de fácil leitura. O estilo elegante, mas conciso quase a ponto do laconismo, a erudição filológica e filosófica das análises, a complexidade do tema, a sutileza dos raciocínios exigem muito do leitor. Este vê-se, porém, recompensado pela profundidade e originalidade das teses de um estudioso nietzscheanamente avesso à rotina teórica, e pelo poder sugestivo de suas idéias. Os antropólogos que já tiveram ocasião de se espantar, por exemplo, com o “platonismo” das míticas ioruba e australiana, acharam nestes livros uma interessantíssima abordagem de problemas cruciais que sempre os defrontam.

*

Volto à resenha que fiz de dois estudos de Eudoro de Sousa agora que sua obra já se acha profundamente transformada pelos últimos avanços de sua reflexão e, mais ainda, pelo seu silêncio. Revejo seu rosto iluminado por um sorriso suave, que ainda parece próximo apesar de uma “distância subitamente impossível de percorrer”, como a gerada pela noite do poeta. Sinto essa aproximação estranhamente nítida na lonjura definitiva a envolvê-lo *tel que l'éternité em lui-même le change*. E a surpresa que me causaram seus últimos escritos – em que ele caracteriza sua própria obra como “mitologia, pura e simplesmente mitologia” – me aparece esplêndida, poderosamente reveladora: traz-me o reconhecimento

de uma soberba metamorfose poética que levou um autêntico filósofo mais além do horizonte da própria filosofia. *

Ordep Serra é professor de antropologia da Universidade Federal da Bahia.

Notas

¹ SOUSA, Eudoro. *Horizonte e complementariedade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos*. São Paulo: Duas Cidades, 1975; *Sempre o mesmo acerca do mesmo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978.

² Cf. TRINDADE-SERRA, O. J. 'Questionários'. Em SOUSA, 1978.

³ Cf. SOARES, L. E. *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 95, nota 18.

⁴ SOUSA, 1975.

⁵ SELIGMAN, P. *The apeiron of Anaximander: a study on the order and function of metaphysical ideas*. London: University of London, 1962.

⁶ LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

⁷ Cf. DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 80.

⁸ Cf. BACHELARD, G. *Filosofia do novo espírito científico*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

⁹ SOUSA, 1978, p. 12.

¹⁰ Cf. SOUSA, 1975, p. 50, § 31.

¹¹ Idem, § 25, p. 4.3.

¹² Cf. JENSEN, A. *Das religiöse weltbild einer frühen kultur*. Stuttgart: August Schröder Verlag, 1949; *Mythos und kult bei naturvölkern*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1949.

¹³ Termo cunhado por GOETZ, J. 'Les religions des primitifs'. Em J. GOETZ & F. H. BERGAMIOUX (eds.). *Les religions des pré-historiques et des primitifs*.

Paris: Boud & Gai, 1978.

¹⁴ Ver SOUSA, E. *Dioniso em Creta e outros ensaios*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

¹⁵ JASPERS, K. *Psychologie der weltanschauungen*. Berlin: Springer, 1960.

¹⁶ Cf. TRINDADE-SERRA, op. cit.

¹⁷ SOUSA, E. *Mitologia*. Lisboa: Guimarães Editora, 1984.



JARGÃO FILOSÓFICO E JOGO DA VIDA

Teodoro Rennó Assunção

Não é certamente um mérito menor de *Mitologia I: Mistério e surgimento do mundo*, de Eudoro de Sousa, a apresentação, pela primeira vez em língua portuguesa, do ensaio *Das Ding* (A coisa), de Martin Heidegger. Lembro-me, então com fascínio e agora com gratidão, do meu primeiro contato (via Eudoro de Sousa) com este texto de Heidegger, no começo dos anos 1980. Ainda hoje sou sensível ao desvelamento fenomenológico do ser ou coisidade da coisa por meio do exemplo do cântaro, que, embora

sintomaticamente descrito segundo um nostálgico modelo artesanal de produção, implica – em sua função de conter (que supõe um prévio vazio) e verter (que ao em si vazio reconduz) água ou vinho (para matar a sede, festejar ou libar) – tanto a terra quanto o céu, tanto mortais quanto deuses. O objeto “cântaro” é reintegrado assim em uma rede de relações que não somente o ilumina humanamente como um artefato produzido para um determinado uso, como o libera enquanto “coisa” para a oferenda que ritualmente reconhece no ato da restituição simbólica – o que

Título: *Mitologia I: mistério e surgimento do mundo*.

Autor: Eudoro de Sousa.

Edição: Duas Cidades, 1973.

Páginas: 334.

Série Universidade nº 1.

ultrapassa o homem (terra, céu e deuses) e sem o que ele não existiria como tal.

Agora, no entanto, a releitura de *A coisa* não se deu sem alguma reserva (que não se confunde, porém, com uma indignação raivosa contra a biografia do filósofo) quanto à omissão, no reino contemporâneo do “sem-distância” (ou, em termos marxistas, da “reificação”), de toda e qualquer dimensão político-social ou de relações de poder entre grupos e classes sociais, relações que demasiado humana e historicamente decidem o modo de produção, apropriação e uso de coisas e/ou objetos. Reserva análoga se dá quanto à crítica ingênua e romântica da “técnica”, que no capitalismo tardio conforma em escala industrial, serial e massificada a produção, circulação e consumo das mercadorias, e sem a qual benefícios fundamentais da vida moderna, como luz elétrica, transporte automotivo, comunicação a distância e transmissão imediata de informações, não seriam disponíveis a largas faixas da população terrestre. Também aqui a questão decisiva não me parece ser puramente fenomenológica, mas político-social e dizer respeito não à técnica em si, mas ao controle de seu uso segundo interesses de grupos ou classes e segundo, também, a cruel e indiferente lógica do capital.

Clichês existenciais

Ainda que expostas muito rapidamente, essas reservas devem servir para marcar desde o princípio uma distância crítica em relação a Heidegger, que inevitavelmente atinge também o pensamento de Eudoro de Sousa neste livro caracterizado visivelmente, em seu repertório e maneira de formular

(e mesmo por testemunhos diretos de fascínio e reverência a um certo saber “originário”), pela tentativa de mimetizar o estilo do mestre. Apesar das diferenças terminológicas e da presença de outras referências teóricas para se pensar o mito e o rito (como Adolph E. Jensen, James G. Frazer, Karl Kerényi, Walter F. Otto e mesmo Schelling e Nietzsche), há toda uma tematização – localizável já em *Ser e tempo* como: “a distinção entre Ser e ente”, “o ser no mundo” (*das In-der-Welt-sein*), “o que está à mão” (*das Zuhandene*, que Eudoro chamaria de “coisa”), “a queda do ser-aí” (*das Verfallen des Daseins*), “o ser para a morte” (*das Sein zum Tode*) – que, ainda que não nominalmente, modela o pensamento e trai uma inequívoca forma heideggeriana.

Paradoxalmente, o que se pretende pensamento singular e original, caracterizado pela diferença em relação à *dóxa* ordinária, ganha forma por meio dos clichês existencialistas que Theodor W. Adorno identificou e nomeou como “jargão da autenticidade” (*Jargon der Eigentlichkeit*). No entanto, são alguns traços do estilo livre do segundo Heidegger que marcam ainda mais negativamente a escrita de Eudoro de Sousa, caracterizada também por um culto neo-romântico ao “poético” que o mais das vezes apenas tenta ineficazmente justificar a ausência de rigor filosófico ou filológico, assim como por uma aura de “autoridade” – fruto de um saber “autêntico” e “vivido” – que dispensaria o ordinário trabalho da demonstração, confronto e refutação e também aquele, neste implicado, da explicitação precisa das referências.

O livro como um conjunto parece, também, conservar uma certa

marca de oralidade – com suas repetições, hesitações e imprecisões não enxugadas e enfadonhas – que em nada contribui para o rendimento estético da prosa, e o faz muito mais tosco estilisticamente do que, por exemplo, os ensaios bem-acabados de *Dioniso em Creta*. De algum modo o próprio Eudoro de Sousa o reconhece quando, no Prefácio à 1ª edição sintomaticamente testemunha: “Não voltamos a redigi-lo de princípio a fim porque, mesmo como está, resta, ao que nos parece, algo de aproveitável. Mas reconhecemos que é um livro torturado e que não pouco torturará quem tenha coragem para lê-lo”.¹

Questões de método

Signo também de uma “liberdade” de pensamento e escrita que não se aterá às fronteiras arbitrárias entre disciplinas como a filosofia, a teologia, a antropologia e a mitologia é o tratamento dado ao mito por Eudoro de Sousa na primeira parte do livro. Parece até mesmo que, no limite, Eudoro pretendia dissolver e confundir em sua escrita a diferença entre o mito como objeto e a mitologia como estudo e interpretação deste.

No parágrafo que conclui a primeira parte do livro, Eudoro diz: “Tudo quanto para trás ficou escrito é mitologia, e não quis ser outra coisa. (...) Não me censurem pelos erros intencionais, por distorções, por mal-entendidos: todos entram no propósito de me submeter a impulso mítico, criador de mitos”.² É, portanto, claro que Eudoro pretende se apropriar livremente de grandes formas ou tipos narrativos/míticos, como “catábases, teogonias e metamorfoses”, apenas para propor de maneira filosofante uma abordagem do homem e do mundo que se quer universal e trans-

histórica. Eudoro, assim, um pouco à moda de Frazer em *O ramo de ouro*, realizará aproximações entre mitos análogos de diversas culturas, tentando lançar – pelo recurso a tradições veneráveis – uma luz abarcante (e impossível senão nesta linguagem) sobre o mundo e o drama humano na terra. Resta saber se a forma livre como ele o faz constitui um ganho efetivo no entendimento dos mitos comentados, e se ele, deste modo, extrai dos textos o que neles se dá somente por meio de sua própria e delicada articulação interna.

Tomemos como exemplo o breve e genérico tratamento dado à *Teogonia* de Hesíodo. Começa dizendo assim:

E agora lembremo-nos de que o primeiro poema cosmogônico tem, por tradição remotíssima, o nome de *Teogonia*. Importa que o não esqueçamos: a real ou pretensa cosmogonia é pretensa ou real teogonia. (...) Em Hesíodo, mundo sucede a mundo, como reinado de um deus sucede ao do outro. Urano, Crono e Zeus tanto designam deuses, quanto mundos que cada um deles governa. O mundo de Urano não é o de Crono, nem o de Crono é o de Zeus.³

Aqui nos interessa menos o lapso da omissão do adjetivo “grego” para qualificar “o primeiro poema cosmogônico” (pois, de outra maneira, onde colocaríamos cosmogonias anteriores como o poema babilônico da criação, o *Enuma Elish*?) do que o equívoco banal que é a sua primeira tentativa de leitura do poema hesiódico. Pois, como já em 1974 observavam com pertinência M. Detienne e J. P. Vernant:

Tomou-se o hábito de ler a *Teogonia* pelo resumo que dela apresenta a compilação atribuída a Apolodoro e redigida aproximadamente no século

II de nossa era. No relato unificado do mitógrafo, a aparição das três gerações divinas, as de *Ouranós*, de *Krónos* e de Zeus, corresponde exatamente a três reinos consecutivos. (...) O texto de Hesíodo é diferente. Em nenhum momento *Ouranós* é chamado de soberano, nem considerado um rei. Todos os episódios que lhe concernem se inserem em um mito cosmogônico, e é somente com *Krónos* que surge o tema de uma competição pela soberania.⁴

Eis agora a sequência do texto de Eudoro: “Para Hesíodo não há mundo, há mundos, mundos que uns a outros se sucedem pelo desenvolver-se, pelo explicar-se, pelo descobrir-se o que Céu e Terra envolvem, implicam e encobrem. Não é só a Terra, mas Céu e Terra, que formam assento firme, dado a deuses e homens. Céu e Terra são os primeiros; depois vêm os deuses (se não considerarmos que céu e Terra já são deuses). Homens são os últimos a chegar”.⁵ É como se Eudoro estivesse tentando reencontrar algo mecanicamente na *Teogonia* o unificado quadrado heideggeriano (tal como proposto em *A coisa*) de Terra e Céu, divinos e mortais. Ora, como bem percebeu Jaa Torrano,⁶ “a quádrupla origem da totalidade” é composta na *Teogonia* por esses elementos divinos nesta ordem de aparição: Caos, Terra, Tártaro e Eros que poderiam se agrupar nas seguintes duplas de natureza afim: Caos e Tártaro, Terra e Eros (cuja influência geradora leva Terra a parir de si mesma o primeiro parceiro com quem irá se acoplar: o Céu). Segundo o texto mesmo da *Teogonia* os primeiros não são Céu e Terra, mas Caos (designando “abertura” ou “beância”, associável à vertigem da ausência de pouso) e Terra (definida como “de todos sede

irresvalável sempre”), formando, pois, a partir de uma primeira oposição (que não seria da ordem do visível ou do apreensível), o que, em *La nuit et les enfants de la nuit*, Clémence Rammoux chamou de “polaridade afetiva da segurança e da angústia”.⁷

Este breve exemplo da leitura (ou apropriação) da *Teogonia* por Eudoro de Sousa nos permite, portanto, colocar a seguinte e elementar questão de método: uma vez que Eudoro se refere a um mito segundo a versão de determinado autor (no caso, a *Teogonia*, de Hesíodo), não seria mais adequado tentar ser minimamente cuidadoso em sua leitura, deixando-o – por meio de uma atenta demora nele e na tradição de seus comentadores – manifestar o seu sentido e a sua maneira? Penso, talvez pouco heideggerianamente, que o humilde e “técnico” estudo da fortuna crítica de um texto (ou da história de suas leituras) – longe de ser um mero e pedante exercício de erudição – constitui precisamente a via mais segura de acesso a seu(s) sentido(s).

Uma crítica lúdica

É certamente inútil tentar amenizar a possível contundência da crítica pontual feita até aqui a este livro de Eudoro de Sousa. Mas o mesmo amor pelo objeto me leva – antes como leitor distraído e flutuante do que como atento crítico de um sistema de proposições – a reconhecer em certas passagens a atitude lúdica e crítica do “livrepensador”, que, para além da vinculação heideggeriana e remontando antes a Nietzsche, se exerce na forma do ensaio e visa, sobretudo, às ilusões de seriedade que tentam, com incômodo e pouco persuasivamente, justificar a alie-

nação do trabalho. Contra o fundo agora desesperador do desemprego e da tirania do econômico, soam deliciosamente extemporâneas e pertinentes as seguintes palavras de Eudoro:

Trabalho é o que nos envolve a nós, adultos, por tirânica obrigação ou pelo que, eufemisticamente, se chama consciência do dever; mas isso que, trabalhando, fazemos, não no-lo pede a vida, e por vezes, é precisamente o contrário do que a vida nos pede. Escrevendo o que neste momento escrevo, não estou trabalhando, pois, de modo nenhum procedo ao contrário das minhas inclinações vitais. Dir-se-ia, quando muito, que estou jogando, ou melhor, que jogo a minha vida no jogo que estou jogando e em que sou jogado.⁸

É, no entanto, o ambiente ou o hegemônico *étos* do “trabalho” universitário o que, como campo direto de sua experiência, é melhor visado pela crítica de Eudoro. Ela ressoa ainda mais saborosa em uma época como a nossa em que a universidade mimetiza cada vez mais desajeitadamente o modo de funcionamento das empresas, multiplicando os relatórios de produtividade e instaurando uma paranóia competitiva em torno de uma muito discutível contabilização quantitativa dos resultados. Eis o que nos diz Eudoro:

Como não vemos qualquer possibilidade de comutação da pena de trabalhos forçados a que nos condenaram por toda a vida, aspiramos, ansiosos, a que o ‘sistema’ se aperfeiçoe, ou então, a que mude o sistema, mas em qualquer dos casos, a divisa será ‘trabalho para todos’, e aí temos a hilariante situação das escolas superiores, querendo marcar passo com o andamento do mercado de trabalho. Mas, assim, onde fica a ‘escola’, cujo

sentido etimológico é o de ‘lazer’, e o ‘superior’ com que se pretende, e mais não se pode pretender, do que assinalar a ‘maior altura’? Evidentemente que essa só poderá ser a ‘maior altura na escala dos conhecimentos tecnológicos’, a ‘maior altura na gradação de líderes do trabalho coletivo’, em suma, a ‘maior altura de um sacerdócio da utilidade imediata’.⁹

Neste ponto a prosa livre de Eudoro de Sousa se inscreve em uma tradição que é não a da “filosofia primeira” (ou da “pergunta pelo Ser”), mas sim a dos grandes moralistas ou críticos da cultura. Pois já no fim do século XIX, Nietzsche observava com acuidade a competição dos eruditos “com os homens ativos numa espécie de fruição precipitada”, constatando este triste e fatal sintoma: “Os eruditos se envergonham do *otium* [ócio]”.¹⁰ E no começo da segunda metade do século XX, Theodor W. Adorno detalhou a descrição desse mal-estar invasor que, maligno, assume ares teatrais de virtude, ao definir da seguinte maneira o trabalho intelectual:

Este é realizado com má consciência, como se tivesse sido roubado a alguma ocupação urgente ainda que meramente imaginária. A fim de justificar-se perante si mesmo, ele se dá ares de uma agitação febril, de um grande afã, de uma empresa operando a todo vapor devido à urgência do tempo e para a qual toda reflexão – isto é, ele mesmo – é um estorvo. Com frequência tudo se passa como se os intelectuais reservassem para sua própria produção precisamente apenas aquelas horas que sobram de suas obrigações, saídas, compromissos e divertimentos inevitáveis.¹¹

Outras reflexões morais de Eudoro têm ainda a universidade

Mas o mesmo amor pelo objeto me leva – antes como leitor distraído e flutuante do que como atento crítico de um sistema de proposições – a reconhecer em certas passagens a atitude lúdica e crítica do “livre-pensador”...

como foco e assumem por vezes uma dicção narrativa adequada à transmissão do que se adivinha como uma rica e inquieta experiência pessoal de magistério. É apenas aparentemente paradoxal que o formador no Brasil de uma preciosa biblioteca na área de estudos clássicos, a do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília (e de que com gratidão lembro ter-me beneficiado nos anos 1980 com fotocópias de uma bibliografia especializada sobre Safo e Alceu), que este formador se refira pejorativamente aos livros e bibliotecas de escolas superiores, no momento mesmo em que abre uma perplexa indagação sobre o saber no quadro das instituições universitárias:

Suponho, por hipótese inverossímil, que seus possuidores os tenham lido todos. Mas de que lhes valem eles, quando, por acaso não pouco banal, um adolescente marginalizado sem o saber, de algum deles se abeira, e de olhar angustiado, lhe pede o auxílio da experiência que ele não tem? Quando não quer só a menção que, somada às outras, fará jus à obtenção de um diploma que já de antemão despreza, por ser apenas a chave dos ergástulos onde se recusa a viver? O adolescente jogou com toda a seriedade com que se entrega ao jogo, o jogo da criança que foi e já não é. “Que jogo vou jogar agora? Agora, que serei jogado, desempenhando obscuro ou ilustre papel num drama que *ad nauseam* tenho visto desempenhar, em sessões matinais, vespertinas e noturnas, por pessoas espectralmente semelhantes, que se propuseram desocupar-se de julgar o drama por seus justos méritos”?¹² *

Notas

¹ Eudoro de SOUSA. *Mistério e surgimento do mundo – Mitologia I*. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 3.

² *Idem*, p. 43.

³ *Idem*, p. 34.

⁴ Marcel DETIENNE e Jean-Pierre VERNANT. *Les ruses de l'intelligence: La mêtis des Grecs*. Cap. III. Paris: Flammarion, 1974, p. 66.

⁵ *Op. cit.*, p. 34.

⁶ Jaa TORRANO. *O mundo como função de musas*. Em: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras 1995.

⁷ Clémence Rammoux. *La nuit et les enfants de la nuit*. Paris: Flammarion, 1986, p. 95.

⁸ *Op. cit.*, p. 55.

⁹ *Idem*, p. 66.

¹⁰ Friedrich NIETZSCHE. *Humano demasiado humano*. Trad. port. Paulo César Sousa. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 192.

¹¹ Theodor W. ADORNO. *Minima moralia*. Trad. port. Luís Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992, p. 114.

¹² *Op. cit.*, pp. 72-73.

Teodoro Rennó Assunção é

professor na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.



QUEM AINDA NÃO SABE QUE A TERRA É UM ESFERÓIDE?

Irley F. Franco

Há quem hoje ainda pense, sendo filósofo, ou classicista – em todo caso, sempre ligado à especialização em Grécia Antiga – que o mundo grego é alcançável, desde que se leiam e releiam os textos antigos, em todas as suas traduções, é claro, mas antes, e sobretudo em sua língua original, cercando-os, o mais possível, de questões, de preferência retiradas da extensíssima história de seu comentário.

Fantasia vã, a de que se encurta o caminho que conduz ao que não é mais no espaço-tempo, para o

que, portanto, não há mais nenhum caminho que se percorra, de próximo em próximo, comendo distância. Essa é, creio, *grossíssimo modo*, a lição medular de Eudoro de Sousa, em *Mitologia II*, lição que remonta aos gigantes do pensamento, de quem nosso professor é, certamente, tributário.

Uma nova terminologia é-nos aqui proposta para designar o inalcançável, palavra-chave para que se compreendam as relações entre Grécia e história: “lonjura” em lugar de “distância”, “outrora” em lugar de “antigo”, porque “lonjura é a indimensionável dimensão do espaço – que não é espaço – de um

Título: *Mitologia II: História e mito* (2ª ed.)

Autor: Eudoro de Sousa.

Edição: Editora Universidade de Brasília, 1988.

Páginas: 90

Coleção Biblioteca Clássica, nº 15.

além-horizonte” e “outrora é a negação do agora, desta hora, por força da afirmação de outra”.

Lembramos de imediato o aforismo nostálgico, e lúcido, do visionário Nietzsche, em *A gaia ciência*: os olhos avistam nossa antiga humanidade – “o que podemos nós contra o esplendor dos coloridos dessa antiga virtuosidade?” –, mas não podemos mais compreender sequer seus acontecimentos banais. Foi-se de vez o tempo em que os deuses irradiavam sua luz sobre os homens, tempo em que “o louco podia ser porta-voz da verdade – o que hoje nos provoca arrepios ou risos” – e em que “a vida se esclarecia na contra-irradiação da morte e de sua significação”. Imagem nítida aos olhos, o mundo antigo, ou melhor, o *outrora* mundo, como a linha do horizonte, está fora do alcance de nossos passos.

Mas há os que ainda não sabem, concreta ou simbolicamente, que a Terra é um esferóide. Digo concreta ou simbolicamente porque, sedimentados já vinte séculos de conhecimentos geográficos, astronômicos e filosóficos, poucos há que não saibam que o horizonte físico é uma ilusão, mas muitos há que outros horizontes inventaram no rastro do original. Não me refiro aos que na diacosmese das musas, “em privilegiados momentos de contemplação poética, esquecem a lição cosmológica” para dar lugar à *poiesis*, mas àqueles que preferem manter a ilusão de um “para lá” e um “para cá” delimitantes, para não ver desmoronados os limites também de seus anseios, sejam quais forem; “os de viver para além da vida que nos foi dado viver, os de amar para além do amor que nos coube em sorte, os de saber para além da ciência de que pudemos fruir”.

Uma pergunta resiste à constatação fundamental do inalcançável: o que é então a Grécia? E o que, em relação a ela, esperar da história?

Grécia – diz Eudoro de Sousa – é uma das muitas possíveis formas que se formam na presença do presente quando esta, de tão “exaurida”, não consegue mais exceder seu limite, de modo que o que é concentra-se inteiro do “lado de cá” e de tal forma que se mostra agora claro o contorno de seu limite, visão de que coisa alguma, de modo algum, transita para o “lado de lá”. História é “o que desenha os contornos dessa presença, contornos que contornam o seu horizonte”, o que é o mesmo que dizer que não há história alguma do “lado de lá”, pois “o limite da história não é o liminar de uma outra, nem um prolongamento da mesma”. Não há história para o além-horizonte.

Súbita fenda aberta por Hades

A epocalidade traça os limites da história, porque é da essência do homem o estar sempre em trânsito. Mas a história, ou melhor, os saberes triunfantes desdenham das metamorfoses; supõem que as diferenças que se configuram dentro de cada época não sejam essenciais. Mas “uma época define-se por um regime de fascinação, por uma fulguração ofuscante, pela luz de um raio desferido por aquele que quer e não quer chamar-se pelo nome de Zeus”. Essa fulguração que fascina configura, a cada vez, de modo diferente, a relação homem-cosmo, “copertinentes um a outro, e ambos, a uma época que assim se determinou, pela diferença que, decerto, não afeta apenas o circunstancial”.

Mas há ainda mais a complicar, pois se, por um lado, não há nem pode haver duas histórias, por ou-

Foi-se de vez o tempo em que os deuses irradiavam sua luz sobre os homens, tempo em que “o louco podia ser porta-voz da verdade – o que hoje nos provoca arrepios ou risos” – e em que “a vida se esclarecia na contra-irradiação da morte e de sua significação”. Imagem nítida aos olhos, o mundo antigo, ou melhor, o outrora mundo, como a linha do horizonte, está fora do alcance de nossos passos.

tro, que “outra” é essa que presinto, quando me achego ao horizonte e o contemplo com “irreprimível anseio de saber o que está para além da história”? Não é vício simplesmente do pensar metafísico, mas é que o presente de tão denso nos arrasta, em sua imensa força retroativa, para essa espécie de entre-mundos, liminar desse mundo aqui, de onde se tem o saber da ilusão de estar avistando, ou de onde se acredita de fato avistar, o liminar do “mundo de lá”. Ou melhor, para estar mais no espírito de *Mitologia II*, liminar da dilatada presença do presente, de onde se avista, ou se nega avistar, que não há mais “lado de lá”. Súbita fenda aberta por Hades no irresvalável seio da Terra. Rapto de Perséfone e dos quantos estiverem por aqueles montes a catar narcisos, mostraçã abrupta, religiosa, ritual, das portas do inferno. Avista-se o não-mais-existente quando se evidencia de modo extremo – poder-se-ia dizer trágico – sua ausência no existente. A visão de um, *sine qua non* a visão do outro, esconde paradoxalmente o outro. De modo que enxergar o horizonte, ou melhor, sua indimensionabilidade, é de certa forma apagar o que se carregou à exaustão, para que justamente se desse o aparecer de sua indimensão.

Mas não nos deixemos enganar, pois há os que não têm força para exceder-se a si próprios, em conformidade com o excesso da presença do presente e que não chegam a experimentar esse momento, na verdade de grande privilégio, em que, “homem deste mundo”, se desencontra com o “mundo deste homem”, chance de se metamorfosear, passar do mesmo a outro, para finalmente subir, fazer a anábase; anábase que leva à descoberta

de que se esteve nesta situação liminar, infernal, em que, parafraseando Eudoro de Sousa, não sou mais o que fui, mas tampouco sou ainda o que serei, “já perdi o mundo em que vivia e ainda não ganhei o mundo em que vou viver”. É preciso exceder a si próprio para sair, porque “inferno é onde quase todos vivem sem que o saibam e donde bem poucos saem” para saber que lá estiveram.

Correr o risco de pensar

Horizonte. Não-lugar. Experiência de profundo desconforto, *thaûma*, estranhamento do que sempre nos pareceu familiar, trágica visão do limitante, *páthos* dos contornos dos mundos. Lugar onde a Terra acaba e o céu começa, ponto portanto de indistinção, lugar ao qual não adianta se chegar pois que fatalmente jamais estará ao nosso alcance.

Mas o que, então? Onde a Grécia possível? Aqui, creio, é preciso mais do que entender o que diz o texto de Eudoro; é preciso, seguindo um conhecido ensinamento de Heidegger, ouvir o que esse texto explicitamente não diz, a saber, que o horizonte é onde começa o pensamento e que pensar exige a sobre-humana audácia de caminhar sobre ele, o inexistente, quer dizer, de transitar, precariamente firmado em patamar muito estreito, sobre o abismo de entre-mundos. Como o funâmbulo “que se resguarda da vertigem fatal, não olhando para o tão-pouco em que seus pés se sustentam, imaginando desde o último passo do lado de cá, que dado está o primeiro do lado de lá”, expulsando da mente o sobre o que se caminha, corremos aqui sempre o risco de resvalar e morrer, às vezes porque um simples palhaço pulou sobre nós.

De fato, a Grécia que se vê, quando da constatação de que ela não é mais, quando finalmente se perdeu o ânimo sombrio e egípcio característico dos filósofos, afeitos como são a se agarrar em não-mundos, essa Grécia não é “fantasia vã”, porque se desenha à visão do horizonte-limitante, quer dizer, do reconhecimento trágico, da *anagnôrisis*, para usar o termo aristotélico exato, de sua ausência. Foi-se para sempre nossa antiga e esplendorosa humanidade; nosso antes-mesmo-da-aurora, tempo em que dançavam ainda os elfos, e em que as dríades povoavam os carvalhos. Não há mais deuses por toda parte, como pressentia Tales, mas a profunda e sentida ausência de sua luz. Melhor perecer diante dessa ausência, disse certa vez Heidegger, do que acreditar em falsos semblantes.

Contudo, o reconhecimento da ausência é justamente o que pode enfim dar lugar à coragem de morrer, quero dizer, de simbolicamente morrer, já que não nos é dado saber o que é a morte objetiva, antes do fato mesmo de nossas mortes, se é que no fato nos será dado saber. Coragem de deixar-se de ser o que se foi para tornar-se o que se é. Metamorfose, passagem do mesmo ao outro. E, enfim, subida dos infernos: anábase. Lição também de Zarathustra, única possibilidade de trânsito, ou de transe, entre este e os mundos idos.

Eis o que me ensinou Eudoro de Sousa nas entrelinhas, não apenas aqui, mas em outros lugares de sua obra. *

Irley F. Franco é professora no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.



AS LIÇÕES DA *POÉTICA*

Filomena Yoshie Hirata

Desde o Renascimento a *Poética*, de Aristóteles, exerceu considerável influência na literatura européia. Essa influência sobre a crítica literária aumentou, justamente quando a autoridade de Aristóteles no domínio da ciência e da filosofia começou a declinar. Críticos e estudiosos, quando se referiam a ele, pretendiam, sobretudo encontrar na *Poética* um apoio para suas idéias em lugar de interpretá-la e, assim, o estudo da obra acabou ficando de lado. Por isso ainda faz parte dos estudos clássicos compreender o real sig-

nificado da *Poética* de Aristóteles. Como se trata de uma obra fragmentada, anotada e incluída entre as *akroamatiká*, presta-se a muitas interpretações. O primeiro estudioso que a introduziu nos estudos medievais foi Averróis que fez uma paráfrase dela. Desde então está entre as obras da Antigüidade que mais têm merecido edições críticas, algumas consagradas.

A primeira publicação da *Poética de Aristóteles*, de Eudoro de Sousa, data de 1951 (Guimarães) em Portugal. Posteriormente, no

Título: *Poética* (Aristóteles) (4ª ed.)

Tradução, prefácio, introdução, comentários e apêndices: Eudoro de Sousa.

Edição: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1994.

Páginas: 316.

Estudos Gerais/Série Universitária – Clássicos da filosofia

Brasil, saiu pela Globo de Porto Alegre em 1966 e pela Abril Cultural, em 1973, já sem a introdução e sem os apêndices. Voltou a ter uma edição completa em Portugal pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda, em 1986 e 1990, e uma nova edição, lamentavelmente sem introdução, sem notas e sem apêndices, com texto grego da *Belles Lettres*, pela Ars Poetica, em 1993.

A *Poética de Aristóteles*, de Eudoro de Sousa, é um livro único. Há cinquenta anos não havia aqui condições para a pesquisa bibliográfica que a sustenta. Cinquenta anos depois, não temos outra edição da *Poética*, ou mesmo de qualquer tradução de obra clássica, que venha acompanhada de tanta erudição. A tradução, rigorosa e precisa, segue o texto grego estabelecido por A. Rostagni e dialoga também com outros helenistas importantes. Chama atenção a tradução de *mýthos* por “fábula” e por “mito”, quando “enredo” seria preferível a “fábula” (Aristóteles diz que *mýthos* é o mesmo que *sýnthesis tôn pragμάτων*, em 1450a-4). Mas Eudoro explica sua tradução, no belo estudo intitulado “A lição principal da *Poética*”. Antecede a tradução, a introdução que, dividida em três partes, apresenta questões fundamentais suscitadas pelo texto aristotélico. Uma delas diz respeito à origem da tragédia. Com objetividade e muita informação, Eudoro expõe em que ponto estavam essas discussões na época, dando razoável importância à teoria de Aristóteles sobre a origem, tentando conciliá-la com outras fontes antigas, ao mesmo tempo em que apresenta as teorias modernas sobre elas. Objeto de debate maior na época do que hoje, o problema da origem da tragédia continua aberto, não

tendo os helenistas chegado a um consenso. De qualquer forma, o tempo se encarregou de esclarecer certos pontos: hoje, questiona-se mais Aristóteles historiador, ou seja, Aristóteles como fonte histórica. Hoje se sabe que *As suplicantes* não é a tragédia mais antiga de Ésquilo, nem é tão antiga: essa revelação desmoronou algumas teorias. E ainda: o estudo da *thyméle*, de Epidauro, é a base da teoria sobre a origem da tragédia de F. Robert, de 1964.

Por fim, gostaria de destacar a importância do Comentário. Muito mais que notas, os comentários aproximam o livro de Eudoro às célebres edições comentadas européias que ele menciona. São fundamentais para uma boa compreensão da obra. Colocando-nos no centro do problema, Eudoro apresenta as discussões sobre a tradução e os caminhos que trilhou para chegar a ela; aproxima a *Poética* de outros textos de Aristóteles ou da literatura grega, para melhor entender-lhe o sentido; não economiza no desejo de ensinar, trazendo todo o tipo de comentário pertinente à obra; remete-nos às fontes antigas, que são numerosas, e aos comentadores que o antecederam e que, às vezes, o empolgam com suas descobertas, como G. Else e a verdadeira natureza da *hamartía*, no comentário ao capítulo 13.

A *Poética*, de Aristóteles, de Eudoro de Sousa, é um grande livro, marcado pela pesquisa bibliográfica e por vasta erudição, no seu conjunto, o que significa que sua publicação não deveria nunca ser feita com sacrifício de qualquer uma das partes. *

Filomena Yoshie Hirata é professora aposentada (Língua e Literatura Grega) da USP.



DIFÍCIL É VOLVER À NASCENTE*

Francisco Marshall

grega antiga – arcaica e clássica –, Eudoro de Sousa não barateia sua inscrição em uma escola fenomenológica, e parte destemidamente em busca da experiência e da sabedoria transmitidas em textos como o desta tragédia extraordinária. Com esta decisão pelo sentido e pela experiência, armado com a inteligência, a sensibilidade e a erudição que raros acadêmicos têm, Eudoro de Sousa atravessa séculos de estratigrafia crítica e distanciamento histórico e procura nos colocar diante do terrível espetáculo dramatizado por Eurípides: a “epifania de um deus por obra da poesia trágica”.²

Título: *As bacantes*, de Eurípides.

Tradução, introdução e comentários: Eudoro de Sousa.¹

Edição: Duas Cidades, 1974.

Páginas: 128

Mas é à nascente que querem voltar o pensamento e o trabalho de Eudoro de Sousa – ao sumo vigor e ao solene mistério da criação antiga – no caso, à cena ritualística de Dioniso, da religião e da cidade antiga, de Eurípides e da humanidade, tal como expresso na tragédia *As bacantes*, encenada postumamente em 406 a.C., em Atenas, traduzida e publicada por este humanista luso-brasileiro em 1974.¹ Despido dos preconceitos do proselitismo humanizado, sempre ciente da grandiosidade da experiência

* Eudoro de Sousa, Introdução a *As bacantes*, de Eurípides.

O que *As bacantes* nos apresentam na cena trágica é Dioniso, como problema, como problema de Eurípides, problema da sua época, problema da Grécia clássica, que à hora crepuscular, revolvendo os olhos para dentro de si, estremece de espanto ao descobrir que o espírito – vontade disciplinadora e inteligência ordenadora –, não poderia aniquilar toda a irracionalidade elementar, sem que, no mesmo ato, aniquilasse a sua própria razão de ser. Disciplinar e ordenar são verbos transitivos.³

Não há dúvidas quanto à sua discordância do mito moderno, nietzscheano, de um Eurípides racionalista – estereotípia míope, que reduz as contradições do texto clássico, conaturais da tragédia e explicitadas com coragem e crueza por um pensador maduro como o Eurípides autor desta obra. Tampouco o problema é só de Eurípides e dos gregos, pois “Dioniso é o problema de *As bacantes*, porque as *bacantes* o representam como um deus; e um deus, para nós, há muito que se vem tornando no mais problemático dos problemas”.⁴

Eudoro de Sousa não busca na exegese do clássico a demonstração da sobriedade e coerência, expressão da grandeza modelar, de alvor marmóreo, consagrada em liceus e propedêuticas; entende que a real dimensão do clássico está na capacidade de expressar contradições usualmente elididas e de expressar paradoxos que a história da razão eclipsou. Sua grande referência é a cultura antiga, lida com sensibilidade experiencial, o mais próximo possível do contexto originário. Da crítica moderna, pesquisada com a minúcia de um verdadeiro erudito, pouco merece ser retido, pois ele não faz esgrima com falsos proble-

mas; acata, entretanto, de Dodds⁵ a percepção de “que a ‘moral’ de *As bacantes* consiste em evidenciar o alto preço que pagamos por desdenhar as exigências que a diacosmese dionisíaca impõe ao espírito humano”, e de Winnington-Ingram⁶ a asserção de “que Eurípides, reconhecendo o poder de Dioniso, quis advertir-nos que a única arma contra ele seria compreendê-lo e propagar essa compreensão”:⁷

...teríamos que admitir que Eurípides o escreveu [o texto de *As bacantes*] num tremendo esforço por se libertar da mais trágica das contradições – precisamente aquela em que ele próprio se apresenta como solicitando a experiência dionisíaca e armando-se contra ela!.⁸

A experiência dionisíaca, o mistério da teofania de um Deus grego. Esses deuses, que para Eudoro, não se esvaziam em alegorias plásticas ou denominações de um animismo sofisticado. Há uma real dimensão religiosa, terrível, e também um conjunto de verdades na obra trágica:

Por conseguinte, quando os tais abismos se abrem aos pés de quem começa inquirindo os propósitos do poeta, não é que ele os não tivesse; não é que na beleza, com a beleza e pela beleza do verso, não pretendesse veicular mais do que o belo. Ao contrário, tanto mais fundo se escancaram esses abismos, quanto mais adentro de nós vem radicar a certeza de que em *As bacantes* também há que se procurar uma verdade – uma verdade, porém, que parcialmente se recolhe a si mesma, se entranha e se recusa, no mesmo instante em que se nos afigura presa fácil e parece que nas mãos a temos firme.⁹

O abismo além do belo. Mesmo deleitando-se (e deleitando-nos) com a beleza e inteligência

do verso euripídiano, Eudoro de Sousa precava-se bem contra a hipnose esteticista – uma cautela muito bem-vinda na época em que o receituário da transcrição tenta sufocar a macrossemia do verso sob o velo de aparente primazia estética e formal; diz ele, com clareza magistral: “Mas não lancemos mãos à vã tarefa de coligir testemunhos clássicos em abono da nossa crença esteticista: só num vocabulário elementar o *kalós* tem o descolorido significado de *belo*”.¹⁰

Convite à leitura

Esta resenha é homenagem ao humanista exemplar, documentação de uma leitura de clássico consagrada, ela própria, como clássica e um convite à leitura. Poderia ser também convite à republicação? Acordai, editores; em que pese já termos a igualmente soberba tradução e estudo de Jaa Torrano¹¹ e a não menos valiosa tradução de Maria Helena da Rocha Pereira,¹² ainda há espaço para uma reedição deste belo dom de Eudoro. A trama de *As bacantes* não cessa de ter sentido, não se esgota sua beleza, verdade e mistério. Nela se apresentam a traumática relação de Dioniso e do dionisismo com a cidade grega, o modo com que o culto chega a Tebas, a potência terrível de um Deus marginalizado e que se revela em cratofania avassaladora. É o próprio Dioniso quem abre a cena, e sua voz e ações conduzem a expressão dramática, do início ao fim, secundado por coro de Mênades (cultoras de Dioniso) e confrontando-se com a trágica estupidez do rei de Tebas, Penteu, que resiste ao apelo do Deus, persegue-o e o aprisiona, sofrendo, ao final, a cruenta lição do poderio olímpico: é ele próprio despedaçado por sua mãe, Ágave,

que em transe menádico o toma por fera, e recobra a consciência tendo ao colo a cabeça do filho dilacerado. Em contraponto, o olhar prudente e piedoso de Cadmo, pai fundador de Tebas, e a sentinela do numinoso, Tirésias, personagem de presença protocolar em toda a tragédia grega de temática tebana.

A tradução de Eudoro de Sousa visa à clareza na enunciação, preservando a terminologia religiosa original e as interjeições da dicção antiga. Não se busca, entretanto, mimese artificiosa da musicalidade antiga, própria do verso grego, pois para ouvi-la talvez devêssemos nós também vestir mantos e peplos e bater cajado ritmado, como fariam os gregos. As inflexões dialetais, recursos da métrica e entonações de cantos e versos são, entretanto, recolhidos como chaves interpretativas importantes no contexto hermenêutico dos comentários, com todo seu poder esclarecedor quanto à expressão e a marca interpretativa dada pelo escandir do verso antigo. Vejamos como isto aparece, recolhendo a passagem magnífica do início do terceiro episódio, quando, destruída a cela e liberto das cadeias, Dioniso reaparece em cena:

DIONISO (de dentro do palácio):

Iô! Escutai, escutai minha voz! Iô bacantes! Iô bacantes!

CORO:

Quem está lá? Quem? Onde o apelo de Êvio me alcança?

DIONISO:

Iô! Iô! De novo vos chamo! Eu, de Sémele, de Zeus, o filho!

CORO:

Iô! Iô! Senhor, Senhor, vem a nós, a nosso tiaso! Brômio, ó Brômio!

DIONISO:

Divino Espírito do Terremoto, abala este solo! (ouve-se trovejar)

(Início do terceiro episódio – vv. 576-585)

Eis o comentário de Eudoro de Sousa a esta passagem e sua sequência, no início do terceiro episódio, Dioniso liberto e Mênades em êxtase:

(...) A explosão de alegria por revê-lo em liberdade, sucede o momento naturalíssimo da interrogação curiosa: “como te livraste, se estavas em poder do ímpio?” “A ferros não te pusera ele ambas as mãos?” A resposta de Dioniso é uma obra-prima de humorismo mal contido dentro dos limites da austera tonalidade do drama. Nem a tradução ingrata chega a encobrir inteiramente a leveza e a agilidade da elocução, que no original grego se caracteriza pelo uso do tetrâmetro trocaico, metro que teria sido o das falas na primitiva tragédia (Aristóteles) e Eurípides reserva para imitar a réplica-expressiva e espirituosa da linguagem coloquial. A nota que sobressai no conteúdo da narrativa é a da metamorfose, expediente pelo qual a divindade ilude e desilude a fúria do perseguidor (...).¹³

Do final do segundo episódio, que antecede esta cena, destacamos amostragem daquelas verdades com que Eurípides, didata trágico, publica sabedoria com que todos ainda podemos aprender, dos corredores de departamentos universitários às altas cortes republicanas. Dioniso é o poder seguro de si, irônico, Penteu é a imagem do poder ilusório, arrogante, e assim replicam-se:

PENTEU:

Primeiro te cortarei estas madeixas delicadas...

DIONISO:

São sagradas; em honra do deus as cuido.

PENTEU:

Depois, fora com esse tirso das mãos!

DIONISO:

Vem e tira-mo. Este tirso a Dioniso pertence.

PENTEU:

E guardar-te-emos a ferros, dentro de nossas prisões.

DIONISO:

Queira-o eu, e o deus me libertará.
(493-499)

A crônica da repressão ao culto está pintada com total clareza, assim como a ética trágica do poder. Eurípides torna clara esta ironia trágica logo a seguir:

DIONISO:

Não me prendam. Mando eu, sábio, aos que o não são.

PENTEU:

E eu que te acorrentem. Sou o mais forte!

DIONISO:

Não sabes o que dizes, nem o que fazes, nem o que és.
(504-506)

O histórico da difícilíssima relação de Dioniso com a cidade é exemplarmente narrado nessa obra, que recupera uma memória histórica vivida pela Grécia mais de 150 anos antes de Eurípides. A chegada desse culto e a emergência de uma religiosidade dionisíaca são fenômenos típicos da idade arcaica, os quais, como esclareceu perfeitamente José Antonio Dabdab Trabulsi¹⁴, estão relacionados a uma ampla crise social, à emergência de novas identidades individuais e coletivas, a novas modalidades de guerra (o guerreiro não-aristocrata – hoplita – que se arma e, coletivamente, defende a comunidade – a falange hoplítica) e, imediatamente, à ação dos regimes tirânicos, que tanto fizeram para cooptar a potência desagregadora desses movimentos sócio-

religiosos populares da época. Estamos falando dos séculos VII e VI a.C.

Vasto e rico mistério

Nesse contexto, a absorção da tragédia pela Atenas de Pisístrato, ao final do século VI a.C., como culto de Dioniso tornado espetáculo público, foi ela própria instância de domesticação deste rito perigoso, doravante disciplinado, ordenado por normas públicas da *pólis*, inscrito em seu calendário de festividades, sediado em um teatro junto à Acrópole – o teatro de Dioniso, que, espécie de grande projeção de metalinguagem, abrigou a encenação desta obra e de todas as obras-primas de Ésquilo, Sófocles e Eurípides – todas elas celebração e culto de Dioniso.

Também pela leitura, e muito mais pela força de comentários inteligentes como os de Eudoro de Sousa, recuperamos o contato com aquela experiência antiga, sabedores de que, mesmo sob a pena de um pensador arrojado como foi Eurípides, atualizado com a vanguarda científica e mestre de toda a tecnologia sofisticada, ainda para ele a experiência religiosa guardou a dimensão de profundo mistério, expressão de uma potência insondável e terrificante.

A religiosidade clássica é bem mais complexa do que o permitem supor os binômios *mýthos* x *lógos* ou razão x religião. Nestas poucas linhas, não podemos reproduzir o patetismo e a gravidade dramática da epifania de Dioniso, mas podemos transcrever as últimas linhas do drama, muito expressivas da mensagem euripídiana:

CORIFEU:

De muitas formas se reveste o divino; muitas vezes agem os deuses ao

invés do que esperamos. O que esperávamos não foi cumprido; e para o inesperado a divindade descobre o caminho. Assim termina o drama.

(1388-92) *

Francisco Marshall é professor no Departamento de História da Universidade do Rio Grande do Sul.

Notas

¹ SOUSA, Eudoro de. *As Bacantes de Eurípides*. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1974.

² *Idem*, últimas palavras da Introdução, p.11.

³ *Idem*, *ibidem*.

⁴ *Idem*, *ibidem*.

⁵ DODDS, E.R. *Euripides Bacchae*. Oxford: Oxford University Press 1944 (2.a ed. 1960).

⁶ WINNINGTON-INGRAM, R.P.. *Euripides and Dionysos, an interpretation of the Bacchae*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

⁷ *Op. cit.*, p. 10.

⁸ *Idem*, *ibidem*.

⁹ *Idem*, p. 9.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*.

¹¹ EURÍPIDES. *Bacas*. Tradução e notas de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

¹² EURÍPIDES. *As Bacantes*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1992.

¹³ *Op. cit.*, p. 97.

¹⁴ TRABULSI, José Antônio Dabdab. 'Baco e a política: crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia arcaica', em: PINTO, Neiva; BRANDÃO, Jacyntho Lins (orgs.), *Cultura Clássica em Debate*. Belo Horizonte: UFMG/CNPq/SBEC, 1984 e TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Dionysisme. Pouvoir et société*. Paris : Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1990.

ENTRE ANTIGOS E MODERNOS

OS GREGOS

**Ação, risco, persuasão:
o humanismo trágico dos gregos**
SONIA LACERDA

**Ação do tempo e tempo da ação:
a solidez de Hegel ante a
fragilidade grega**
JOSÉ OTÁVIO NOGUEIRA
GUIMARÃES

**Górgias e Antônio Vieira: visões de
morte, visões de retórica**
MARIA CECÍLIA DE MIRANDA
NOGUEIRA COELHO



AÇÃO, RISCO, PERSUAÇÃO: O HUMANISMO TRÁGICO DOS GREGOS

Sonia Lacerda



Hera, escultura arcaica
(580/570 a.C.)

Em todas as ações existe risco, e ninguém sabe, começada uma empresa, como ela irá resultar.
SÓLON, *As musas*

Os gregos antigos inventaram a política. Não a política entendida como jogos de poder entre agentes qualificados para representar, no âmbito do Estado, os interesses desse ou daquele segmento social. Tal conceito, correspondente à configuração do Estado moderno, foi de todo estranho à experiência helênica. No horizonte das cidades autônomas, que era o da Grécia clássica, a *pólis*, longe de conceber-se como entidade ou aparelho destacado da comunidade civil, identificava-se com o conjunto de seus cidadãos. Por isso mes-

mo, o vocabulário oficial designava preferencialmente as *póleis* pelos respectivos gentílicos: em lugar de Atenas, Esparta ou Tebas, 'os atenienses', 'os lacedemônios', 'os tebanos'. O termo política (*ta politika*), nessas condições, significava nem mais nem menos 'os negócios públicos', aquilo que era de interesse comum, que o próprio corpo cívico decidia e administrava, no exercício das funções governamentais.

Essa forma de organização, melhor dizendo, essa vivência da comunidade autodirigida, foi a matriz do humanismo grego. Humanismo, com efeito, se despirmos a palavra dos acentos negativos que adquiriu devido à sua associação com a crença em uma essência ou natureza humana, invariável no tempo e no espaço, vem a ser simplesmente a afirmação da dignidade do ser hu-

mano. Entre os gregos, essa afirmação nada tinha de abstrata; prendia-se, muito concretamente, ao modo de vida que Aristóteles denominou *bíos politikós*, a existência devotada aos negócios da Cidade. Participante ativo nas deliberações e empreendimentos públicos, o cidadão grego sentia-se livre agente, em uma comunidade de pares.

Por certo a comunidade em causa abrangia exclusivamente os cidadãos, vale dizer, os machos habilitados para o gozo dos direitos políticos. A contrapartida da ênfase na vida pública era a desvalorização da esfera privada e a decorrente exclusão das atividades políticas de todas as categorias sociais ligadas às funções de produção e reprodução, próprias daquela esfera: mulheres, escravos, pobres obrigados a trabalhar para subsistir, sem contar os estrangeiros residentes. Mas isso não retira ao princípio grego da cidadania sua significação humanista. Sendo o espaço público, por excelência, o lugar do exercício da ação e da palavra, ali se expressavam, mais que em qualquer outro domínio, as individualidades, prerrogativa que diferencia o gênero humano das demais espécies de viventes.¹ Por conseguinte, ao possibilitar a convivência, a manifestação das diferenças e o reconhecimento da excelência de agentes definidos politicamente como iguais, a cidadania helênica sublinhava a nobreza inerente ao homem, enquanto animal político.

Audácia humana e justiça cósmica

Referindo-se às mais antigas concepções gregas acerca da posição do homem no cosmo, um filósofo grego contemporâneo faz notar que, para seus distantes compatrio-

tas, a condição humana se patenteava acima de tudo naquilo que o *ánthropos* possui de terrível.² Terrível (*deinós*), adjetivo de significado ambivalente, que se aplicava tanto ao perigoso e assustador quanto ao maravilhoso e admirável, é o termo empregado em um célebre coro de *Antígona* para exaltar o engenho do único ser mortal capaz de subjugar em seu proveito os elementos da natureza: “Muitos prodígios (*tà deiná*) há, porém nenhum maior (*deinóteron*) que o homem”.³ Situado no contexto da tragédia do século V a.C., cujo núcleo sapiencial foi a reflexão sobre os riscos fatais da transgressão dos justos limites que a ordem perfeita do universo impunha a todo ser, o comparativo *deinóteron* alude à propensão caracteristicamente humana para exceder sua própria medida e, assim, violar a justiça cósmica. O homem, sugerem os versos citados, é o maior dos prodígios por sua audácia temerária, uma audácia que, se o conduz a praticar grandes obras, traz latente a inclinação para a arrogância e a desmesura (*hybris*). A *hybris*, como se sabe, foi a marca distintiva do herói trágico, essa figura paradigmática da falibilidade humana.

O âmagô da tragédia ateniense clássica, por isso, residia na queda do herói. Presa de forças inexoráveis, ele sempre cometia erros, que lhe selavam um destino funesto. Se esses erros e esse fim consumavam-se a despeito dos desígnios dos protagonistas do drama, era porque, conforme mostrou Vernant, uma dupla determinação movia a ação trágica: em cena, as personagens heróicas comportam-se de acordo com seu caráter (*éthos*); contudo, no plano invisível, subjacente ao desenrolar da trama, os atos dos heróis obedecem também a potências malignas (*daímones*), que, por meio

daqueles atos, cumprem os imperativos da justiça universal. Em outras palavras, nesse drama o agente não era senhor de suas próprias ações, cujo sentido e efeitos em parte lhe escapavam.⁴ A falta e a derrocada, dessa maneira, aparecem como perigos inevitáveis da ação; e a ação, convém lembrar, era a própria substância da tragédia, o que excluía a possibilidade de não agir.⁵ Ora, se o que se passava na cena concernia, literalmente, a seus protagonistas, a sabedoria arcaica afirmava o mesmo em relação ao homem comum. Assim o comprovam os versos de Sólon colocados em epígrafe neste artigo.

Delineia-se, assim, aos nossos olhos, uma reflexão antropológica que faz da imprevisibilidade e do risco de malogro dados inevitáveis da condição humana. Essa antropologia trágica, conexas às doutrinas apolíneas da moderação e da justiça – que se condensou em máximas como a muito citada ‘Nada em excesso’ –, originou-se na longa e dolorosa crise que, nos séculos VII e VI a.C., afetou grande parte do mundo grego. Crise dos valores e instituições arcaicos, que sucumbiram em meio aos violentos conflitos – entre oprimidos e opressores, entre famílias ou clãs aristocráticos – que fizeram grassar na Hélade o condenado regime da tirania. Da reação contra esse estado de anomia foi que emergiram, por um lado, o ordenamento jurídico típico da *pólis* clássica, instituído nas cidades em detrimento do direito costumeiro, de cunho religioso, no qual se apoiava a dominação aristocrática; por outro, a idéia de uma ordem cósmica sagrada, regulada pelo princípio da justiça (*dike*), que a nenhum vivente era dado desrespeitar.

A tragédia, como se tem conhecimento desde os estudos pionei-

ros de Louis Gernet, prosseguidos por Vernant, encenou as tensões provocadas nas consciências pelas discrepâncias entre dois sistemas de direito e de valores que a Cidade, remodelada havia pouco, tinha como igualmente legítimos: o arcaico e aristocrático, recebido dos deuses, e o político, que, embora, instaurado pelos homens, devia espelhar a justiça universal. De certa maneira, nessas condições, o *deinós* trágico aludia à figura do tirano, encarnação perfeita do desequilíbrio que a violência disseminava nas *pólis* em crise. Mas o teatro de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, como o próprio Vernant tratou de deixar claro, foi muito mais que um debate jurídico; mais que uma reflexão crítica sobre as crenças e práticas do passado; mais que um simples eco dos dilemas suscitados, na sensibilidade comunitária, pelo choque entre a nova ordem e a antiga, que, mesmo reprovada, não se podia renegar. Foi, por intermédio da confrontação e do questionamento de todos os valores e normas – os do presente, inclusive –, a elaboração poética de uma consciência da precariedade intrínseca à condição do *ánthropos*, agente compelido a tomar decisões e arcar com as conseqüências de seus atos, apesar de sujeito a forças que governam a conduta humana acima das intenções e do conhecimento dos mortais.⁶

Esse sentimento trágico, na interpretação vernantiana, prendeu-se a um momento histórico e a uma vivência coletiva delimitáveis com precisão: os de Atenas, nos poucos mais de cem anos transcorridos da tirania de Pisístrato, quando Téspis criou a tragédia, ao desaparecimento de Eurípides (c. 406 a.C.). Momento e experiência que o helenista caracterizou como

aqueles em que o plano dos homens e o dos deuses já se achavam distinguidos o bastante para que se concebessem em descompasso, mas não de modo suficientemente claro para serem vistos em separado. Uma vez consumada tal separação, o veio trágico esgotou-se.⁷

Teria sido, então, o senso trágico helênico um fenômeno restrito ao espaço cênico? Estaria exclusivamente ligado a essa vivência específica do conflito entre dois modelos de percepção da conduta humana, o das tradições religiosas e o da nova ordem cívica? Seria, pois, inconcebível em um registro intelectual totalmente ‘humanizado’, em que os planos divino e humano se mostrassem separados por completo?

Antropocentrismo sofístico

Pense-se nos sofistas, esses mestres da retórica contemporâneos de Sófocles e de Eurípides. Em sua pregação – na de Górgias, em particular – já se apontaram marcas de uma consciência trágica.⁸ O pensamento sofístico é também reconhecido, em geral, como a expressão mais audaciosa de um humanismo que, nele, adquiriu caráter francamente antropocêntrico. Esse antropocentrismo por certo esteve na raiz da má reputação que aos sofistas legou seu mais ferrenho adversário, Platão. Protágoras sintetizou-o na famosa sentença: “O homem é a medida de todas as coisas, do ser das que são e do não ser das que não são”.⁹ Acima das divergências em torno do sentido – individual ou genérico – em que se deve tomá-la, essa proposição significa a recusa categórica de toda verdade absoluta. O dito de Protágoras abstrai os deuses, que, para os sofistas, se existiam, não se envolviam nos negócios humanos; rejeita como ilusório qualquer conhecimento

de realidades não sensíveis. Reduz, assim, as convicções dos homens a meras opiniões, formadas ao sabor das circunstâncias. Difícil imaginar uma afirmação mais extrema da autonomia humana, a cujo arbítrio se confere exclusiva responsabilidade sobre as ações e as regras do convívio social. Está-se aparentemente nos antípodas da tragédia, na perspectiva da qual o herói sucumbe ao transgredir uma ordem transcendente ao mundo mortal.

O ensinamento sofístico, não por acaso, foi radicalmente político. Significa dizer, antes de mais nada, que se voltou para as questões pertinentes ao funcionamento da *pólis*. No sentido mais essencial, significa, além disso, que tomou as convenções humanas como fonte exclusiva da ética e da justiça. Em lugar de bem e mal, virtude e vício, justiça e injustiça, definidos em si mesmos com base em princípios de verdade universais, colocou o jogo dos interesses e dos pontos de vista diferentes, submetidos a apreciação nas controvérsias públicas, ou seja, nas assembléias que constituíam o cotidiano dos cidadãos na época áurea da democracia. Daí a posição central da retórica, como arte do discurso persuasivo, tanto no programa educacional dos sofistas quanto nas doutrinas que inspiraram seu modelo de paidéia.

A retórica sofística não foi apenas uma técnica do bem falar, destinada à conquista de prestígio e liderança por aqueles que a dominavam. Isso, aliás, bastaria para conferir-lhe a dignidade de um ideal de excelência profundamente enraizado na tradição helênica, o do uso prudente da palavra associado à nobreza do agir. Celebrado, na epopéia, como atributo heróico,¹⁰ esse ideal persistiu na *pólis*,

redefinido como requisito para o desempenho dos ofícios do cidadão. Assim o encontramos na boca do Protágoras platônico, quando este aproxima a instrução que ministrava dos fins da educação praticada no âmbito das famílias tradicionais: “O que ensino é a boa deliberação; sobre as questões particulares, que alguém administre perfeitamente a própria casa, e sobre as questões públicas, que seja bastante hábil no agir e no falar”. Ao que Sócrates comenta: “Parece-me que estás falando de política e que prometes fazer dos homens bons cidadãos”.¹¹

A sofística, todavia, não se limitou a um currículo docente. Amparou-se em princípios que, a despeito de sua transmissão fragmentária, deixam transparecer o alcance de uma filosofia; ou antes, de uma antifilosofia, já que, às doutrinas que se reputavam filosóficas por sua busca de verdades universais, opôs um saber mundano, assentado no trato dos homens entre si. Por ser o *lógos* o veículo do comércio humano, a ele compete, nessa perspectiva antifilosófica, decidir o mérito das matérias postas em discussão. Na ausência de princípios transcendentais, passíveis de garantir juízos com validade incondicional, aquilo que se considera bom ou mau, certo ou errado, honroso ou indigno passa a depender do confronto entre pareceres discordantes, emitidos no exame de cada caso particular. O objeto de aplicação mais típico da retórica sofística foi, por conseguinte, o litígio judicial, assim como seus paradigmas discursivos foram, por excelência, os chamados ‘discursos opostos’ ou antilogias. Redigidas por mestres retóricos como modelos da técnica de argumentação, as antilo-

gias eram controvérsias judiciais simuladas, em que sucessivamente se defendiam teses contrárias sobre uma mesma questão. Mais que a arte de inverter os argumentos, a fim de extrair conclusões opostas, o que tais exercícios proporcionavam era a demonstração de que todo feito ou fato comporta interpretações divergentes e de que, no âmbito da vivência humana, a verdade e a justiça são sempre função do ponto de vista sob o qual se aprecia o caso.

Trata-se, assim, de uma sabedoria pragmática, no sentido elevado desse adjetivo: aquilo que concerne à *práxis*, ou seja, às ações e mútuas relações dos homens. Essa orientação, cabe notar, distingue-se do simples relativismo. O que caracteriza este, com efeito, é admitir a validade de todas as opiniões, crenças e valores, variáveis de acordo com o tempo, o lugar e as circunstâncias. Na perspectiva pragmática, em contrapartida, o acordo ou o consenso alcançado por efeito do discurso persuasivo converte-se em norma jurídica, de validade geral no âmbito da coletividade em nome da qual se toma a decisão. O que alguns intérpretes persistem em classificar de relativismo seria melhor qualificado, talvez, como logologia. Tal designação, proposta por uma destacada estudiosa da sofística, sublinha o contraste entre esta e a ontologia, indicando o que nela é essencial: a descoberta da eficácia criativa do *lógos*, do seu poder de induzir ao consenso e, desse modo, gerar ações, crenças e instituições.¹²

Apreciadas sob essa luz, as concepções sofisticas alcançam a estatura de uma antropofilosofia, trágica por analogia: desprovida de certezas metafísicas, a humanidade se depara com uma situação tão

O homem, sugerem os versos de Antígona, é o maior dos prodígios por sua audácia temerária, uma audácia que, se o conduz a praticar grandes obras, traz latente a inclinação para a arrogância e a desmesura (hýbris). A hýbris, como se sabe, foi a marca distintiva do herói trágico, essa figura paradigmática da falibilidade humana.

insegura e contraditória quanto a dos heróis da tragédia. O homem sofisticado, de fato, é um demiurgo, que, pela força do discurso, constrói e mantém o cosmo político. Não obstante, é também um mortal sem o amparo divino, encerrado no instável terreno da opinião. Como as personagens trágicas, está fadado a tomar decisões e agir, arriscando-se a enganos e desastrosos resultados. Diferentemente delas, porém, é plenamente responsável por suas opções.

Ilusão trágica e sabedoria política

De Górgias, significativamente, a tradição conservou dois chistes que equiparam a ilusão poética, própria do teatro, e o engano sábio, associado à vida prática e à persuasão. Um deles descreve a tragédia como um tipo de engano no qual “aquele que engana age melhor que o que não engana, e quem se deixa enganar é mais sábio do que quem não se engana”. O outro teria sido sua resposta à pergunta sobre por que só aos tessálios ele não enganava: “porque são demasiado ignorantes para serem enganados por mim”. A concepção gorgiana do *lógos* esclarece o sentido mais profundo dessas frases: na vida, tal como no teatro, a sabedoria implica ser capaz de aderir conscientemente à simulação. Quando se nega a existência de idéias em si mesmas verdadeiras, deve-se emprestar crédito e legitimidade às verdades provisórias, estabelecidas por acordo político. Sem esse autoconvencimento, tornar-se-ia inviável a comunidade.

Essa orientação pragmática e humanista, como se sabe, não prevaleceu na filosofia helênica. Predominaram as correntes metafísicas, que desacreditaram a opinião e a prudência em nome do saber contemplativo, empenhado na busca

de normas de conduta universais. Não obstante, foi o ensinamento sofisticado que mais fielmente captou o espírito da *pólis*, sobretudo da *pólis* democrática, aquela que levou à plenitude o ideal da comunidade de cidadãos. Tanto assim que, como corrente influente na vida pública, a sofística floresceu apenas na época áurea da democracia ateniense. Refiro-me, claro, à chamada primeira sofística, já que a segunda – a de Díon, Filóstrato, Luciano e Elio Aristides – foi um fenômeno cultural grego, mas de uma cultura helênica absorvida pelo Império Romano. Não por acaso, aliás, essa sofística tardia teve expressão predominantemente retórico-literária, em contraste com o caráter retórico-político de sua antecessora. Perdida a autonomia da Cidade, os temas cívicos e cognitivos, preferidos por um Górgias, um Protágoras ou um Antífonte, cederam lugar às composições literárias e aos exercícios epidícticos caros aos sofistas da época imperial. Privada de suas razões políticas, a retórica voltou-se para a ficção.

Quanto à sofística clássica, é perfeitamente compreensível que sua duração houvesse coincidido com a da grande poesia trágica, do século V a.C. Perfeitamente compreensível, também, que ambas tivessem se apagado no momento em que, com Platão e Aristóteles, o racionalismo filosófico grego chegou à maturidade. Como observou Vernant, as ambigüidades da tragédia, suas indagações sem resposta e suas contradições insolúveis não eram compatíveis com a verdade absoluta e a lógica unívoca perseguidas pelas filosofias de inclinação metafísica.¹³ O que o eminente helenista afirmou do drama, aplica-se com toda propriedade às doutrinas dos retóricos contemporâneos de Sófocles e Eurípides. Se

essas duas formas de humanismo trágico grego divergiram, foi em relação ao fundamento do direito e da justiça: cósmico-religiosos, na tragédia; humano-político, na sofística. Mas tanto a eunomia cósmica da primeira quanto a ordem consensual da segunda interditarão ao homem a *hybris* tirânica, fosse ela originada na ânsia de poder ou nas pretensões da razão. *

Sonia Lacerda é professora no Departamento de História da Universidade de Brasília.

Notas

- ¹ Cf. Hannah ARENDT. *A condição humana*. Trad. port., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, pp. 31, 58, 189.
- ² Kostas PAPAIOANNOU. *La consagración de la historia*. Trad. esp., México: Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 44-45.
- ³ *Antígona*, 332-333.
- ⁴ Cf. Jean-Pierre VERNANT e Pierre VIDAL-NAQUET. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. port., São Paulo: Perspectiva, 1999, pp. 4-15.
- ⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Poética*, 1448 a 28.
- ⁶ Jean-Pierre VERNANT e Pierre VIDAL-NAQUET. *Op. cit.*, pp. 9-10.
- ⁷ *Idem*, *ibidem*, pp. 4-5.
- ⁸ Cf. Giovanni CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nella dottrina dei sofisti*. Nápoles, Florença: Tripode, 1971, p. 189.
- ⁹ Na tradução de Eudoro de SOUSA. em *Paidéia, Humanidades*, 1 (1982), p. 23.
- ¹⁰ *Ilíada*, VIII, 43.
- ¹¹ PLATÃO. *Protágoras*, 318 e 4-319 a 2-5. Cf. 325 e 7-326 e 3.
- ¹² Cf. Barbara CASSIN. *Ensaio sofísticos*. Trad. port., São Paulo: Siciliano, 1990, pp. 10-13. Da mesma autora, *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995, pp. 59-74.
- ¹³ Jean-Pierre VERNANT e Pierre VIDAL-NAQUET. *Op. cit.*, p. 7.

AÇÃO DO TEMPO E TEMPO DA AÇÃO: A SOLIDEZ DE HEGEL ANTE A FRAGILIDADE GREGA

José Otávio
Nogueira
Guimarães



A esfera dos assuntos humanos (...) exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil.

HANNAH ARENDT, *A condição humana*

A Europa moderna, em momentos diversos e de diferentes maneiras, jamais cessou de se confrontar com a cultura grega antiga. Há quem diga que seria mesmo possível, no quadro da civilização ocidental, compreender uma época, ao menos parcialmente, por meio das representações que teria elaborado da Grécia, assim como pelas maneiras mediante as quais teria se visto como herdeira de seu legado.

“Com os gregos – escrevia Hegel, em meados do século

XIX – nos sentimos logo em casa, pois nos encontramos no terreno do espírito (...). O espírito europeu passou sua infância na Grécia: daí o interesse de toda pessoa esclarecida por tudo aquilo que é grego”.¹ Palavras que fazem certamente ecoar a verdadeira fascinação que o mundo helênico exerceu sobre o idealismo teuto do século XVIII e de parte do XIX. Dessa “tirania” espiritual, como a caracterizou E. M. Buttler, duas vertentes logo teriam se consolidado como focos de irradiação intelectual. A primeira tomou forma nos rastros de Winckelmann (teoria da imitação dos helenos e apresentação da Grécia como pátria da beleza e do bom gosto) e de Herder (caracterização da civilização grega como uma “flor única” na história da humanidade); a segunda

desenvolveu-se sob a tutela de uma representação mais metódica e organizada, parte justamente do poderoso *sistema* filosófico hegeliano.²

Por motivos que logo se farão evidentes, é nessa segunda vertente que, por um momento, nos deteremos. Para se avaliar o peso da afirmação hegeliana de que a pátria da razão ocidental é a Grécia, deve-se, antes de mais nada, atentar para o que pressupõe de imediato seu “sistema”. Para Hegel, se as filosofias são múltiplas, a verdade é única. Isso não no sentido de que apenas uma filosofia historicamente dada seja a verdadeira, mas sim no sentido de que a verdade se desenvolve organicamente no tempo. A história da filosofia, desse modo, não poderia ser confundida com uma mera rapsódia de opiniões. “Comparada às diversas filosofias que aparecem fenomenalmente – escreve Hegel –, a ‘História da filosofia’ mostra, por um lado, a presença de uma e somente uma filosofia com níveis diversos de elaboração, e, por outro, que os ‘princípios’ particulares que sustentam individualmente um certo sistema nada mais são que ramos de um único todo”.³ Em suma, a verdadeira filosofia confunde-se com a totalidade das filosofias no tempo. Nenhuma filosofia, assim, é acidental no interior dessa totalidade e cada filosofia adquire sentido pelo lugar que ocupa e pelo momento que representa dentro dessa mesma totalidade.

Duas metáforas serviram ao pensador alemão para traduzir em termos temporais essa idéia: 1) a das etapas de uma única viagem, que conduzem de um ponto de partida a um ponto de chegada e 2) a dos anéis de uma corrente.⁴ Com ambas, é a última etapa ou o último

anel, interpretado como término da viagem, que permite determinar o lugar ou o momento de cada filosofia na corrente do tempo. A Grécia torna-se a terra de origem do espírito especulativo na medida em que Hegel toma posição nesse posto de observação que é a Europa moderna, o mais alto no espaço e o mais avançado no tempo. É somente desse posto que a origem pode se constituir como esse lugar (ou momento) de onde se pode chegar a... Com a ressalva, importante, de que o que precede não pode explicar o que vem depois, ao passo que o que vem depois pode explicar logicamente o que vem antes.⁵ A última filosofia – a de Hegel e seu tempo – apresenta-se, desse modo, como herdeira legítima da origem, pois somente seu ponto de vista superior pôde e soube reencontrá-la. No fundo, a Grécia somente se torna a pátria da filosofia sob a condição de que a filosofia exista fora do mundo helênico e de seu tempo histórico. A imagem da Grécia como origem teria sido, portanto, uma requintada construção da filosofia especulativa moderna.⁶

Tempos modernos

O sistema hegeliano pode ser tomado, de fato, como o coroamento das filosofias iluministas da história. É quase um lugar comum salientar como a reflexão hegeliana sobre a história veio a traduzir a nova sensibilidade temporal que, concomitantemente à ascensão do mundo burguês, tomou corpo no século XVIII.⁷ Essa qualidade temporal própria da história moderna – com seus ritmos diversos e a idéia de que é a duração (ou simplesmente a experiência no tempo) que ensina, e não uma Antiguidade dada uma vez por to-

das como modelo – foi aos poucos destituindo o passado exemplar de sua evidência. Abalavam-se assim os alicerces da velha *historia magistra vitae* e de sua cultura do paradigma – fortemente arraigadas em uma tradição retórica remontando a Cícero, ou antes mesmo a Tucídides, e em uma dupla e interdependente crença: 1) na estabilidade da natureza humana e 2) em um tempo único, quase sem movimento, suporte de exemplos possíveis para toda e qualquer ação humana. “A emergência, no conceito de história, de um tempo por natureza histórico – resume um especialista no tema – coincide com a experiência dos tempos modernos”.⁸

Esse conceito moderno de história já fora, de alguma forma, esboçado na famosa “Querela dos antigos e modernos”, inicialmente francesa e sobretudo literária, que, no fim do céptico século XVII, opusera os defensores da permanência das exemplares produções culturais do mundo antigo aos advogados da superioridade da arte do tempo do rei Sol. As arengas acadêmicas entre Perrault e Boileau teriam funcionado – se se admite o triunfo dos modernos – como uma espécie de laboratório para a gestação e amadurecimento da idéia de que o novo vale mais que o antigo, de que as rupturas no tempo são positivas, de que o presente pode ser melhor que o passado, de que o futuro, portanto, não tem outro sentido senão constituir-se em lugar de um constante e interminável aperfeiçoamento. Em suma, a idéia da tradição clássica tomada como um “*tópos* literário intemporal” viu-se corroída pela possibilidade mesma da idéia de progresso.⁹ É nesse contexto, segundo H.-R. Jauss, que se consolida a

idéia da modernidade, entendida como “a tentativa sempre renovada de se autodefinir rechaçando o passado”.¹⁰

Teria sido também na França que, pela primeira vez, essa nova percepção do tempo histórico teria se “encarnado”, ao receber a unção de um acontecimento fundador da modernidade político-social: a Revolução Francesa. São notórios os testemunhos sobre como os contemporâneos (atores e espectadores) dos acontecimentos desencadeados em 1789 sentiram, nos anos que se seguiram e mesmo no desenrolar da chamada “década revolucionária”, o tempo se acelerar. Se, em um primeiro momento, a Revolução foi vivida sob o signo do circular, especialmente como um *retorno* aos antigos, em seguida ou simultaneamente, encarada como uma ocasião para estancar e apagar o velho tempo, no intuito de fundar um outro (aquele da República moderna, com seu próprio calendário),¹¹ ela terminou por desencadear um “processo” no qual o tempo histórico, movido por uma espécie de “necessidade” inelutável, teria adquirido uma certa autonomia frente aos atores políticos, atropelados em sua ação pelo turbilhão irresistível dos acontecimentos. Foi como se o controle sobre as forças desencadeadas nesse processo de “fabricação” da história tivesse sido de alguma forma perdido. Manifestando-se como que independentemente da palavra e do agir humanos, a história passou a ser vista, pouco a pouco, como uma espécie de tempestade a tudo arrastar e ante a qual, os homens, agora cada vez mais espectadores, viram-se relativamente impotentes. A liberdade não era mais o fruto frágil e precário do homem

trágico-sofístico do mundo grego clássico, mas sim o resultado da *hybris* progressista que a história se encarregava de exprimir em seu desenrolar-se insaciável.

Na verdade, a política, atravessada por essa nova experiência do tempo histórico, mudava ela também de estatuto, transtornada, por um lado, pela conformação, desde o século XVII, do Estado moderno, por outro, pela interpenetração das esferas pública e privada, resultando no que Hannah Arendt veio a chamar de “a promoção do social”.¹² São estreitas, com efeito, as relações entre essa promoção do social e a percepção da história como um “processo”. Um autor preocupado com a singularidade da ordem política grega insiste no fato de que a dissolução do político no social, na época da Revolução Francesa, teria contribuído para essa “temporalização da sociedade”.¹³ Sociedade, aliás, que, vista desde então como um sujeito único, tenderia, a partir do centro europeu, a se alargar de modo a se fazer coincidir com a “humanidade” inteira.¹⁴

Palavra e ação

Tudo isso não poderia ser mais estranho à experiência política grega. Em primeiro lugar, a atividade que, no universo mental da *pólis*, era a fonte do que Aristóteles viria a chamar de *bíos politikós* – a ação (*práxis*) como instituidora das ligações que os homens estabelecem entre si por meio da palavra (*léxis*) – dava aos cidadãos gregos a possibilidade não só de se diferenciarem dos outros seres vivos, como também de se distinguirem um dos outros. É por isso que uma das condições básicas do exercício dessa atividade era, como sublinha Hannah Arendt, a “pluralidade” dos agentes, o que não queria

Esse modo de vida, o do filósofo, caracteriza-se essencialmente pela contemplação das “idéias”, portadoras da “verdade” do ser em sua “totalidade”. É assim sob o poder conferido a essa contemplação (theoría) que a criação artística torna-se um mero efeito especular, a cópia de uma cópia, e a cidade justa, aquela controlada pela autoridade de alguns poucos filósofos, um vasto ateliê em que cada um de seus membros dedica-se a um serviço ou produção (poíesis) determinada.

dizer a mesma coisa que sua “multiplicidade”. O múltiplo adequar-se-ia melhor às descrições das sociedades modernas, já que exprime a idéia de um número indefinido de entidades, mais ou menos idênticas e, portanto, substituíveis e permutáveis. Nada que se aproxime assim da idéia de pluralidade entendida como garantia de um espaço de ação em que os homens são ao mesmo tempo semelhantes e singulares, permitindo-lhes afirmar suas peculiaridades, inclusive a excepcionalidade e a novidade inscritas em seu nascimento. O cidadão das *póleis* helênicas resistia desse modo a reconhecer-se no genérico: ao agir e discursar, operava uma apresentação de si, elaborando ao mesmo tempo sua individualidade.¹⁵ Individualidade, contudo, que não se transformava nunca em um círculo fechado, não resultava jamais no que conhecemos por introspecção. Ao contrário, nesse tipo de comunidade, escreve Jean-Pierre Vernant, “a existência de cada um era o tempo todo visada pelo olhar do outro. Era no olho do seu oponente, no espelho que este lhe apresentava, que se construía a imagem de si mesmo. Sem esse outro que o refletia e se lhe opunha, fazendo-lhe frente, ele não tinha consciência de sua identidade. Si mesmo e outro, identidade e alteridade caminhavam juntos, construíam-se reciprocamente”.¹⁶ Em suma, a ação, que era sempre também uma interlocução, comportava inevitavelmente uma dimensão interativa. É bem verdade que a indissociabilidade de *práxis* e *léxis* pressupunha uma paridade mínima entre os agentes (condição para que pudessem se compreender e estabelecer acordos provisórios), mas

ela não seria completa se não pressupusesse igualmente um elemento de competição e de conflito. Era por intermédio dessa competitividade que cada cidadão apresentava-se em sua singular excepcionalidade. Como gostava de lembrar Jacob Burckhardt, em desalinho com o ascendente “democratismo” social do século dezoito: não se compreende a cidade grega antiga sem a percepção de seu pano-de-fundo agonístico.¹⁷

O ateliê do filósofo

A referência a esse pano de fundo agonístico convida-nos a destacar um segundo ponto a reforçar a distância entre a experiência política das cidades-Estados gregas e a concepção de tempo inscrita no regime de historicidade das sociedades ocidentais modernas. Para tanto nos é necessário um breve desvio pelo mais conhecido dos diálogos platônicos. É notório que a *República* de Platão condensa, numa única obra, uma primeira filosofia política e uma primeira filosofia da arte. Essa simultaneidade não é uma simples coincidência.¹⁸ Ela está ancorada numa concepção da existência humana, tida por Platão como a mais elevada possível e sinteticamente descrita na sua famosa alegoria da caverna: a do *bíos theoretikós*. Esse modo de vida, o do filósofo, caracteriza-se essencialmente pela contemplação das “idéias”, portadoras da “verdade” do *ser* em sua “totalidade”. É assim sob o poder conferido a essa contemplação (*theoría*) que a criação artística torna-se um mero efeito especular, a cópia de uma cópia, e a cidade justa, aquela controlada pela autoridade de alguns poucos filósofos, um vasto ateliê em que cada um de seus membros dedica-se a um serviço ou produção (*poíe-*

sis) determinada. Sabemos como na *República* platônica a hierarquia dos três níveis de *poíesis* (o do demiurgo divino das idéias, o do artesão humano de símiles dessas idéias e o do artista criador de simulacros desses símiles) está submetida à hierarquia dos três níveis de *theoría* (o do deus que vê plenamente o ser tal como ele se apresenta por natureza, o dos humanos que tentam ver o que esse deus vê mediante um saber-fazer (*tekhné*) de alcance limitado e o dos humanos que se preocupam apenas com o que lhes aparece de imediato, cuja *tekhné* não mereceria nem mesmo esse nome). Essa hierarquia dos níveis de *theoría*, fundante dos níveis de *tekhné* e *poíesis*, marca a maneira como Platão caracteriza sua “cidade justa”, regida pela alma harmônica do sábio. O essencial aqui é destacar como, ao final do diálogo, a *politeía* pensada por Platão ordena-se e regula-se a partir do princípio artesanal dos serviços especializados (*poíesis*), cujo saber-fazer (*tekhné*) subordina-se à visão (*theoría*) das formas ensolaradas. Em suma, o conjunto ontológico das formas mais elevadas revela-se unicamente a um restrito grupo de sábios, mestres do grande ateliê cívico. Reduzir a cidade ao princípio artesanal, já se disse, significou afrontar diretamente tudo que estava na base do *bíos politikós*. Há mesmo quem afirme que a *República* não deveria ser lida como um tratado de política, mas sim como o coroamento do que Platão havia escrito em sua *Apologia de Sócrates*.¹⁹ A *politeía* platônica opunha-se assim claramente ao regime democrático ateniense, acusado de estar profundamente viciado por haver condenado Sócrates.²⁰

Práxis X poíesis

Após esse desvio por Platão, há que retomar o que acima dissemos sobre as resistências “temporais” da ação política grega ao modelo da filosofia idealista da história. A *práxis*, tal como ela se depreendia da experiência histórica da *pólis* ateniense, de Sólon a Péricles, mostrava-se como radicalmente refratária à atividade de fabricação (*poíesis*) colocada no centro da *República* platônica. Essa atividade de fabricação dependia de um começo fixo e identificável, de um modelo com características determinadas, que lhe conferia uma certa “tangibilidade”. Já a *práxis*, como se dava em meio a uma rede de relações e discursos interdependentes, não se pautava por qualquer tipo de começo fixo e identificável. A possível influência que modelos heróicos de conduta tinham sobre o cidadão antigo não se reduzia à estrita imitação dessas referências, à maneira do artesão que copiava os modelos ontológicos oriundos do mundo lunar das idéias. Imitar como o artesão significava simultaneamente renunciar ao mundo das aparências (condição de possibilidade da *práxis*) e o desprezo da paridade que sustentava a interação e a interlocução (o que reprimia a iniciativa dos outros agentes, atentando assim contra a pluralidade). A tangibilidade da *poíesis*, além disso, não se baseava unicamente na identificação de um começo determinado, de uma origem fixa. Ao tomar um modelo, a atividade fabricadora fixava meios e uma finalidade igualmente determinados. Isso queria dizer que a “previsibilidade” era algo que lhe era inerente. Ao contrário, a intangibilidade que acompanhava toda epifania da *práxis*, na medida em que esta estava inscrita em uma

rede de interações e interlocuções renovada ininterruptamente pela chegada de novos homens ao mundo,²¹ não comportava limites claros e preestabelecidos. Ela era essencialmente sem fim e imprevisível. A *práxis*, assim, não parava de frustrar seus agentes diante das finalidades a que estes se propunham.²² Nada do que acontecia no tempo dos homens conformava-se inteiramente aos objetivos que porventura os cidadãos estabeleciam para suas ações. “A *tykhē* (fortuna) – esclarece-nos Jacques Taminiaux – insistia em contrariar suas veleidades de *tekhné*: o ocorrido teimava em resistir aos seus planos e ao seu saber-fazer”.²³ A tudo isso acrescenta-se ainda que atos e discursos, porque atingiam e afetavam outros homens, eram irreversíveis, ao passo que a atividade de fabricação (*poíesis*), quando fracassava (por falta de material ou de instrumentos adequados), podia sem grandes prejuízos recomeçar do zero. Em resumo, se a *práxis* mostrava-se sob o signo da fragilidade, a *poíesis* estava marcada pelo da solidez.

A constatação dessa imprevisibilidade e fragilidade da *práxis* implica que qualquer tentativa moderna de perceber o surgimento da *pólis* no quadro de um processo necessário e guiado por causalidades estritas incomode justamente por sua solidez. Foi antes sob a figura da improvisação que se procurou compreender as singularidades da afirmação da democracia ateniense nos séculos VI e V a.C.²⁴ As possibilidades de ação e criação abertas no chamado século de Péricles, apesar de se multiplicarem e ligarem-se umas às outras, não se cristalizaram na percepção de um processo global, em que a mudança (ou transformação) tivesse

adquirido uma autonomia frente à *práxis* dos cidadãos. Pelo menos é isso que sustenta Christian Meier em um livro em que ressoa, desde a abertura, a seguinte reflexão: “saber, *grosso modo*, se a história grega constitui, no contexto da história universal, uma necessidade ou um acaso, tal é o problema prévio de toda compreensão histórica aprofundada da nossa própria situação atual”.²⁵ Audaciosa reflexão, que desemboca em uma tese clara e provocadora. Para o autor, a experiência política grega é fortemente violentada quando apropriada pelas renitentes teorias evolucionistas da história: “o caso excepcional da cultura grega parece resistir às concepções deterministas do desenvolvimento social. (...) a emergência do político não pode ser explicada de maneira satisfatória pela incontestável capacidade que têm os homens de criar culturas avançadas. Ela deve ser cuidadosamente distinguida da emergência do que chamamos, um tanto frouxamente, de primeiros “Estados”. Isso é suficiente para mostrar o quanto do programa da “história como ciência social” deve ser, hoje, posto em questão”.²⁶ Em outros termos, reconhecer a importância do político na vida dos gregos antigos, admitindo a temporalidade contingente da *práxis*, significa, de um só golpe, pôr às claras os limites gnoseológicos de uma certa filosofia moderna da história, incapaz de dar conta das singularidades da experiência cultural helênica, bem como indicar como o mundo contemporâneo passou a se contentar com uma maneira puramente funcional de lidar com o universo dos assuntos públicos. “A política no mundo grego – arremata Meier – extraiu da esfera dos processos autônomos da ação o mun-

do da comunidade dos cidadãos para submetê-lo à ação política (*práxis*); hoje, esse mundo parece estar subordinado a processos que tendem a nos “motorizar”, a nós e à nossa identidade”.²⁷

História antitragica

Já é tempo de voltarmos ao Hegel do início destas páginas. Tanto o *bíos theoretikós* quanto a centralidade da *poíesis* (fabricação), que animam a concepção platônica da existência humana e dão ao filósofo o privilégio de gerir a cidade justa, subjazem toda a filosofia da história hegeliana. Se, como bem sugeriu Sonia Lacerda, é a precariedade do homem trágico-sofístico grego que expressa sua grandeza, a negação hegeliana dessa precariedade faz de sua filosofia algo de eminentemente antitragico e anti-sofístico. É notória, por exemplo, no que diz respeito a seu caráter anti-sofístico, a equivalência montada por Hegel, em *A fenomenologia do espírito*, entre linguagem e conceito. O discurso sério da filosofia hegeliana não interroga a experiência pragmática das palavras, antes restitui suas diversas origens e usos às significações cuja verdade somente pode ser encontrada no trabalho paciente do conceito. Esse trabalho do conceito, ao procurar explicitar um sentido – que, desde sempre, esperava por ser enunciado –, acaba por desconsiderar os acasos de sua formação.²⁸

É ainda em *A fenomenologia do espírito* que se pode reconhecer a dimensão antitragica do idealismo hegeliano. É verdade que a tragédia grega (uma, em particular, entre as muitas que sobreviveram à ação do tempo: a *Antígona*, de Sófocles) comparece no discurso cerrado da obra de Hegel, espe-

cialmente em seu capítulo VI, sintomaticamente intitulado *Geist* e considerado pelos comentadores como uma espécie de homólogo da obra. Em um primeiro momento, a tragédia exprime aquilo que o filósofo pensa ser o tema fundamental da peça de Sófocles: a vida ética da cidade de Péricles. Em um segundo momento, a tragédia é visada por seu estatuto de obra de arte, o que permite a Hegel verificar seu grau de apreensão ontológica. O objeto tragédia acaba, assim, por ser entendido segundo as regras da teleologia especulativa da razão absoluta. É verdade que, no primeiro momento, os vínculos entre o senso trágico e o *bíos politikós* são reconhecidos, admitindo-se assim a conflituosidade inerente a esse *bíos*.²⁹ Porém, em seguida, a teoria especulativa, tomando a *poíesis* – entendida como a única forma de ação possível – como reconhecimento da consciência de si em seu produto, transforma a conflituosidade em deficiência na fabricação da obra. A fragilidade política estaria, nesse caso, contaminando a operação *poiética*. A conflituosidade é vista, então, como uma falha, já que Hegel aplica à *práxis*, previamente transformada em fabricação, a lógica binária da contradição; lógica de uma dialética que espera sua resolução em uma identidade última.

Prisioneiro de uma contradição que não cessava de transformar saber em ignorância, o momento trágico-político grego não se mostrava capaz de produzir a conciliação desenhada no horizonte dentro do qual a consciência de si deveria estar, desde então, comprometida. Foi com o intuito de superar esse tipo de contradição que o filósofo de Iena pôde encontrar, em seu tempo, uma figura

do político em que o saber não oferecia mais chance alguma à ignorância. Essa figura transparente e luminosa, Hegel viu encarnada no nascente Estado burocrático de Napoleão, que a Prússia do filósofo logo tomaria por modelo. Em suma, o que essa leitura especulativa desconsidera é que a mistura entre saber e ignorância, que movia o universo trágico-político do século V a.C. ateniense, não decorria de uma *poíesis* defeituosa. Ao contrário, assentava sobre uma ambigüidade que estava no centro mesmo do caráter eminentemente frágil da ação. O que Hegel, enfim, não consegue reconhecer é que o domínio da tragédia não é o da *theoría* especulativa, mas sim o da *mímesis práxeos*. Era a ambigüidade – e não a contradição – que se revelava no espetáculo trágico.³⁰ Longe, nesse caso, de marcar o declínio do *bíos politikós*, a tragédia ática reforçava sua vitalidade e ambigüidade, convidando cada cidadão-espectador a perceber os riscos que corria a *práxis* quando confrontada com as pretensões de abolição ou resolução de suas tensões intrínsecas. *

José Otávio Nogueira

Guimarães é professor no Departamento de História da Universidade de Brasília.

Notas

¹ G. W. F. HEGEL. *Leçons sur la philosophie de l'histoire* [1819-1828]. Trad. franc., Paris: Vrin, 1945, p. 204.

² E. M. BUTTLER. *The Tyranny of Greece over Germany*. New York: Macmillan, 1935.

³ G. W. F. HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* [1830]. Trad. franc., Paris: Gallimard, 1970, § 13, p. 86.

- ⁴ HEGEL. 1819-1828, p. 167.
- ⁵ Ver R. BODEI. *Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: Il mulino, 1975, pp. 153-211.
- ⁶ Ver, entre outros, R. LEGROS. 'Hegel et les Grecs', *Revue de philosophie ancienne*, III, 1 (1985), pp. 3-8. Sob o mesmo título, *Hegel und die Griechen*, M. HEIDDEGER afirmava em uma conferência de 1958: "Ao dizermos 'os gregos' pensamos no começo da filosofia, e ao nome de 'Hegel' associamos sua consumação". *Hegel e os gregos*. Trad. port., São Paulo: Duas Cidades, 1971, p. 109.
- ⁷ É o que sustenta, por exemplo, K. LÖWITZ. *De Hegel à Nietzsche* [1941]. Trad. franc., Paris, Tel/Gallimard, 1981.
- ⁸ R. KOSELLECK. 'Le concept d'histoire' [1975], em *L'expérience de l'histoire*. Trad. franc., Paris: Gallimard, Seuil/Hautes Études, 1997, p. 21.
- ⁹ H.-R. JAUSS. 'La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui', em *Pour une esthétique de la réception*. Trad. franc., Paris: Gallimard, 1978, p. 161.
- ¹⁰ H.-R. JAUSS. *Aesthetic experience and literary hermeneutics*. Trad. ing., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 260. Ver também O. PAZ. 'La tradición de la ruptura', em *Los hijos del limo* [1974]. Barcelona: Seix Barral, 1989, pp. 15-37.
- ¹¹ "A república não é a *res publica*, mesmo sabendo que na verdade sem a *res publica* não teriam jamais existido em Veneza, Genebra ou Paris, repúblicas". Bela formulação de P. VIDAL-NAQUET para a relação paradoxal, de ruptura e continuidade, que entretém a cultura política ocidental com o mundo antigo. 'Lumières de la cité grecque', em *Les Grecs, les historiens, la démocratie: le grand écart*. Paris: La Découverte, 2000, p. 181.
- ¹² H. ARENDT. *A condição humana* [1958]. Trad. port., Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983; ver, sobretudo, o capítulo II, 'As esferas pública e privada', e seu item 6, intitulado justamente 'A promoção do social', pp. 47-59.
- ¹³ C. MEIER. *La naissance du politique* [1980]. Trad. franc, Paris: Gallimard, 1995, p. 16.
- ¹⁴ Ver R. KOSELLECK. *Le règne de la critique* [1959]. Trad. franc., Paris: Minuit, 1979, pp. 10-11.
- ¹⁵ Ver ARENDT. *Op. cit.*, pp. 188-193.
- ¹⁶ J.-P. VERNANT. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989, p. II; ver, em particular, o cap. X, 'L'individu dans la cité', pp. 211-232. Trata-se de livro dedicado justamente à construção grega da identidade individual na sociedade helênica arcaica. Falando, em outra ocasião, dessa mesma sociedade, VERNANT complementa: "Um indivíduo(...) é exteriorizado com relação a ele mesmo. Ele não tem um interior elaborado; a interioridade não é objeto de uma reflexão e de um trabalho sobre si próprio". *Passé et present: contributions à une psychologie historique*. Roma: Storia e Letteratura, 1995, p. 320)
- ¹⁷ Ver J. BURCKHARDT. *Griechische Kulturgeschichte* [1872-1885]. Stuttgart, W. Spemann, 1898.
- ¹⁸ Sigo de perto, aqui, as posições de J. TAMINIAUX. *Le théâtre des philosophes – La tragédie, l'être, l'action*. Grenoble: Jérôme Million, 1995, pp. 7-33.
- ¹⁹ Opinião defendida, por exemplo, por L. STRAUSS. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- ²⁰ Para H. ARENDT. "o abismo entre a filosofia e a política abriu-se historicamente quando do processo e da condenação de Sócrates". "Nossa tradição de pensamento político – acrescenta ela – começou com a morte de Sócrates e fez Platão perder suas últimas esperanças na vida da pólis". 'Philosophie et politique' [1954], *Les cahiers du Grif*, 33 (1986), p. 85.
- ²¹ Em sua caracterização da pólis, ARENDT (1958, pp. 190-191) confere forte importância à idéia de "natalidade".
- ²² Vale aqui lembrar os versos 65-66 da elegia às Musas (13W) de Sólon: "em todas as ações existe risco, e ninguém sabe / começada uma empresa, como ela irá resultar." Tradução de Teodoro Assunção, extraída de seu "A representação do tempo na elegia grega arcaica: um estudo de caso", em R. N. B. de CARVALHO & W. C. F. SALGUEIRO. *Poesia: Horizonte & Presença*. Vitória, PPGL—CCHN, 2002, p. 588.
- ²³ TAMINIAUX. *Op. cit.*, p. 22.
- ²⁴ *Idem*, p. 10-16. Para MEIER (*op. cit.*, p. 13), essa afirmação se deu por meio do "encontro fortuito de forças múltiplas, advindo em condições bem particulares".
- ²⁵ MEIER. *Op. cit.*, p. 12.
- ²⁶ *Ibidem*.
- ²⁷ *Idem*, p. 17.
- ²⁸ Sobre esse caráter anti-sofístico da filosofia hegeliana, ver G. LEBRUN. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, esp. o cap. III, 'A grande suspeita', pp. 113-166.
- ²⁹ Observa P. RICŒUR a propósito desse primeiro tratamento da *Antígona*: "Hegel não poderia esperar da tragédia que extraísse de si mesma a solução dos conflitos que ela engendra", 'Le tragique de l'action', em *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 289.
- ³⁰ Falando do caráter antitragico da filosofia platônica, na linha das observações de V. GOLDSCHMIDT ('Le problème de la tragédie d'après Platon', em *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970, pp. 103-140), J.-P. VERNANT nota a propósito da tragédia: "contrária à verdade filosófica, bem entendido. E talvez também a essa lógica filosófica em que, dentre duas proposições contraditórias, se uma é verdadeira, a outra necessariamente é falsa" ('Tensões e ambiguidades na tragédia grega' [1969], em *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. port., São Paulo, Brasileira, 1988, p. 20, n. 1).

GÓRGIAS E ANTÔNIO VIEIRA: VISÕES DE MORTE, VISÕES DE RETÓRICA

Maria Cecília
de Miranda
Nogueira
Coelho



Na verdade, a filosofia também tem seus marginalizados; e desejo calorosamente que algum dia eles se vinguem....

EUDORO DE SOUSA, *Sempre o mesmo acerca do mesmo*.

Aproximação que farei, aqui, entre Górgias e Vieira foi estabelecida a partir de um tema – a morte – e de certos textos: o *Epitáfios*, de Górgias,¹ ou melhor, os fragmentos que nos restaram desse exemplo de oração fúnebre, e três sermões de Vieira preparados para a quarta-feira de Cinzas.² Na verdade, tal aproximação é um exercício para, analisando as diferenças e semelhanças entre os dois autores, tentar entender as relações entre palavra e coisa, pois o tema da morte entrelaça-se com o da linguagem.

Meu texto está estruturado em três partes, e são, ainda, referências importantes para seu desenvolvimento o *Tratado do não-ser*, de Górgias, e o *Sermão da sexagésima*, de Vieira.³ Na primeira, teço alguns breves comentários sobre a morte e a imortalidade no universo de ambos os autores; na segunda, discuto um aspecto da estrutura argumentativa presente no *Sermão de quarta-feira de cinza*, de 1672, e que está, também, implícito nos outros dois sermões; na terceira, a título de conclusão, exploro algumas questões relativas ao plano de Vieira de “propor um modelo” de uso correto da linguagem com a finalidade de conversão das almas à verdade/ Deus.

As falas sobre a morte

Na Grécia do século V, a oração fúnebre era dita para elogiar os

mortos que tivessem feito algo em função da cidade, isto é, para o bem público. Mais especificamente, esse gênero surgiu em Atenas – vale recordar que Demóstenes (*Contra Leptines*, 141) louvava essa cidade por ter inventado o elogio fúnebre. Este, além de ser um modo de, pela glória, exorcizar o fato de que “tudo que cresce conhece também o declínio” (Tucídides, II, 64, 3), era, ainda, um elogio aos vivos. Como Platão apresenta no *Menéxeno* (235 a-d), ele é uma autocelebração em que, louvando os mortos, louvam-se, também, os cidadãos que participam da celebração, cuja sensação, provocada pela palavra e voz do orador, faz com que eles se sintam como “habitantes das ilhas dos bem-aventurados” – mesmo descontando, aqui, o tom irônico de Platão, suas observações são um bom indicador do modo como os atenienses eram afetados por tais discursos fúnebres.⁴

Em parte, a análise da oração fúnebre é prejudicada, ainda hoje, pela sua inserção no gênero epidítico, herança que vem de Aristóteles, para quem ela tratava apenas do elogio do individual, não percebendo seu sentido político. Na verdade, pode-se argumentar que a crítica aristotélica visava mais a Isócrates do que Górgias ou Péricles (*Retórica*, 1414a18-9, b24-5 e 1413b4), mas o tratamento desse problema, bem como o caráter da inovação feita por Górgias dentro de um gênero bastante regrado, não é, aqui, nosso objeto de análise. Gostaria, apenas, de ressaltar que considero bem discutível a famosa e sempre citada afirmação aristotélica (*Ret.* 1358b1) de que o auditório que se pronuncia sobre o discurso epidítico é espectador que apenas avalia o talento do orador,

ao contrário do auditório que, nos discursos judiciário e deliberativo, é árbitro de coisas passadas ou futuras. E, dando um salto no tempo, parece-me que Vieira é um bom exemplo de que tais classificações, ainda que interessantes, devem ser aplicadas com cuidado, pois ele próprio mostrou ter conhecimento tanto do aspecto de espetáculo que o púlpito pode apresentar⁵ quanto das deliberações a que ele podia induzir – veja-se, por exemplo, o comentário ao *Sermão pela vitória de nossas armas contra os holandeses*, no qual o “pregador-corifeu” incita o “povo-coro” a lutar contra o inimigo.⁶

Servindo para educar politicamente o cidadão, a oração fúnebre destaca feitos (*érga*) que concedem glória aos homens eternizando-os – não é, então, qualquer morte que é elogiada, mas, sim, aquela que, justamente, afasta o homem da morte como *télos* universal da condição humana. Vejamos, a propósito, alguns trechos do *Epitáphios* feito por Górgias⁷:

Eles possuíram tanto a excelência divina (*éntheon arethén*), como, também, a humana morte... considerando ser esta a norma mais divina e comum: falar e silenciar, fazer e não fazer o que convém no momento conveniente, praticando sobretudo duas coisas que se deve praticar: a razão e a força; uma deliberando, outra agindo; cuidando, por um lado, dos injustamente desafortunados, punindo, por outro lado, os injustamente afortunados... audazes para com os audazes, hábeis entre os hábeis: testemunho disso eles colocaram troféus dos inimigos como imagens a Zeus e como oferendas votivas de si mesmos. ...Logo, estes tendo morrido, a lembrança não morreu com deles, mas, imortal, não em imortais corpos dos não viventes, ela vive.

Esse pequeno trecho não apenas nos transmite um empolgado apreço pela vida ativa na cidade-estado, como, ainda, nos dá uma idéia dos princípios que norteavam Górgias em matéria de política e de educação nacional. Se ainda existe a impressão de que “suas frases são plenas de palavras vazias de significado”, isso se deve ao que, em parte, poderíamos chamar de uma leitura ingênua da crítica platônica aos sofistas.⁸ Além do mais, como ressaltava Loraux,⁹ após cuidadosa análise que não cabe expor aqui,

[Górgias estava] satisfazendo, ao mesmo tempo, às exigências do gênero e àquelas de seu próprio pensamento, e este exemplo prova que os teóricos frequentemente confundiram o ‘repetitivo’ e o ‘sem conteúdo’, deduzindo da originalidade limitada do gênero sua total vacuidade.

Não entraremos, aqui, na questão da moral pregada pelo retor.¹⁰ Mas, esse é um tema interessante que devemos ter em mente, pois, mais adiante, nos servirá para entender os diferentes tipos de valor que se atribuem a uma mesma estrutura argumentativa, em função da aceitabilidade ou não dos pressupostos que servem como princípios para tal argumentação.

Já o sermão (sua leitura ou audição), nos remete a outro modo de falar da morte. Pronunciado na cerimônia de quarta-feira de Cinzas, que marca o início da quaresma, ele comenta sempre a mesma morte, de Jesus, para lembrar ao ouvinte sua própria morte, mas, pelo que se percebe, de uma maneira bem diversa daquela dos gregos do século V. Se, por um lado, também se busca a “glória”,¹¹ ela não é aquela da luta pelos ideais da cidade-estado, tão concreta para o grego, mas, sim, a do sacrifício em

função de outra vida, na pátria celeste. O homem grego dos séculos V e VI tinha uma clara noção de sua condição de mortal – daí o adjetivo *brotós* servir, como substantivo, para designar “homem” – em oposição aos deuses imortais e a uma natureza no seu movimento cíclico contínuo.¹² Assim, o único modo de sair dessa cadeia de morte e esquecimento foi o da valorização de uma vida ativa e a constante reposição da lembrança daqueles que representavam tal valor.

A esse respeito, penso ser adequado, aqui, lembrarmos as observações de H. Arendt sobre a diferença entre imortalidade e eternidade para certo período do mundo grego, “por sua capacidade de feitos imortais (*érge*), por poderem deixar atrás de si vestígios imortais, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza divina”.¹³ Segundo a autora, essa visão de mundo se rompe, em parte com Platão, para quem a “preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistos como inerentemente contraditórios”.¹⁴ De qualquer modo, esse afastamento do filósofo (sua saída da caverna) e a satisfação daí advinda, nesse isolamento no mundo das idéias, parecem ser semelhantes à experiência da “morte em vida” proposta por Vieira; a citação de Platão¹⁵ como um dos “sábios da gentildade” que percebeu ser a morte maior bem que a vida, é um dos elementos que reforçam essa suposição.

Associados ao rompimento dessa visão de mundo, em parte, sua causa, estavam, certamente, a guerra do Peloponeso e o desmantelamento da democracia grega, provocando uma separação entre “homens de ação” e “homens de pensamen-

to”, separação essa que, enquanto visão de mundo, foi representada pelo estoicismo. E, o golpe final na antiga visão parece ter vindo quando “a queda do império romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental”.¹⁶

Passando para Vieira, lembremos que não apenas é reforçado o abandono às glórias desse mundo, pois a liberdade está entre os mortos, que estão livres de “emulações”, “esperanças”, “temores”, “contingências” e “pesares”,¹⁷ como, também, é ensinado o modo de consegui-lo: seguindo São Paulo, deve-se viver “com Cristo e em Deus” abandonando todos os apelos da “sensualidade”, isto é, “estando morto a tudo que o mundo ama, ...estima, ...venera,...adora,...honra,...a todo interesse, ...a toda boa ou má fortuna. Pois tudo é ...sombra, nada”.¹⁸ Reforçando sua argumentação, Vieira constrói, de forma impressionante e contundente, uma imagem de Roma que vem mostrar a efemeridade não só das glórias individuais, mas dos maiores impérios, pois “ordenou a Providência Divina que Roma fosse tantas vezes destruída, e depois reedificada sobre suas ruínas, para que a cabeça do mundo tivesse uma caveira em que se ver...” e “a caveira é maior que a cabeça, para que tenha menos lugar a vaidade e maior matéria o desengano”.¹⁹

Se, no caso da oração fúnebre, temos, ainda, um momento em que a lembrança, por meio das constantes reposições da glória dos antepassados, imortaliza seus feitos, nos Sermões, além da in-

trodução de conceitos, como o de “pecado”, por exemplo, há, em referência aos gregos, principalmente, a valorização da filosofia estoica; apesar de pagã, nela já estão os elementos, como a *adiáphora*, *apathéia* e a *euthymia*, necessários, embora não suficientes – pois o cristão aspira também à impecabilidade – para a reposição do ideal de viver como morto.²⁰

Desse modo, além do pavor (caso acreditemos no estranho pressuposto de que os efeitos definitivos decorrentes de uma vida que é tão breve – “é nada” – se perpetuam por toda a eternidade), a impressão que temos, após a leitura dos sermões, é a de descrença total no valor de uma vida ativa que não se destine aos propósitos de preparação para outra vida após a morte, e, como nota Saraiva, “mesmo descrentes experimentamos por momentos o sentido profundo da crença na imortalidade”.²¹

Em que pesem diferenças, penso ser importante aproximar os dois gêneros no aspecto político, ressaltando que ambos tinham uma finalidade prática de “educação do ouvinte”. E, se isso parece mais distante em Vieira, lembremos como ele valorizava as histórias eclesiásticas que contavam “os admiráveis efeitos da pregação da palavra de Deus. Tantos pecadores convertidos, tanta mudança de vida, tanta reformação de costumes”.²²

Semelhanças na estrutura argumentativa

Irei, agora, destacar um aspecto interessante nos três sermões de Vieira. Embora enfatizem aspectos diferentes – como bem observou Pécora,²³ o foco do terror de cada um deles se constrói, no primeiro, sobre o temor da eternidade e da

possibilidade de danação após a morte; no segundo, sobre o medo da própria hora da morte; no terceiro, sobre o temor das misérias da vida e dos vivos – todos se desenvolvem a partir da passagem do Gênesis (3, 19) “sois pó, e em pó vos haveis de converter” e da interpretação que dela oferece o Padre Vieira. É bom lembrar, aqui, a observação de Saraiva²⁴ de que é comum a composição de todo um sermão segundo o molde de uma imagem, e, também, deve-se estar atento ao fato de que a metáfora não é considerada, como na retórica clássica, um ornamento do discurso, tendo tanto valor quanto o encadeamento lógico dos argumentos para provar determinada afirmação. Reporto-me, mais uma vez, às conclusões de Saraiva²⁵ a respeito das diferenças entre os discursos clássico e engenhoso. Em outras palavras, “a imagem não tem um estatuto diferente, secundário em relação ao conceito. Imagem e pensamento se encontram no mesmo plano”.

Um primeiro dado interessante é a afirmação de que, se a vista é suficiente para corroborar o fato de que “hei de ser pó”, ela não o é para fazer crer que já sou pó. Para isso é necessário o entendimento não só ir além, mas contrariar o que os sentidos vêem; formalmente não é tão diferente afirmar que “não existe nada” (*Tratado do não-ser*, 65) e que “somos pó”.

O argumento central, apoiado na dicotomia entre *ser/ realidade* e *não-ser/ aparência*, se desenvolverá ao longo dos três sermões e apresenta-se na seguinte forma:

O homem, em qualquer estado que esteja, é certo que foi pó e há-de tornar a ser pó. Logo é pó. Porque tudo o que vive nessa vida, não é o que é, é o que foi, é o que há-de ser.²⁶

Para mostrar a consistência de tal argumentação, Vieira toma o episódio referido na Escritura, no qual Moisés e Abraão, de um lado, e os magos do Egito, de outro, mostraram seus poderes diante do faraó. Lançam suas varas ao chão, estas, transformando-se em serpentes, lutam até que a única a sobreviver é aquela de Abraão. Vieira entende que a afirmação “a vara de Abraão devorou as varas deles” vem justamente mostrar que, embora tenha sido a serpente a lutar, ela não é identificada por esse estado passageiro, sua aparência; sua essência é ser vara, ela o era antes de ser serpente e volta a sê-lo depois. Ele, então, generaliza a conclusão dizendo:

Porque cada um é o que foi, e o que há-de ser... Ah serpentes astutas do mundo, não sois o que cuidais, nem o que sois; sois o que fostes e o que haveis de ser....se foi terra e há-de ser terra, é terra: se foi nada e há-de ser nada, é nada; porque tudo o que vive neste mundo é o que foi e o que há-de ser. Só Deus é o que é.²⁷

Existe, acredito, uma significativa similaridade entre tal argumento e aquele usado por Górgias na primeira parte do *Tratado do não-ser*, ao mostrar que não há ser nem não-ser, isto é, que nada existe. De fato, seguindo a velha rota do poema de Parmênides, Vieira recusa o apelo aos sentidos; apela ao entendimento e conclui que só Deus/ Ser é. De resto, temos aparências. Insistimos, aqui, nesse cuidado de Vieira em se ater a um sentido preciso das palavras, como se estivesse a decifrar um texto sagrado – a própria realidade –, ao mesmo tempo em que lança mão da realidade aparente para, em certos momentos, fortalecer sua argumentação, como, por exemplo,

O homem grego dos séculos V e VI tinha uma clara noção de sua condição de mortal – daí o adjetivo *brotós* servir, como substantivo, para designar “homem” – em oposição aos deuses imortais e a uma natureza no seu movimento cíclico contínuo. Assim, o único modo de sair dessa cadeia de morte e esquecimento foi o da valorização de uma vida ativa e a constante reposição da lembrança daqueles que representavam tal valor.

quando justifica que no passado fomos e no futuro seremos pó. O Sermão vai-se desenvolvendo com a exploração tanto da equivocidade e univocidade dos termos dos textos sagrados, quanto das belas e aterradoras imagens construídas pelo engenho de Vieira, e, como ele diz, “nem cuide alguém que é isto metáfora ou comparação, senão realidade certa”.²⁸

Mais adiante no sermão, há, enfática, a afirmação de que o que ele teme (e todo cristão deve temer) na morte é a imortalidade, pois sabe que há uma eternidade que o espera no céu ou no inferno,²⁹ e daí a necessidade de repensar o modo como se vive.

No segundo sermão, o ponto de partida é o mesmo do primeiro, apesar de ser enfatizada, como dissemos antes, a hora da morte. E tal hora é a mais importante de todas, pois o fim de todos os fins é “morrer em graça e segurar a bem-aventurança”.³⁰ E, para tanto, é preciso morrer duas vezes para evitar a morte eterna, que seria uma segunda morte. Se a morte segunda é a morte temporal, a morte primeira é o afastamento de todas as ocupações e o recolhimento no deserto. E tal morte não é o suicídio, como é para o estóico; ela é melhor, pois “morrer mal, para não morrer pior, como faz o estóico, parece valor e prudência, mas é temeridade e fraqueza... E se o estóico morre uma morte certa, o cristão morre duas também certas, porque na certeza da primeira segura a incerteza da segunda”.³¹ E o sermão se encerra com uma orientação prática de como morrer em vida, que se baseia, principalmente, no abandono de todas as vontades e gostos que não sejam o da quietude porque:

...se há e pode haver Paraíso neste mundo e nesta vida, só os que aca-

bam a vida antes de morrer o logram. Oh que vida tão quieta! Oh que vida tão descansada! Oh que vida tão feliz e tão livre de todas as perturbações, de todos os desgostos e de todos os infortúnios do mundo!³²

Ao contrário do que vimos antes, quando Vieira se apoiou na precisão da linguagem, temos, agora, e também mais adiante, a exploração de vários sentidos para a palavra morte, e é sua equivocidade: “suicídio estóico”, “mortificação cristã”, “abandono do mundo”, e o uso de expressões paradoxais: “morrer antes do morrer”, “morte em vida”, que vão produzindo ambigüidade no texto e, mesmo que elas sejam esclarecidas ao final do sermão, deve-se notar sua importância na construção do discurso, que cativa o ouvinte pelo jogo com a dubiedade da linguagem.

Quanto ao terceiro sermão, um interessante aspecto a ressaltar é o modo como se opera a troca entre o ser e o não-ser. Vieira quer mostrar que, embora pareça que a morte seja boa apenas para os desafortunados, ela o é, também, para os afortunados, pois, todos os bens, como a saúde, a riqueza e a graça, são incertos e inconstantes, uma vez que os ameaçam a doença, a pobreza e as fraquezas da carne, tentações mundanas e “laços do demônio”. É porque a morte é o remédio para todos esses males que, ao contrário do que nosso entendimento percebe e nossa vontade deseja, devemos, não só inferir que ela é o maior dos bens, mas, mais que isso, amá-la e desejá-la mais do que a vida.

O processo de persuasão opera com base nos casos exemplares daqueles que, tendo experimentado os bens da vida, julgaram ser a morte o maior bem; e, contra o ar-

gumento de que ela é boa só para os infelizes – exemplo marcante é aquele de Deus ter castigado Adão e Eva com a vida, após eles pecarem – Vieira continua no processo de persuasão trazendo imagens que ressaltam a mera aparência de felicidade daqueles que desfrutaram dos bens da natureza, da fortuna ou da graça, que, a meu ver, a cena seguinte, apesar de se referir à discussão sobre a fortuna, retrata muito bem:³³

Assim como os tetos sobre-dourados dos templos, e dos palácios, o que mostram por fora é ouro, e o que escondem e encobrem por dentro, são madeiros comidos do caruncho, pregos ferrugentos, teias de aranha e outras sevandijas; assim debaixo da pompa e aparato com que costumamos admirar os que vemos levantados ao zênite da fortuna, se víamos juntamente os cuidados, os temores, os desgostos e tristezas que os comem e roem por dentro, antes havíamos de ter compaixão das suas verdadeiras misérias, que inveja à falsa representação do que neles se chama felicidade.³⁴

Antes de terminar esta parte, gostaria de retomar uma questão abordada antes, que é a da aceitação de uma estrutura argumentativa. Se tal estrutura é semelhante tanto nos *Sermões* quanto no *Tratado*, de Górgias, por que só nesse último ela parece tão absurda a ponto de a tradição ter considerado tal texto destituído de valor, ou seja, mera paródia dos eleatas? A meu ver, é porque, diferentemente do discurso clássico, no qual se valorizam muito as regras de inferência que permitem a passagem correta das premissas às conclusões, no discurso engenhoso de Górgias e de Vieira, o valor está, principalmente, na aceitação

dos princípios em função de sua adequação ao senso comum.³⁵ Que tal modo de proceder era praxe em Górgias e seus contemporâneos é o que nos informa o texto referente a Xenofonte, que faz parte da obra denominada *De Melisso, Xenophanes, Gorgia*, onde se encontra uma das versões do *Tratado do não-ser*. No caso de Vieira, se é verdade que para ele valem as afirmações: “como é da natureza da linguagem poder dizer, pode-se atribuir ser aquilo que não é” e que “seu discurso deve afirmar Deus”, pois ele segue Santo Anselmo – “a retidão do enunciado se define como conformidade a um fim”, temos, de fato, uma mesma estrutura argumentativa, com a diferença de que sua opção é pelo ser, enquanto a de Górgias, menos aceitável para o senso comum, é pelo não-ser.

O sentido da linguagem

Começo esta parte pela instigante afirmação de Vieira de que “A língua de Deus não a entendem bem os homens, porque pode ter muitos sentidos”.³⁶ Um problema que se nos apresenta é: o que dá ao pregador a garantia de que ele interpreta bem esses sentidos? Existem tais sentidos? Filosoficamente falando esta é uma questão complexa e antiga, para a qual já havia um alerta na terceira parte do *Tratado do não-ser* (83-85), em que Górgias nos aponta o problema da falta de critério para discernir as possíveis afirmações, inclusive opostas, que podemos fazer sobre o ser. Mas, Vieira parece estar mais próximo de Platão, entendendo que é possível, com um método adequado, distinguir, por exemplo, imagens icásticas das fantásticas, e critica duramente aqueles que fazem uso inadequado das palavras, isto é, que se limitam a explorar seu po-

der, mas que não se esforçam para revelar seu sentido.³⁷

Se, por um lado, compartilhamos da afirmação de Pécora³⁸ de que “Não há nele [Vieira] qualquer cultivo da língua por ela mesma, nem qualquer idéia sua dos sermões como literatura autônoma e projeto estético” e de que foi um erro fazerem dele “mestre do estilo” e separarem, em sua obra, “forma e conteúdo”, pois a autonomia da linguagem poderia conduzir a uma visão nominalista de Vieira – esse é um risco a que, a seu ver,³⁹ a interpretação de Saraiva pode conduzir – por outro lado, não há como não concordar, também, com a visão desse último ao afirmar que quando Vieira nos apresenta um fato da natureza, já o faz geralmente em referência a um texto (....) parece que não há coisa sem texto correspondente e que, de certa maneira, o texto reveste as coisas de dignidade indispensável para que se apresentem em público”.⁴⁰ E, ao encontro de tal conclusão, penso, por exemplo, no modo como se constrói uma “realidade certa”, a de que somos o que fomos e o que seremos, a partir do sentido que se pode dar a termos como “vara”, *reverteris, qui seminat*, etc...

É como se Vieira quisesse conciliar duas visões, se não inconciliáveis, bastante distanciadas: engenho e agudeza, por um lado, e busca da verdade única, em termos metafísicos, por outro. De certa forma, a situação, me parece, se assemelha àquela da crítica de Platão aos sofistas: ao mesmo tempo que os desqualifica e os define como interessados apenas na aparência, e não na verdade (*Sofista*, 231d 232b), usa os mesmos procedimentos de discussão que eles – lembremos que a dialética pode ser interpretada como técnica de

Vieira quer mostrar que, embora pareça que a morte seja boa apenas para os desafortunados, ela o é, também, para os afortunados, pois, todos os bens, como a saúde, a riqueza e a graça, são incertos e inconstantes, uma vez que os ameaçam a doença, a pobreza e as fraquezas da carne, tentações mundanas e “laços do demônio”. É porque a morte é o remédio para todos esses males que, ao contrário do que nosso entendimento percebe e nossa vontade deseja, devemos, não só inferir que ela é o maior dos bens, mas, mais que isso, amá-la e desejá-la mais do que a vida.

refutação e de antilogia, aplicada em função de uma verdade que se julga poder alcançar, e que não há uma recusa da retórica por Platão, mas, sim, uma busca da retórica verdadeira. Platão não combatia a atividade psicagógica (*Fedro*, 261a9), desde que ela fosse conduzida por aquele que não apenas conhecia a natureza da alma (suas ações e reações) e os gêneros de discursos adequados a cada tipo de alma, como, também, a verdade que serve de base para a elaboração do discurso (*Fedro*, 273c9 – d6).⁴¹ Não é o mesmo que faz Vieira, que “distingue em seu ataque uma técnica da boa ilusão – a sua –, que cativa e persuade porque é reta, de outra, de ilusão má – a cultista – que, jogando-se espetáculo puro, evidencia concreto, seu caráter de representação que se representa, de convenção”?⁴²

Nesse momento, faz-se necessário que recordemos aquela passagem do diálogo *Sofista* (253d-54b), que fala da diferença entre o mundo de claridade, no qual o filósofo que pratica a dialética vive, em oposição à obscuridade do não-ser, na qual habita o sofista, e as comparações de Vieira entre o “estilo do céu” e o estilo “violento e tirânico” dos cultistas. Vieira, após criticar certos pregadores que tomam as palavras de Cristo no sentido equivocado, apenas para dar “gosto ao ouvinte”, comparando-os ao diabo, diz: “Pois se nas Escrituras não há o que dizeis e o que pregais, como cuidais que pregais a palavra de Deus?... Basta que havemos de trazer as palavras de Deus a que digam o que nós queremos, e não havemos de querer dizer o que elas dizem?!”.⁴³ Como não ter dúvidas sobre a intenção de Vieira de “curar as almas”⁴⁴ por meio de sua agudeza

e engenho na interpretação dos textos sagrados?

O problema parece estar em conciliar, por um lado, a realidade das escrituras (espantosa realidade: soberania do texto), por outro, o eco da pergunta de Górgias: como saber se o que conheço e digo ao outro é compreendido da mesma maneira. E, mais grave, como garantir a univocidade do sentido? Como saber o que é “dizer ‘o que’ elas dizem?” *

Maria Cecília de Miranda

Nogueira Coelho é professora na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Santa Catarina.

Notas

¹ GÓRGIAS *Epitaphios* / ed., com. e notas de VOLGRAFF, W., 1952, *L' Oraison Funèbre de Gorgias*. Leiden: J. Brill. GÓRGIAS in DIELS, H./KRANZ, W. 1989, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidemann. GÓRGIAS in UNTERSTEINER, M. 1942, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, vol. II, Firenze: Nuova Itália. Doravante,

² VIEIRA, A., 1994, *A Arte de morrer: os sermões de quarta-feira de cinza de Antônio Vieira*. Concepção, org., pref., notas e cotejo com a editio princeps Alcir Pécora. São Paulo: Nova Alexandria. Doravante, as abreviações SQC1, SQC2 e SQC3 designarão os três Sermões de quarta-feira de cinza, de 1672, 1673 e o último, de data incerta, respectivamente.

³ VIEIRA, A., 2001, Sermão da sexagésima in *Sermões* (org. A. Pécora) São Paulo; Hedra, doravante, SS.

⁴ Sobre a oração fúnebre, veja LORAUX, N., 1994, *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

⁵ SS, IX, 107.

⁶ SARAIVA, A.J. 1980, *O Discurso engenhoso*. São Paulo: Perspectiva, p. 91

⁷ A tradução é minha. Note-se que, pelo fato desse *Epitháphios* ser um dos poucos sobreviventes do gênero oração fúnebre, alguns chegaram a propor como coetâneos seu surgimento e aquele da retórica em Atenas, mas, segundo Loraux, op. cit., p. 31, tal proposta, que, preconceituosamente, associa toda instituição de palavra a uma epidéixis, não procede.

⁸ A afirmação é de Croiset, apud Volgraff, op. cit., p. 3.

⁹ Op. cit., p. 241 ss.

¹⁰ Assim como é procedente dizer que, em Vieira, o “religioso é inseparável do político” (HANSEN, J.A. 1978, *Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras Discurso* (9)173-192, p. 179), em Górgias, o retor-filósofo é inseparável do cidadão. A seguinte afirmação sintetiza bem o problema da história da redução da retórica, feita pela filosofia, a pseudo-retórica: “Antes de Sócrates – reconstrói Cícero – filosofia e retórica, bem pensar e bem falar, arte de viver e arte de dizer constituíam uma única sabedoria, sob o nome de filosofia” CASSIN, B. 1993, *A máscara e a efetividade, ou Philosophie enim Simulari Potest, Eloquentia non Potest. Discurso* (21) 151-169, p. 159. Sobre este tema, veja, também, COELHO, M.C.M.N. 2002, Eurípides, Helena e a demarcação entre retórica e filosofia. Tese de doutorado, FFLCH-USP; COLE, T. 1991, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, e SCHIAPPA, E. 1999, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale.

¹¹ SQC3, IX, 128.

¹² Lembremos que Aristóteles, *Sobre a Alma* 415b13, irá postular que a natureza garante a eterna recorrência (períodos) da espécie, mas não pode garantir ao indivíduo a mesma eternidade.

¹³ ARENDT, H. 1981, *A Condição humana*. R.J./S.P.: Forense/Edusp, p. 28 ss.

¹⁴ Talvez tal preocupação já fosse de

- Sócrates Veja NUSSBAUM, M. 1988, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, cap. 3 e 4.
- ¹⁵ SQC3, VIII, p.122.
- ¹⁶ Arendt, op. cit., p. 30.
- ¹⁷ SQC2, IV, 99.
- ¹⁸ QC3, IX, 125
- ¹⁹ SQC1, V, 59.
- ²⁰ SQC2, IV, 81.
- ²¹ SARAIVA,, op. cit., p. 67.
- ²² SS, II, 89.
- ²³ PÉCORA, A. 1994, *Teatro do sacramento*. São Paulo: Edusp.
- ²⁴ Op. cit. , p. 51.
- ²⁵ Op. cit., p. 33.
- ²⁶ SQC1, II, 49.
- ²⁷ SQC1, II, 49.
- ²⁸ SQC1, IV, 54 .
- ²⁹ SQC1, VI, 62.
- ³⁰ SQC2, II, 73.
- ³¹ SQC2, IV, 81.
- ³² SQC2, VII, 96.
- ³³ Note-se que ele já dissera: “nossa alma rende-se muito mais pelos olhos que pelos ouvidos” (SS, IV, 94), o que me remete logo a Górgias, que, no *Elogio de Helena* (§15) diz “por meio da visão a alma também é modelada no seu modo de ser” (lembramos que visão e audição são os dois sentidos explorados ao longo de todo o *Elogio*).
- ³⁴ SQC3, VI, 114.
- ³⁵ Ainda que pareça estranho, as críticas de Górgias às pretensões daqueles que poderíamos chamar de filósofos metafísicos, embora alicerçadas em análises muito sofisticadas, vêm ao encontro das observações do senso comum em relação à realidade fenomênica, ainda que o senso comum prefira, como também preferem os metafísicos, a opção pelo ser, isto é, a crença em uma realidade que está subjacente aos fenômenos e que é possível de ser conhecida.
- ³⁶ SQC, IV, 80.
- ³⁷ Penso, aqui, na crítica aos cultistas, mais precisamente aos dominicanos, com os quais Vieira tinha outras pen-
- dências também no campo político-religioso.
- ³⁸ op. cit., p. 45.
- ³⁹ Pécora, op. cit., p. 170.
- ⁴⁰ Saraiva, op. cit., p. 85.
- ⁴¹ Tema bem desenvolvido por KERFERD, G.B., 1986, *Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait*. Em *Positons de la Sophistique* (ed. B. Cassin) Paris: Vrin, 13-25, e por NEHAMAS, A., 1990, *Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry* *HPhQ* , 3-16. Lembremos que o tema da psicagogia aparece no *Elogio de Helena*, (§14) de maneira particularmente interessante.
- ⁴² HANSEN, op. cit., p. 189.
- ⁴³ SS, IX, 106.
- ⁴⁴ SS, X, 110.

ANEXO

MENÇÕES HONROSAS
DO PRÊMIO EUDORO
DE SOUSA

**A educação filosófica grega:
uma herança**

MÁRIO NOGUEIRA DE
OLIVEIRA

**O trágico como mola que
tensiona o pensar**

MARIA DE FÁTIMA
DOS SANTOS

Cultura helênica e cristianismo
MARILINA SERRA PINTO



A EDUCAÇÃO FILOSÓFICA GREGA: UMA HERANÇA

Mário Nogueira de Oliveira

Este estudo tenta assumir a tarefa posta em seu próprio título e, no intuito de facilitar a leitura, divide-se numa primeira parte, em que é analisado o conceito de *arkhé*, o início, o começo, o alicerce, a fonte originária. Em seguida, apresenta-se o caráter delineador da filosofia grega em um sentido mais amplo, para, finalmente, chegarmos ao nosso objetivo último, à guisa de conclusão, em que trabalhamos a própria noção de filosofia no que ela guarda de originário, como os conceitos de *philomathía* e *philoponía*, que acreditamos ser necessário resgatar, até mesmo por uma questão de remir aquilo que, com o passar do tempo, foi expatriado para o campo do esquecimento.

Destarte, um trabalho esforçado para a interpretação do termo *arkhé* está em Aristóteles na *Física* (II, 3-7), onde após os vários significados que encontrou do termo grego na Antiguidade. Nesses seus apontamentos constam: 1) o ponto de partida de um movimento: de uma linha ou de uma estrada; 2) o melhor ponto de partida: aquele que “torna mais fácil aprender uma coisa”; 3) o ponto de partida efetivo de uma produção: a quilha de um navio ou os alicerces de uma casa; 4) a causa externa de um movimento ou de um processo: um insulto que dá início a uma briga; 5) o que com a sua decisão determina movimentos ou mudanças: o governo ou as magistraturas de uma cidade; 6) aquilo do qual parte um processo de conhecimento: as premissas de uma demonstração.

Um dos sentidos mencionados por Aristóteles diz dos alicerces de uma

casa, e, em uma compreensão mais abrangente, podemos dizer que, tendo por “casa” o mundo ocidental, seus alicerces, sua *arkhé*, acha-se na Grécia. E, na casa, desde seu significado atual, que implica também o conceito de cultura, entendendo-se este como o complexo dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e de outros valores espirituais e materiais transmitidos coletivamente e característicos de uma sociedade, até o sentido antigo do termo grego *éthos*, que, em suas primeiras acepções, significava tanto morada quanto costume. Portanto, a compreensão do início da cultura do Ocidente é o conhecer a Grécia como nossa casa originária e, principalmente, sua maior realização cultural, a filosofia.

Podemos também promover essa compreensão pelo modo magistral com o qual Jaeger pensou esse fato. Para ele, “a nossa história – na sua mais profunda unidade – assim que deixa os limites de um povo particular e nos inscreve como membros num vasto círculo de povos ‘começa’ com a aparição dos gregos”. Com base em uma tal assunção, ele chama a esse grupo de povos *hele-nocêntricos*.¹ Ainda consoante sua leitura, o sentido que buscamos na própria filosofia para entender *arkhé*, o início ou o princípio, não se refere apenas ao âmbito temporal, mas implica a origem ou fonte espiritual, a que sempre, seja qual for o grau de desenvolvimento em que estivermos, tem-se de regressar para encontrar orientação. Em outros termos, toda vez que atravessa uma crise, a civilização ocidental busca a saúde perdida, orientando-se para o que considera a civilização mãe: a antiguidade grega.

Seria esse o motivo pelo qual, no decurso de nossa história, voltamos constantemente à Grécia. Ora, um tal retorno implica uma espontânea renovação da sua influência, não significando, destarte, que lhe tenhamos conferido, pela sua grandeza espiritual, uma auto-

ridade imutável, fixa e independente de nosso destino. O motivo do nosso regresso reside nas nossas próprias necessidades vitais, por mais variadas que elas sejam através da história.²

De forma aproximada, Hegel estudou este mesmo tema, considerando que a tradição histórica forma algo como uma “corrente sagrada”, que conserva e transmite tudo quanto o mundo produziu antes de nós. Ressalta que uma tal tradição é viva e continuamente vai se enriquecendo com novas contribuições, à maneira de um rio que engrossa o caudal à medida que se afasta da nascente. Segundo ele, o conteúdo dessa tradição é formado por tudo quanto o mundo espiritual produziu.³ E podemos complementá-lo lembrando que um “caudal cultural” nunca permanece o mesmo, conforme foi dito, e jamais existiria tal como é se não fosse a nascente primária.

Como a mais alta realização dessa nossa *arkhé* cultural coloca-se a filosofia. E se aceitamos a interpretação hegeliana, uma tal realização desponta num determinado momento de desenvolvimento da cultura. Contudo, os homens não criam a filosofia por acaso. É sempre uma determinada filosofia que surge no seio de um povo. E, assim, a forma particular duma filosofia é sincrônica com uma constituição particular do povo em que ela aparece, com as suas instituições, com as suas formas de governo, com sua moralidade, com a sua vida social, com as atitudes, hábitos e preferências, com as suas tentativas e produtos científicos.⁴ E a genuína filosofia começa na Grécia, em sua vida civil.

Se entendemos civil como concernente às relações de cidadãos entre si, estaremos também ratificando a tese de Castoriadis em que a Grécia é posta como o primeiro exemplo de uma comunidade explicitamente deliberando sobre seus costumes, suas leis e mudando essas leis. Leis que

são postas seguindo uma confrontação e uma discussão coletiva sobre a lei justa e a injusta, ou seja, o juízo e a escolha sendo colocados na forma como originaram o nosso pensamento político e filosófico. É que, ao perguntarem por uma lei justa e um governo reto, ao perguntarem pela justificação da instituição de um determinado governante, por exemplo, e o que é, em última análise, a justiça, fizeram filosofia genuína com perguntas perenes.⁵

Em suma, o escopo da vontade verdadeira, o bem, o justo – no qual sou livre, sou universal, ao passo que os outros, também eles livres, também são *eu*, iguais a mim, pelo que nasce uma relação entre livres, e por isso leis essenciais, normas da vontade universal, constituição jurídica – essa liberdade, encontramos-na no povo grego. Por isso a filosofia começa nele. E, finalizando esta parte ainda na compreensão hegeliana, diríamos que o mundo grego levou o desenvolvimento do pensamento até à idéia e que desde o *noûs* de Anaxágoras, e mais ainda com Sócrates, começa de tal modo uma totalidade subjetiva, na qual o pensamento se apreende a si mesmo e a atividade pensante constitui base dele.⁶

Se concordamos com a abordagem hegeliana, temos que aceitar que tudo o que somos, somo-lo por obra da história. Ou, falando com maior exatidão nos termos do filósofo, do mesmo modo que na história do pensamento o passado é apenas uma parte, assim no presente, o que possuímos de modo permanente está inseparavelmente ligado com o fato da nossa existência histórica. O patrimônio da razão autoconsciente que nos pertence não surgiu sem preparação, nem cresceu só no solo atual, mas é característica de tal patrimônio o ser herança e, mais propriamente, resultado do trabalho de todas as gerações precedentes do gênero humano.⁷

E todo povo partícipe desse gênero humano que atinge um certo grau de

desenvolvimento, sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. E importa sublinhar que a realização grega mais importante que já mencionamos aqui, a filosofia, não se desvincula absolutamente do fato educativo. A educação, no sentido de processo de desenvolvimento da capacidade física, intelectual e moral da criança e do ser humano em geral, visando à sua melhor integração individual e social, é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual. Somente o homem consegue conservar e propagar a sua forma de existência social e espiritual por meio das forças que a criaram, quer dizer, por meio da vontade consciente e da razão. E isso é a prática filosófica em seus primórdios, que para nós é um legado até hoje.

Na educação, como o homem a pratica, atua a mesma força vital, criadora e plástica, que espontaneamente impede todas as espécies vivas à conservação e à propagação do seu tipo. Entretanto, a educação não é uma propriedade individual, mas pertence por essência à comunidade. Disso, muito antes de Rousseau, Kant ou Hegel, entre outros, desenvolverem esse tema, os gregos já haviam se dado conta. Em nenhuma parte o influxo da comunidade nos seus membros tem maior força que no esforço constante de educar, em conformidade com o seu próprio sentir, cada nova geração. A estrutura de toda sociedade assenta nas leis e nas normas escritas e não escritas que unem os seus membros. Toda educação é assim o resultado da consciência viva de uma norma que rege uma comunidade humana, quer se trate da família, de uma classe ou de uma profissão, quer se trate de um agregado mais vasto, como um grupo étnico ou um Estado.⁸

Para Jaeger, a Grécia representa em face dos grandes povos do Oriente um novo momento no que se refere à vida dos homens em comunidade. Esta se

fundamenta em princípios completamente novos. “Por mais elevadas que julgemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os gregos.”⁹

Contudo, essa história vivida já teria desaparecido há longo tempo se o homem grego não a tivesse criado na sua forma perene. Criou-se como expressão da altíssima vontade com que talhou o seu destino. Nos momentos primitivos do seu crescimento, não teve a idéia clara dessa vontade, contudo, à medida que avançava no seu caminho, ia-se gravando na sua consciência, com clareza cada vez maior, a finalidade sempre presente em que a vida assentava: a formação de um elevado tipo de homem. A idéia de educação representava para ele o sentido de todo o esforço humano. Era a justificação última da comunidade e individualidade humanas.¹⁰

Mas a prática educativa, no que ficou de mais marcante para a cultura ocidental, foi aquilo que ela continha de filosófica, e ninguém melhor que Platão soube instituir o casamento entre uma e outra. Para nós, Platão é o grande filósofo educador que a Grécia legou ao Ocidente, a ponto de um seu estudioso chegar mesmo a afirmar que seus diálogos “não contêm proposições de Platão, mas apenas retratos de pessoas se tornando e falhando ao se tornarem filósofos”.¹¹ Uma tal afirmação implica aceitarmos a filosofia como uma prática de ensino e aprendizagem, um fato educativo em que os jovens são educados para a busca da idéia esclarecedora, a verdade, por meio do método dialético, uma herança de Sócrates para todos nós. Mas será que soubemos, no decorrer dos séculos, guardar o aprendizado da fala de Sócrates e da escritura de Platão, quando a filosofia se institui como uma nova forma de saber? Ou será que deixamos na vaga do esquecimento o

grande ensinamento que a prática dialógica da filosofia trouxe em seu bojo?

Nos diálogos platônicos, sejam eles socráticos, intermediários ou lógicos,¹² há sempre a figura de um interlocutor que orienta a discussão e, na maioria das vezes, de um jovem que tenta responder e alcançar o conhecimento envolvido. Em diversos diálogos assistimos a Sócrates guiar uma conversa com jovens como Cármides, Teeteto ou, em outros casos, um jovem homônimo seu que discute com um personagem, como o professor de matemática, Teodoro, ou com o representante da filosofia eleática, o estrangeiro de Eléia. O que nos faz ver em uma tal prática algo que deve ser alvo de um ensaio de resgate é exatamente as condições que Sócrates e seu grande discípulo Platão colocaram como condições fundamentais para o aprendizado da filosofia, ou seja, para que um homem venha a ser, conforme a cultura de então, o mais plenamente educado possível. Isso implicava certos conceitos que, por sua vez, reuniam-se no todo que era o conceito de *philosophía*.

Se aceitarmos que o interlocutor que guia o diálogo questiona, retoma questões, corrige, redireciona o encaminhamento do diálogo, usa de métodos lógicos como a *synagôgê* (reunião dos elementos semelhantes) e a *diáfrêsis* (separação dos elementos distintos) com diligência, e o seu (jovem) interlocutor assume um tal exercício (*meléte*), aceitamos, destarte, que tal é um requisito para a formação do dialético. E consoante Platão, o filósofo é o dialético treinado. Um exercício (*meléte*) assim corresponde ao esforço (*pónos*) que a filosofia demanda.

Tomando como exemplo dessas práticas diálogos platônicos como o *Teeteto*, o *Sofista*, ou o *Político*, percebemos que o jovem Teeteto, no diálogo que leva seu nome e no *Sofista*, e o jovem homônimo Sócrates que dialoga com o estrangeiro de Eléia no *Político*, têm pela frente um

trabalho que requer exercício (*meléte*) e esforço (*pónos*). No *Político*, diálogo que Platão menciona que antecederia um outro diálogo intitulado *Filósofo*, executam-se exercícios para que o aprendiz venha a estar capacitado para o alcance da Forma, a versão platônica da verdade, por expedientes lógicos, como a *diáfrêsis* e o paradigma da tecedura. Platão, seguidor de Sócrates que era, não poderia deixar de estabelecer uma gnoseologia que abordasse o conceito de verdade válido tanto para sua metafísica quanto para a política e a ética.

Considerando, então, esses ensinamentos dos textos de Platão, podemos afirmar que a filosofia dos seus últimos diálogos assume um estudo granjeado por um esforço de aprimoramento, tal como podemos perceber no empenho que é exigido ao jovem Sócrates, ou a Teeteto, ou como foi a Cármides, em um diálogo socrático, e que tece a aproximação entre os últimos diálogos de Platão e os primeiros, chamados “socráticos”. Os aprendizes têm seus exercícios de argumentação com Sócrates ou alguém que execute suas atribuições na dialogia, como o estrangeiro de Eléia. Aquele que se dedica ao estudo somente pode chegar a ser filósofo se reunir em si a *philomathía* e a *philoponía*: a consagração ao aprendizado e a disposição para enfrentar o esforço que o trabalho filosófico requer. A capacitação para o conhecimento das Formas, que seria o conhecimento da verdade segundo Platão, implica requisitos que Platão assim nomeou. Se empenho e estudo prévio não lhe fossem caríssimos, talvez a placa que mencionava o aprendizado da geometria na porta da sua academia fosse outra!

Philomathés é como Sócrates chama a si próprio no diálogo *Fedro* (230 d), ao esclarecer por que sempre permanece na cidade, sem nunca desejar ir ao campo: *philomathés gár eimi* (Sou amigo do saber). Na *República* 475 c, Sócrates coloca a *philomathía* como a

primeira condição para a filosofia e em 376 b diz que é pela *philomathía* que chegamos ao conhecimento que nos faz distinguir os nossos próximos daqueles que nos são estranhos. Também na *República* 499e, ele argumenta que os preconceitos contra “o gosto pelo saber” (*philomathía*), gosto este típico dos filósofos, devem ser derrubados com argumentos que desfaçam tais acusações. No *Fédon* (67b) é dito que discursos e palavras consoantes com a verdade serão proferidas pelo *philomathés*.

Mas, a rigor, ser *philomathés* não esclarece nem demarca com suficiência a natureza do filósofo. Por sua vez, o descaço com a *philoponía*, segundo Platão, é o responsável pela “desvalorização (...) que recaiu sobre a filosofia” (*República*, 535 c). Ele repete, aqui, a que o filósofo deve ter sempre “o gosto pelo trabalho”. O mais extenso livro das *Leis*, o livro VII, que trata da educação das crianças, mostra como Platão preocupava-se em que fossem, desde cedo, “amigas do esforço” e criticava todos aqueles que, em educando seus filhos, tornavam-nos *malakós* (mimados, moles). E na *República* (535 d), Platão assegura que sem *philoponía* e *philomathía* não pode haver *philosophía*.

Não seria por motivo trivial que logo após esses diálogos intermediários (citados aqui como exemplos *Fedro*, *Fédon* e *República*) e sua “revisão crítica” posterior no *Parmênides*, Platão trataria destes conceitos. Como dissemos antes, ele dá a ausência de *philoponía* como a causa para a desvalorização da filosofia. Este é um motivo muito digno para se prescrever essas atitudes. Também toda a *Carta VII*, em que faz um exame de sua vida dedicada à filosofia, é um testemunho de seu elogio à *philoponía* e à *philomathía* e da necessidade de tais atitudes para a consecução da verdadeira *philosophía*.

Xenofonte também afirma que para entendermos os conceitos de *philomathía* e *philoponía* como requisitos

necessários à prática dialética, ou à própria *philosophía*, é preciso compreender a expressão grega “bem viver” (*eû práttein, eupraxía*), que significa ao mesmo tempo “fazer bem” e “estar bem” e identifica a virtude com a felicidade. Segundo Xenofonte, esse conceito aplica-se particularmente ao sábio, que, com a contemplação da verdade e do bem, se purifica espiritualmente e se eleva ao estado de bem-aventurado (*ólbios, mákar*). E testemunha que, sendo Sócrates interrogado em certa ocasião sobre qual lhe parecia a melhor finalidade para o homem, respondeu: creio que a fortuna e a ação são duas coisas contrárias; pois achar o que nos convenha sem procurá-lo, considero-o boa sorte; conseguir êxito em uma empresa por meio do estudo e do exercício, chamo-o bem viver; e os que disto se ocupam parece-me que vivem bem.¹³

Com base nessas considerações, podemos melhor elucidar o legado que a filosofia grega nos deixou e que, como dissemos anteriormente, por vezes relegamos ao esquecimento: o filósofo, por natureza, não se intimidem face do esforço que terá que executar no trabalho de aprendizagem. Os obstáculos ao conhecimento são vencidos com empenho, exercício e esforço. Contudo, este esforço não é confundido com a dor, uma vez que conta com a facilidade de aprender e a acuidade de visão que sua natureza lhe outorga. Como também ensina a passagem 412 da *República* “é filósofo aquele cuja alma é tal que o *éros* filosófico produz nela todos os seus efeitos sem encontrar obstáculos” e, deste modo, podemos dizer que a realização do *éros* filosófico está no trabalho de tentar alcançar a verdade pela via da *didaskalia*, do ensino, que conta com a dialética como método filosófico próprio para o alcance deste objetivo. Neste ponto, temos que considerar que o *philomathés* e o *philoponos* diferem do *philósophos*,

uma vez que, no último, há um amor (*éros*) que não pode ser adquirido por nenhum hábito ou exercício. Temos, assim, a *philomathía* como uma condição essencial, a *philoponía* como um aprimoramento desta e a *philosophía* como a reunião final dessas características com o desejo sempre renovado de alcançar, pelo esforço do conhecimento, a compreensão da unidade que existe por trás da multiplicidade dos entes. Segundo Platão, é o que faz que os homens não caiam no erro e na discórdia. Em suma, o amor à Forma. Platão sempre acreditou que a verdade, consubstanciada na Forma, seria a fonte de toda concórdia e justiça entre os homens em suas questões éticas e políticas. O esforço, então, é aceito não como dor ou sacrifício, mas como a atualização do *éros* filosófico que está sempre se renovando no *óntos philósophos*. E aquele que foge do esforço que a paidéia requer incorre na *malakhía* e nas suas conseqüências. *República*, 411 d:

Pois então! Visto que nada mais faz nem convive com a Musa! Ainda que existisse dentro de sua alma qualquer desejo de aprender, uma vez que não toma o gosto a ciência alguma, nem investigação, nem participa de nenhuma discussão ou em qualquer outra exercitação da música, torna-se débil (*malakhós*), surdo e cego, em vista de não ser despertado nem acalentado nem purificado no acervo de suas sensações.

Uma pessoa assim torna-se um inimigo da razão e das Musas, e já não se serve de palavras para persuadir; leva a cabo todas as suas empresas pela violência e pela rudeza, como um animal selvagem, e vive na ignorância e na inaptidão, sem ritmo nem graciosidade.

Tal esforço faz que a educação e a instrução honestas tornem sua natureza ainda melhor (*República*, 242 a) e o conduza ao trabalho do conhecimento pela dialética, que é a ciência das formas e da distinção das formas. Ou seja, é a busca

e a crença na verdade, para além de todo relativismo ou ceticismo. Ela é, na leitura que fazemos, pesquisa da *ousía* (para Platão, a essência real das coisas) e união em *phília* (amizade) das almas no aprender e ensinar. Como falou Sócrates a Teodoro, no *Teeteto* 146 a:

Espero, Teodoro, que o meu amor às discussões (*filologías*) não me torne inoportuno pelo desejo de estabelecer entre nós um diálogo capaz de deixar-nos íntimos e apertar mais os laços da amizade (*phília*).

Também no *Sofista*, 253 d-e temos a dialética como a possibilidade da distinção das Formas, que é, por sua vez, o modo como o filósofo realiza seu *éros* filosófico e marca sua natureza e sua ocupação:

Aquele que é assim capaz, discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas (...). Ora, esse dom, o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça.

Se aceitarmos, então, que a *philoponía* implica aceitar o esforço que o processo educativo requer, com vistas à formação do filósofo, estamos confirmando a aproximação entre *philosophía*, *philomathía* e *philoponía*. Isso tudo correspondia ao que caracteriza o método socrático, ou seja, a arguição sistemática e o uso do *élenkhos*, as refutações, com interlocutores que possuem algumas teses morais tidas como “inquestionáveis”, até o encontro com Sócrates.

Basicamente o *élenkhos* se processa com uma pergunta inicial de Sócrates sobre uma virtude, ou um pedido para que fale sobre uma delas. O interlocutor dá uma primeira resposta e, sob questionamento, vem a admitir que também acredita em outras respostas para a mesma pergunta. Nesse ponto, o interlocutor percebe que uma afirmação que contraria a sua resposta inicial pode ser derivada das outras respostas em que

também acredita e, assim, se dá conta de que suas crenças o levaram a aceitar posições contrárias sobre uma mesma questão. Nesse momento, ele se encontra em *aporía*, perdido no seu discurso, o que para Sócrates é fundamental para o processo de conhecimento.

A rigor, Sócrates igualmente se dá como perdido, embora na *Apologia* (22 e) também afirma-se que se encontra numa situação melhor que outras pessoas, não porque saiba mais, mas porque está livre dos falsos conceitos em que elas acreditam. É importante ressaltar que Sócrates considera que o *élenkhos* é por si só o meio de persuadir as pessoas sobre a importância das virtudes. E sustenta que chega às suas concepções acerca das virtudes mediante o argumento (*lógos*), que lhe parece o melhor em cada ocasião. Ou seja, “ele acredita que o *élenkhos* lhe propicia boa razão para aceitar as conclusões e agir no que concerne a elas”.¹⁴

Sócrates, com um tal procedimento, quer chegar a uma definição real do assunto em questão, a verdade. Ele pergunta, por exemplo, o que uma determinada virtude é e o que todas as práticas que lhe são concernentes têm em comum: ele procura uma essência e não uma definição nominal.¹⁵ Um tal procedimento Platão manteve em seus últimos diálogos e, portanto, podemos conhecê-los e praticá-los se bons interlocutores formos.

Essa questão vai desembocar no estudo da receptividade da alma ao aprender. Um assunto eminente na filosofia de Platão e uma preocupação de todos os educadores até hoje. “A este estudo, os antigos chamaram *psikhagogía*, arte de levar a alma, pela persuasão, até onde se quiser levar.”¹⁶ A *psikhagogía* configurará uma questão fundamental nas filosofias de Sócrates e Platão. E crescerá em importância se não perdermos de vista que Sócrates foi acusado de ser um sofista persuasivo e destruidor. A própria definição apresentada neste

parágrafo parece confirmar o uso por Sócrates e pelos sofistas da mesma prática. Mas isto não é fato. Tal definição vale para os sofistas e os acusadores de Sócrates. Em seguida veremos o que Platão tem a dizer sobre o segundo momento da dialética, a *psikhagogía*, e que, nestes termos, funciona como uma distinção entre a prática socrática e a sofística.

A *psikhagogía* foi uma questão sempre presente nos procedimentos socráticos. Na *Apologia*, assim como no *Político*, o filósofo declara que

todos os meus passos se reduzem a andar por aí, persuadindo novos e velhos a não se preocuparem nem tanto nem em primeiro lugar com o seu corpo e com sua fortuna, mas antes com a perfeição da sua alma.¹⁷

A comparação entre o conteúdo material da vida do homem ávido de fortuna e a superior exigência de vida proclamada por Sócrates baseia-se na idéia da preocupação ou do cuidado consciente do homem em relação aos bens que mais aprecia. Sócrates exige que o homem se preocupe com a alma. Vimos tal ponto acima quando, ao tratarmos da *philoponía*, mencionamos o *eú práttein*, a *eupraxía*.

Como, para Sócrates, o conhecimento pleno revela-se inevitavelmente em ações corretas, a virtude é conhecimento e ninguém erra por vontade. Esta era uma sua tese básica muito conhecida. Para ele, a alma que deve ser cultivada é a mente ou o entendimento (*noûs*)¹⁸. Teloh explica este cuidado com a alma, que se vincula ao entendimento ético, do seguinte modo:

Uma virtude é um estado psíquico. Um estado psíquico causa e explica o comportamento. Os estados psíquicos levam alguém a agir porque a *psykhé* é a fonte do movimento. (...) As virtudes como estados psíquicos impelem seus possuidores a agirem de uma certa maneira. Uma virtude não apenas motiva o comportamento mas é também racional. Como disse Sócrates: os

lógoi alimentam a *psykhé* tanto para o melhor quanto para o pior. Um estado psíquico, então, tanto move quanto dirige o comportamento. Portanto, um estado psíquico motiva ou causa o comportamento, e propicia uma razão para tal comportamento.¹⁹

Essa psicologia filosófica” de Sócrates, pode ser observada no *Cármides*, onde se acha posta em prática, tal como no *Teeteto*. No *Cármides*, Sócrates depara-se com um jovem já em processo de educação em andamento. Cármides busca conselhos sobre a cura de um mal físico específico, o que faz Sócrates retrucar:

Tal como não se pode tentar curar os olhos separadamente da cabeça, também não se pode curar a cabeça separadamente do corpo, nem, do mesmo modo, o corpo separadamente da alma. Seria esta a razão pela qual entre os gregos, a maioria das doenças escapava aos médicos: é que eles negligenciavam o todo, a cujo tratamento seria necessário proceder, pois, não estando ele bom, seria impossível que a parte ficasse boa. De fato (...) todo o mal e todo o bem, para o corpo e para o homem, provêm da alma e dela dimanam, tal como da cabeça para os olhos. É preciso, pois, tratar desse aspecto em primeiro lugar e acima de tudo, se se quer passar bem da cabeça e do resto do corpo. (...) A alma se trata com encantações, encantações essas que consistem em belas conversas. É dessas conversas que nasce nas almas a prudência.

Que sentido dar ao termo “encantação” (*epodé*), se se que negar-lhe qualquer caráter mágico, como fez Guthrie?²⁰ Nas *Leis* (903 a-b), Platão enumera duas formas complementares de persuasão, a saber: a palavra ou demonstração, e a encantação (*lógos/epodé*), remédios aos quais deve-se juntar a exortação. Para Lain-Entralgo,²¹ Platão é o inventor de uma psicoterapia verbal rigorosamente técnica, na qual a entrega da alma é requisito prévio. O que podemos assegurar, de fato, é que, como “encan-

tação” ou como “psicoterapia”, o “tratamento” de Sócrates vai ser aceito e, como é sugerido no final de um diálogo como o *Cármides*, tal “tratamento” deve conduzir a uma verdade. Isto é o que Platão conceitua como *psikhagogía*. Em dois momentos distintos, apresenta-se no *Fedro* sua conceituação como “arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso”.²² É que, para entendermos a *psikhagogía*, temos que ter em conta que Platão não confiou muito no método silogístico, uma vez que deixou claro na *República* (533 c) que a certeza das conclusões por inferência não é maior que a certeza das premissas. Ademais, ele foi persuadido de que a certeza das premissas é condicionada por fatores afetivos, e não lógicos, na *psykhé* humana. O obstáculo mais difícil no caminho do conhecimento não é a imperfeição do instrumento cognitivo (*noûs*) considerado em si mesmo, mas a indisposição de toda a mente a respeito das premissas. Cercado por esta limitação, o mais alto conhecimento possível ao homem não pode ser, para Platão, a demonstração rigorosa da realidade para mentes desinteressadas. Ao invés, o conhecimento requer a reorientação de uma mente desejante. Ela deve inclinar-se em direção à realidade de modo que aquela visão se torne possível. Assim, para Platão, a verdade não é transmitida para a mente por silogismos. Antes, a mente é conduzida a um ponto do qual a realidade é alcançada: o tema central do platonismo acerca do conhecimento é que a verdade não é trazida ao homem, mas o homem à verdade. E isto é educação.

Este é um conceito fundamental para a compreensão da filosofia platônica. Segundo a famosa frase de Alfred Whitehead, “a caracterização geral mais segura da tradição filosófica européia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé a Platão”. É que Platão cha-

ma de filosofia (o amor à sabedoria) própria busca, a própria atividade educativa ligada à forma diálogo. O diálogo filosófico objetiva a aquisição do conhecimento e, escrito por Platão, também preenche uma outra função: o desenvolvimento de uma orientação filosófica e de um sujeito autônomo. É que, concomitantes a elementos como pergunta e resposta, afirmação e negação, comuns a todas as formas de conversa, o diálogo filosófico também contém elementos como prova e refutação (*élenkhos*). Ademais, acrescentado a elementos práticos como o conflito e o acordo, que também são comuns a todas as formas de conversa, o diálogo filosófico ainda contém um elemento de reciprocidade no ensinar e aprender no que objetiva desenvolver os sujeitos que devem alcançar o conhecimento. O que importa, mais que problemas ou opiniões discutidos, são os sujeitos em diálogo.²³ Tecnicamente, estes dados compõem na dialética platônica como duas atividades complementares que temos mencionado com constância: o *élenkhos* que, com a destruição das opiniões sustentadas dogmaticamente, torna possível a recepção das opiniões verdadeiras e *psikhagogía*, a orientação da alma possibilitando-lhe opiniões verdadeiras por meio de argumentos, sugestões, induções ou paradoxos.²⁴

Poderíamos aceitar a sugestão de Teloh e imaginar que a *psykhé* fosse uma teia de crenças e opiniões, as mais empíricas na periferia da teia, e aquelas conectadas com o que ele chama de “a ideologia do sujeito” (a sua visão geral da vida), no centro. Tais crenças são intimamente conectadas com a ação. Sócrates se preocupa com as crenças centrais.²⁵ Por exemplo, toda a vida de Eutífron seria guiada pelo estudo das divindades de Homero, Cármides orgulha-se de seu comportamento quieto, Laques acredita que o paradigma de comportamento de um guerreiro é morrer em seu posto. E Sócrates põe

tudo isto em profundo questionamento. A passagem 187 e-188 a do *Laques* mostra bem esta chamada “dialética negativa” ou *élenkhos*:

É que me parece desconhecer que quem for muito chegado a Sócrates e vier a falar com ele habitualmente, ainda que, de início, comece a discutir sobre algo diferente, inevitavelmente acabará por ser arrastado para uma conversa em círculo, até cair em dar respostas sobre si próprio. Depois de aí ter caído, Sócrates não mais o largará, antes de tudo ter posto à prova.

Importar-se com a *psykhé* é testar, conferir, avaliar as suas crenças. O objetivo seria transformar a mera crença em conhecimento. Obtém-se isto por sua avaliação em diferentes perspectivas, voltando-se várias vezes ao argumento e, finalmente, ajustando a crença a correntes firmes à alma. É exatamente isto que sustentamos que é feito com os interlocutores dos diálogos. Várias vezes se voltam ao argumento. *Teeteto* foi substituído por estar cansado de percorrer tantos argumentos divididos. Mas, o jovem Sócrates, lhe substitui na tarefa, como sempre asseverava o Estrangeiro, teria que trabalhar e esforçar-se, não principalmente para que uma resposta última fosse “amarrada à sua mente”, mas para que os procedimentos metódicos fizessem dele um homem melhor, um dialético treinado, um homem educado.

O interesse sempre notado de Sócrates pelas “coisas humanas”, como bem mostra o *Cármides* e mais ainda o *Político*, sua preocupação com a prudência, age como um delimitador de sua ocupação dentro da amplitude dos valores culturais de sua época. Assim, para ele, mais importante do que a pergunta sobre a profundidade de um estudo era a interrogação acerca da serventia de tal estudo e acerca da meta de uma vida. Não se pode falar em educação do tipo socrática se a estas questões não são dadas respos-

tas.²⁶ Como conseqüência, a questão ética volta a se colocar no centro do problema. Ou melhor, Sócrates restabelece o vínculo entre aprimoramento intelectual e cultura moral, uma vez que “a grande novidade que trazia era buscar na personalidade, no caráter moral, a medula da existência humana, em geral, e da vida coletiva, em particular”.²⁷

As “coisas humanas”, para as quais ele dirigia seu cuidado, culminavam sempre no bem do conjunto social, do qual dependia a vida do indivíduo. Um Sócrates cuja educação não fosse “política” não teria encontrado alunos na Atenas de seu tempo e isto pode ser claramente depreendido na leitura das *Memoráveis*, de Xenofonte. Logo no começo do segundo livro, ele narra um diálogo de Sócrates com Aristipo de Cirene. A tese básica sustentada por Sócrates é a de que toda educação deve ser política. Aí, o homem deve ser educado para governar ou para ser governado. Aquele que for educado para governar tem de aprender a antepor o cumprimento dos deveres mais prementes à satisfação das necessidades físicas. Deve aprender a se sobrepor à fome e à sede, ao frio e ao calor. Nenhum trabalho deve assustá-lo, por mais difícil que seja. Sócrates utiliza o termo *áskesis* quando se refere a esta educação para o autodomínio.²⁸ *Áskesis* significa “exercício, prática, e, por extensão, gênero de vida”. Liga-se ao verbo *askéo*, que tem como primeira significação “trabalhar materiais brutos”. Seus demais significados implicam “trabalhar com arte, praticar, pôr em prática, exercer.”²⁹ Platão faz uso deste verbo, por exemplo, no *Eutidemo*, 283 a, ao falar em “praticar a justiça, a sabedoria e a virtude”.

O liame da educação com o cuidado com a alma, o trabalho, o esforço e o empenho estão sempre presentes no Sócrates apresentado por Platão e por Xenofonte. A educação para a política

implica o aprendizado do autodomínio. E esta é uma questão central na ética socrática. Esta idéia concebe a conduta moral como algo que procede do interior do próprio indivíduo, da sua *psykhé*, e não como submissão exterior à lei, tal como exigia o conceito tradicional de justiça e que depois será alvo de um extenso estudo filosófico feito por Kant. Eram deste tipo as atitudes com os jovens interlocutores nos diálogos platônicos. No *Político*, por exemplo, o questionamento era sobre o governo da *pólis*, mas o objetivo era o alcance da autonomia pessoal pelo jovem interlocutor. “Não estamos aqui para sermos melhores dialéticos?” Acerca desta questão, Gould anotou que a educação deve tentar produzir um caráter melhor adaptado à organização da sociedade, ou seja, mais capaz de assumir as imposições da lei uma vez que molda a vida interior dos membros da sociedade para que se conformem à vida exterior imposta legalmente. Assim, mostra ele, a chave para o estágio inicial da educação é *áskesis*, habituar desde os primeiros momentos no caminho de vida desejado, a fim de criar um temperamento sereno na criança e, por conseguinte, fomentar a *eupsykhía*.³⁰

É digno de atenção o fato de que no período em que Sócrates decide nortear-se para as “coisas humanas”, surge no idioma grego a nova palavra, *enkráteia* que significa domínio de si mesmo, firmeza e moderação. É derivada do adjetivo *enkratés*, que designa aquele que tem poder ou direito de dispor de alguma coisa. E como o substantivo só aparece na acepção de domínio moral sobre si próprio e não se encontra nunca antes daquela época, fica a evidência de que foi expressamente forjado para esta nova idéia. Segundo Jaeger, como esta palavra se apresenta simultaneamente em Platão e Xenofonte, ambos discípulos de Sócrates, e também vez por outra em Isócrates, muito influenciado

pela socrática, é conclusão irrefutável tratar-se de um novo conceito, cujas raízes mergulham no pensamento ético de Sócrates.³¹ Em Xenofonte, por exemplo (*Mem.* I, 5-4), *enkráteia* não constitui uma virtude especial, mas “a base de todas as virtudes”, uma vez que equivale a libertar o homem da tirania dos seus instintos.

A *República* traz uma modificação na teoria platônica da alma. Antes, em diálogos como o *Fédon*, apenas a razão se ligava à alma, enquanto todas as paixões e emoções eram colocadas como trabalhos do corpo na tentativa de trazer a alma para a sua proximidade. Elas deveriam, então, ser reprimidas e a alma cultivada o mais amplamente possível como se estivesse já “livre do corpo”. Este seria o conhecido “aprendizado da morte”, ocupação própria do filósofo. Na *República*, Platão avançou para o reconhecimento de que este conflito ocorre na própria alma, provocado pela tripartição natural da alma em 1) *noûs*, a mais alta parte explicada como “a alma quando todas suas energias estão direcionadas à aquisição da sabedoria”; 2) *thymós*, espírito, temperamento ou humor e 3) *epithymía*, ou seja, apetites, paixões.³²

Assim, paixões e apetites são reconhecidos como tendo um lugar na vida humana. A atenção é direcionada, portanto, mais para o equilíbrio do que para a supressão delas, embora, no final da *República*, no Livro X, novamente fique explícita a convicção de que o *noûs* representa a alma na sua mais verdadeira pureza. Aí, o *noûs* é caracterizado pela posseção do *éros* filosófico, pela própria filosofia. Aristóteles, em sua *Ética a Nicômano*, desenvolverá este ponto ao falar em paixões, faculdades e disposições de caráter presentes na alma.

Aprendemos com os gregos e vimos isto desde o início do nosso estudo, que o homem deve ser considerado enquanto livre, mas sua liberdade

implica, desde seu início, certas restrições. É que essa liberdade se define nas ações do indivíduo e exercer a liberdade decorre de condições concretas de inserção do homem no mundo. Ao se admitir que “querer é poder”, ignora-se que os homens não escolhem as condições em que nascem: a vontade dos indivíduos, materializada nas suas opções, forma-se sempre sob certas circunstâncias. No espaço das possibilidades objetivas é que o homem pode realizar seus objetivos. É nesse espaço que ele é livre. Sua liberdade, porém, está ligada ao conhecimento de suas necessidades e às condições de satisfazê-las.

Tornar-se conhecedor dessa situação implica conseguir combinar uma crítica histórica, uma reflexão filosófica e uma certa ação social com o fato educativo. Implica fazer o indivíduo procurar o outro como seu interlocutor, tal como faziam os gregos, porquanto é na discursividade que o homem se mostra capaz de ampliar a compreensão, elevando-a ao nível da explicitação, em que estão presentes o ouvir e o calar. É pelo diálogo, tão bem demonstrado por Platão, que os homens, na condição de indivíduos-cidadãos, constroem a inteligibilidade das relações sociais. Trata-se, pois, de tentar eliminar tudo aquilo que possa prejudicar a comunicação entre as pessoas, pois só por meio dela se pode chegar a um mínimo de acordo e harmonia. A cidadania passa, assim, pela disputa política, por tornar falsas algumas representações e verdadeiras outras, mediante o recurso da argumentação e da dialogia. A cidadania aparece como resultado da comunicação intersubjetiva, por meio da qual indivíduos livres concordam em construir e viver numa sociedade melhor.

Preparar as pessoas para entrar nesse universo problemático deve ser a tarefa da educação. Ela não tem que transmitir conteúdos autoritários, mas ajudar os indivíduos a orientar-se em

situações conflituosas.

A educação deve, pois, iniciar as pessoas tanto nos assuntos do mundo particular quanto da vida pública. Cidadania é a aptidão para entrar no espaço público de discussão. E, por isso, é importante manter, desde o início, a dimensão política da educação. Eis o que aprendemos com os gregos. Ainda hoje ouvimos freqüentemente as pessoas descarregarem na classe política a responsabilidade de determinar por sua conta os seus fins. Isto faz parecer que as orientações políticas são impostas do exterior ao conjunto da sociedade. Daí a necessidade da filosofia como prática educativa, resgatando o discurso coletivo para que os indivíduos possam decidir em comum a respeito de seus próprios fins. Fica os outros e é com os outros que temos que examinar os fins enunciados em termos claros e explícitos, tal como fez Platão. Isto se torna imperativo se queremos evitar manipulações e mal-entendidos. Se a educação também trabalha com a transmissão dos conhecimentos, visa, muito mais que a produção de técnicos, a formação de cada um na relação com o outro.

As sociedades democráticas baseiam-se na deliberação e concedem especial atenção ao conhecimento, já que para debater é necessário saber. E isto, há muito, Aristóteles já havia ensinado na sua *Ética a Nicômano*.

Esta primeira situação de conflito implica imediatamente uma segunda: as pessoas devem ser inseridas numa certa tradição viva. Mas como há várias tradições numa mesma época, e no mesmo mundo ocidental, é preciso fornecer, ao mesmo tempo, o utensílio crítico para escolher. Daí decorre um terceiro conflito possível, isto é, a necessidade, por um lado, de ter convicções e de se manter firme em alguma delas e, por outro lado, de preservar uma abertura tolerante a outras posições diferentes da sua. Isso só é possí-

vel se estabelecermos uma distinção entre o sentido e a verdade. Cada um de nós deve ser capaz de reconhecer um sentido à posição adversa, embora a verdade suponha uma convicção. E não é simples ter de distinguir entre as duas: admitir que aquilo que os outros dizem tem um sentido, mas que nós não aderimos, permanecer firme numa tradição, sabendo que existem outras, manter convicções pessoais, ao mesmo tempo em que escutamos o que não é nosso. Esta ética do ouvir é também uma herança da Grécia, da qual somos receptores.

Um mínimo de consenso é necessário para que uma cidade exista. Se conseguimos viver em conjunto apesar de tudo, é porque as nossas múltiplas tradições não podem evitar entrecruzar-se em pontos que se tornam espaços comuns. É preciso estar atento a estes pontos de cruzamento e provocar os lugares de reencontro, pois as tradições de pensamento não são unicamente conflituosas. Criam também bens comuns. Isto fez a tradição grega. É isso que a educação deve reforçar.

Um meio para alcançar tal objetivo consiste em ousar falar daquilo que divide os contemporâneos para os posicionar face às alternativas. Sócrates deu-nos o primeiro exemplo desta atitude. A iniciação às heranças culturais, e aí entra a história da filosofia, é importante posto que não pode haver instância crítica se não houver um enraizamento. O juízo crítico não pode funcionar no vazio. O alimento para tal juízo é dado nas instituições apropriadas de ensino.

Podemos entender, assim, que a finalidade última da educação é a de revogar as separações. Essa aposta representa a linha de esperança que atravessa as situações conflituosas. E essas situações são negociáveis. Primeiro, porque elas produzem rejeições comuns e, depois, porque se podem colocar sob um horizonte de reconciliação. Podemos acreditar que existe

um ponto de convergência num horizonte de humanidade comum, o qual seria o ponto de fuga de todas as histórias particulares? Em caso afirmativo, estaremos aceitando a existência de uma certa fraternidade subterrânea dos adversários que nos permitirá viver as situações de conflito, para além de qualquer ceticismo. Essa “fraternidade”, foi a Grécia que nos deu.

Como sabemos, *musiké* era como os gregos chamavam o aspecto da atividade educativa que se contrapunha a *gymnastiké*, o aprimoramento físico. Seria, assim, o conjunto de conhecimentos que levaria ao aprimoramento intelectual. Muito trabalhar conceitualmente, muito pesquisar, recolher dados e análises, tudo isso poderia ser reduzido a um ensinamento para lá de antigo: “nunca se abalam os gêneros da *musiké* sem abalar as mais altas leis da cidade”.³³ Eco da Grécia: não há problema político cujas raízes não estejam na educação. Quanto tempo mais levaremos até verdadeiramente assumirmos esse legado? *

Notas

¹ 1986, p. 4-5.

² Cf. Op. cit., p. 4-5.

³ 1987, p. 88.

⁴ Op. cit., p. 121.

⁵ Cf. 1986, p. 51-88.

⁶ Cf. Idem, p. 146-149.

⁷ Cf. HEGEL. Op. cit., p. 87.

⁸ Cf. JAEGER. Op. cit., p. 3.

⁹ Idem, Ibidem.

¹⁰ Op. cit., p. 5.

¹¹ GRISWOLD, C. 1988.

¹² Platão, como é bem conhecido, praticou a filosofia por mais de quarenta anos e os seus maiores estudiosos dividem sua obra entre diálogos socráticos, com exposições da prática socrática da maiêutica, os diálogos intermediários, que, de forma generalizada, apresentam o pensamento de Platão em sua forma de “antropologia mítica”,

cujas maior representação conceitual é a teoria da reminiscência e suas explicações míticas, e os diálogos chamados lógicos, que são aqueles que, a partir do Parmênides, Platão busca uma gnosiologia baseada em recursos lógicos como a *synagogé* (reunião) e *diairesis* (divisão) sem recorrer tão acentuadamente às narrativas míticas explicativas.

¹³ Memoráveis III, 9.

¹⁴ Cf. IRWIN. Op.cit., p.19. Ressaltamos isto porque, no Político, esta é uma prática do Estrangeiro de Eléia, prática esta que, como vimos, aponta para um conhecimento alcançado metodicamente e onde a compreensão dos participantes é trabalhada mutuamente.

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES. Met. 987 b1-4. Nesta passagem Aristóteles afirma que Sócrates busca o “universal” e que ele quer construir um conhecimento “científico” (epistême) acerca das questões éticas e que por isso buscava as definições. Nos An. Post. 93 b-94 a, Aristóteles trabalha a distinção entre definições reais e definições nominais. No caso de Sócrates, é procurada a definição real. A este respeito Cf. IRWIN. Op. cit., p. 27 ss.

¹⁶ ROMEYER-DHERBEY. p. 45.

¹⁷ 29 d ss. Tradução por BRUNA. 1987, com modificações. (Nosso grifo).

¹⁸ Cf. GUTHRIE. 1978, p.231 ss.

¹⁹ TELOH, 1981, p.34.

²⁰ Cf. GUTHRIE, 1962, p.164.

²¹ a Curación pela palavra en la Antigüedad clásica Madrid, 1958, p. 155-197; Apud OLIVEIRA, 1981, p. 85 nota 21.

²² 261 a-b e 271 c-d.

²³ Segundo MITTELSTRASS, 1988, p.127. “é isso que constitui o caráter socrático e agnóstico dessa forma de diálogo.”

²⁴ Cf. TELOH. Op. cit., p. 61.

²⁵ Idem, Ibidem.

²⁶ Cf. JAEGER, 1986 p. 373-4.

²⁷ JAEGER, 1986 p. 374.

²⁸ Cf. XENOFONTE, Op. cit., II, 1, 6. Há outra ocorrência, por exemplo, em I, 2, 24. Mas, aí, está sendo feita uma crítica a Alcibiades que descuidara-se dos exercícios que lhe eram necessários.

²⁹ Cf. BAILLY, 1989.

³⁰ GOULD, 1955, p.111-2. *Eupsychía* é traduzida por BAILLY, como “segurança, cora-

gem”. A compreensão amplia-se quando sabemos que o sufixo *eu* traz a idéia de “bem, bom, boa”.

³¹ JAEGER. Op. cit., p. 379.

³² República 485.

³³ PLATÃO, República 424 c.

O TRÁGICO COMO MOLA QUE TENSIONA O PENSAR

Maria de Fátima dos Santos

TRAGÉDIA E FILOSOFIA

Filósofos pré-socráticos
(séculos VII a V a. C.)

Tales (635-546)

Pitágoras (582-497)

Parmênides (540-470)

Primeiras apresentações das tragédias
gregas (meados do século V a. C.)

Os persas (472)

Sete contra Tebas (467)

Prometeu acorrentado

Oréstia (458)

Édipo rei (420)

Início da filosofia

(séculos V a IV a. C.)

Sócrates (470-399)

Platão (428-347)

Aristóteles (384-321)

Que a filosofia grega influenciava todo o pensamento ocidental é quase um lugar comum. Assim como está nos compêndios de história do conhecimento que a filosofia se inicia com Sócrates e é antecedida pela ruptura que os chamados filósofos pré-socráticos promoveram com o pensamento mítico, o enigma e a adivinhação, instaurando o pensamento racional. Mas o surgimento de pensadores e filósofos nesses três ou quatro séculos decisivos para a história da humanidade interpenetram-se no tempo com as primeiras apresentações que se têm

notícia das tragédias gregas – uma manifestação cultural que influenciou todo o mundo ocidental tanto quanto a filosofia.

A filosofia nasce em meio à efervescência da cidade grega, no seio de um povo que obtinha imenso prazer na vida coletiva, nos debates, nas apresentações públicas de idéias e encenações teatrais. O surgimento dos pensadores e dos filósofos assim como as primeiras apresentações de que se tem notícia das tragédias não se interpenetram por acaso.

O pensamento racional, que ofusca o que lhe antecede e cobra delimitações, fundou a divisão mito/pensamento racional, assim como promoveu, na modernidade, a delimitação ciência/ideologia. Delimitação aparentemente pacífica no primeiro caso, polêmica no segundo, a razão parece se investir de força em momentos específicos, em épocas especiais. Parecem ser essas épocas de vacilação, ora de certezas estabelecidas fora do homem, ora de sua relação com Deus, enfim, épocas de luto das certezas anteriores. Épocas de mergulho do homem em sua trágica interioridade.

O trágico, para Jean-Pierre Vernant, traduz a consciência dilacerada, o sentimento das contradições que dividem o homem contra si mesmo. A encenação trágica, essencialmente diferente da tradição mítica, acentua “aspectos da experiência humana até então despercebidos; marca uma etapa na formação do homem interior, do homem como sujeito responsável”.¹

As tragédias eram apresentadas nos concursos trágicos que ocorriam durante as festas de Dioniso, deus cujo culto envolvia a busca de uma loucura divina, de uma possessão extática que esfumava as fronteiras da ilusão e da realidade, desterrando de si mesmos aqueles que o cultuavam. Dioniso é um deus bastante adequado para presidir um novo espaço, o espaço do imaginário,

do artifício na cultura grega.

As encenações das tragédias mobilizam os cidadãos de Atenas. Seu conteúdo versa sobre um mito apresentado de forma totalmente nova. Vernant toma como encaminhamento de um debate o conteúdo da tragédia: “Esse debate entre o passado do mito e o presente da cidade se exprime muito especialmente na tragédia por um encaminhamento do homem enquanto agente, uma interrogação inquieta sobre as relações que ele mantém com seus próprios atos”.²

Tragédia e ruptura

A tragédia não se constituiu apenas como algo original em seu gênero, nem se limitou a um tipo, mesmo que genial, de encenação. Encarna algo que transcende as questões relativas à cidade e sua origem e à democracia ateniense. Expressa as vacilações e as dúvidas do homem. Gênero cuja linha de continuidade os helenistas não consideram possível traçar, a tragédia é uma ruptura com as manifestações culturais que historicamente a precederam, a epopéia e a poesia lírica. Está colocada dentro do debate jurídico, mas não é uma expressão dele, pois o homem que em si próprio vive esse debate é coagido a fazer uma escolha definitiva, orientando sua ação em um universo ambíguo onde jamais algo é estável e definido.

O herói, na tragédia, delibera consigo mesmo e escolhe a melhor forma de agir, mas é surpreendido por aquilo que é desconhecido. A tragédia expõe a fronteira na qual os atos humanos revelam seu verdadeiro sentido, articulado a um desígnio divino. Em essência, questiona o herói mítico, problematiza-o. É um novo olhar, olhar do cidadão sobre o mito.

Esse *deinós* é “agente e paciente ao mesmo tempo, culpado e inocente, lúcido e cego, senhor de toda natureza por seu espírito industrioso, mas inca-

paz de governar-se a si mesmo... cujo sentido verdadeiro (do ato) o ultrapassa e a ele escapa, de tal sorte que não é tanto o agente que explica o ato, quanto o ato que, revelando imediatamente sua significação autêntica, volta-se contra o agente, descobre quem ele é e o que realmente faz sem o saber”.³

Ruptura essencial com o que lhe é anterior, encenação apaixonante e revolucionária de um conteúdo até então estável e incapaz de despertar questionamentos, a tragédia permanece no mundo grego por apenas um século. Sucedendo à epopéia e à poesia lírica, a tragédia apaga-se quando “triunfa a filosofia”.⁴

As explicações míticas, o herói mítico e as determinações que o transcendem são as questões problematizadas pela encenação trágica. A vertigem, que a tragédia cria, engolfa o homem e problematiza as certezas anteriores.

A tragédia inclui-se no debate do século V a. C. sobre o homem e sua autonomia. Debate que, desde então, assumindo formas diferentes, tem impelido tal como uma mola que, tensionada de tempos em tempos, movimenta o pensamento humano. Naquilo que se pode chamar de perspectiva trágica, “o homem e sua ação se perfilam... como problemas que não comportam resposta, enigmas cujo sentido está sempre por decidir”.⁵

O movimento filosófico posterior à tragédia não seria, então, consequência desse debate? Não pretendia a filosofia trazer respostas sobre o mundo das essências e da razão e da possibilidade de bem se conduzir por ela? Não seria a filosofia uma resposta à vacilação do sujeito trágico apresentado nas festas dionisíacas? Não seria a filosofia tentativa de dar destino à angústia e a incerteza criadas pelo ambiente trágico? Não buscaria o homem conhecer para, de posse de idéias sobre o funcionamento do mundo, caminhar

com segurança e firmemente atado a essa sua qualidade, o pensamento racional?

A filosofia, busca amorosa da verdade, tem em Sócrates um marco inaugural. Usando da ironia e da maiêutica, o filósofo destrói e reconstrói o saber. Por perguntas e objeções pretendia conduzir o homem a falar por si a verdade contida em sua própria alma. Seu discípulo, Platão, desenvolve a maiêutica e assenta as bases para o filosofar sistemático posterior. A doutrina de Platão é decisiva para a filosofia ocidental. Desloca-se da consideração do sensível para o mundo das idéias. O conhecimento começa na experiência do mundo sensível, mas não se refere a esse. É, na verdade, uma elevação da alma espiritual à esfera do supra-sensível, sendo assim uma purificação para chegar à visão (teoria) puramente intelectual das essências imateriais. O verdadeiro conhecimento, a *epistême*, é aquele no qual a razão ultrapassa o mundo sensível.

Aristóteles sistematiza a contribuição dos filósofos que o antecederam e procura estabelecer um domínio sistemático rigoroso do saber. Autor de uma filosofia vigorosa, Aristóteles, diferentemente de Platão, abre-se aos fenômenos empíricos.

O mundo aristotélico não se divide entre o sensível e o espiritual. O cosmos é unificado como ação do espírito e da matéria. No centro da ordem e do movimento desse mundo está Deus como pensamento que se pensa a si mesmo. Em sua cosmologia a Terra é o centro. Esférica. Imóvel.

Bastante útil aos objetivos da Igreja Católica, que se torna hegemônica com a decadência do império grego, a cosmologia aristotélica impõe-se, então, por séculos a fio e por toda a Idade Média. É no Renascimento que essa estática cosmologia é questionada por Giordano Bruno, com consequências fatais. A discussão sobre o movimento do céu iniciará na Terra uma nova tensão da mola trágica.

O contexto do surgimento da filosofia de Descartes.

O Renascimento como nova tensão da mola trágica

A filosofia de René Descartes (1595-1650) surge em um contexto histórico em que pensadores como Giordano Bruno, Copérnico e Galileu Galilei já haviam questionado o pensamento aristotélico. Promove mudanças significativas na estrutura do pensamento, estabelecendo uma espécie de fonte em que bebem o racionalismo e o empirismo. Ponto de inflexão que estipula que a verdade está na consciência, chegando-se a ela pela razão ou pela experiência. Ao mesmo tempo viceja em seu pensamento o ideal do platonismo de busca da verdade, da universalidade e da identidade. É de uma natureza humana, de uma essência universal que Descartes fala.

Mesmo que a questão do sujeito, ou melhor, da subjetividade estivesse colocada em todo pensamento influenciado pelo platonismo, é em Descartes que ela é problematizada: “Diante da incerteza quanto à realidade do mundo objetivo, ele afirma a certeza do *cogito*”.⁶ Mas com um detalhe importante; na máxima *cogito ergo sum*, o acento se faz sobre o *cogito* e não sobre o *ego*.

A afirmação de Descartes é radical e busca afirmar, sem vacilação, a possibilidade de o homem conhecer a verdade. Parece curioso que tenha tal empreendimento partido de um temor colocado de forma tão singular por Descartes:

Alimentei-me de letras desde minha infância, e devido ao fato de me terem persuadido de que por meio delas podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro sobre tudo o que é útil à vida, tinha extremo desejo de apreendê-las”.⁷ Isso é o que Lacan, desculpando-se por tomar um extrato biográfico de Descartes, localiza como o motivo do filósofo para empreender sua filosofia. Lacan⁸ retoma a passagem, tomando-a

como se segue: “tenho extremo desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso para ver claro em minhas ações e caminhar com segurança nessa vida.

De um temor singular, Descartes empreende um esforço filosófico que o transcende. E sua “ambição é universal; seu alvo é construir uma doutrina que baste à prática da vida terrestre e, como o afirma em muitas passagens, que nos permita atingir a felicidade”.⁹

Mas ao procurar o bem que procura o cidadão comum, Descartes chega ao bem maior que permeou vários séculos de filosofia e ciência: a razão. E esta prima inteira em seu pensamento. Afirmção da razão, não como uma das possibilidades de conhecer, ser e escolher, mas como a forma legítima de conhecimento.

O *malin génie* de Descartes e o *daímon* dos gregos

A hipótese de um *malin génie* conduzindo o esforço de aquisição do conhecimento é introduzido como terrível possibilidade. O universo da ciência poderia, por sua ingerência, “nada mais ser que uma ficção, uma criação apenas subjetiva, um sonho”.¹⁰ Susto inútil, o objetivo do filósofo com isso é, por dedução, afirmar a supremacia da razão. Não passa mais que o tempo de um passo indagando se o homem de ciência estaria entregue a seu desejo. A uma pergunta profunda que poderia levar a novas possibilidades de questionamento, Descartes responde rápida e radicalmente. Aventa a paixão para desterrá-la definitivamente.

O *malin génie* de Descartes não concentraria toda a tensão e incerteza na qual o mundo e a filosofia na época de Descartes estava imersa? Não encarnaria, diabolicamente, o desamparo ante a impossibilidade de conhecer a verdade? Não se pode esquecer que o pensamento que lhe antecede não é nada alentador. Tempo do ceticismo de Montaigne, resultado de um

olhar que, ao perscrutar os homens, conclui pela existência unicamente de opiniões, e ao voltar-se para si mesmo encontra apenas finitude e mortalidade. Tempo também de ampliação de limites e abalo da posição do homem no planeta Terra, com as grandes navegações, e no universo, com o heliocentrismo de Copérnico. Tempo de renúncia a certezas anteriores e até mesmo, como no caso do ceticismo, de renúncia a qualquer certeza.

Descartes encarrega-se de recolocar o pensar na trilha segura da razão. O Renascimento no século XV havia, incomodamente, criado questionamentos em vários campos. Mudavam-se pontos até então estáveis, como o geocentrismo, o direito e a política, e na filosofia tornava-se possível a radical e irônica mudança de eixo expressa por Montaigne.

Se a reforma, com suas características de cisão da cristandade (católicos, calvinistas, luteranos, anglicanos e inúmeras seitas rivais), significava uma rejeição da autoridade papal decorrente do abalo das idéias no campo da Igreja e do Estado, pode-se, da mesma forma, pensar que o racionalismo iniciado por Descartes significa uma reação aos produtos filosóficos do Renascimento, como o ceticismo e a visão do homem à qual chega Montaigne. É deste último a passagem que se segue: “O homem é a mais miserável, mas a mais orgulhosa das criaturas. Sua enfermidade inata é o orgulho. Se sente superior ao resto da criação e, sem dúvida, a distância que o separa do animal não é tão grande como ele imagina”.

A Igreja, todo o sistema de autoridade envolvido na atividade do pensamento que referendava a existência de Deus, já há algum tempo vinha sofrendo abalos. A supremacia do homem, ora estabelecida por ser a criatura feita à imagem e semelhança de Deus, ora por ser um ser pensante, seguiria de bom grado novo caminho se este lhe fosse mostrado. Descartes ilumina no-

vamente o caminho a seguir. A razão prima inteira em seu pensamento. Sua máxima – penso, logo sou – enfeixa tudo que é mais descejado: razão, certeza incontestável, domínio. Afirmção da razão como possibilidade de conhecer, ser e escolher, como a única forma legítima de conhecimento.

A mola trágica, distendida na filosofia de Descartes e encarnada no *malin génie*, é muito semelhante ao *daímon* que Vernant¹¹ aponta como um dos termos de constituição do herói trágico. A diferença é que, na tragédia, a dúvida (ou a constatação da ambigüidade da condição do homem) permanece incomodamente em aberto.

Descartes retoma a tensão do questionamento das forças que regem a subjetividade humana, tempo suficiente para que a resposta se anuncie, e sua filosofia e método se encarregam de fornecê-la. Ao *malin génie*, contrapõe, muito adequadamente para a época, Deus e sua bondade, a qual lhe possibilita afirmar o que é a pedra inaugural do edifício da ciência contemporânea: a evidência é o critério de verdade.¹²

Descartes suporta o desafio da dúvida que transpassa a atmosfera de sua época: aceita-a e combate-a com suas próprias armas. A resposta ao questionamento do homem e às determinações de sua subjetividade é a razão.

A subjetividade plena, ou melhor, a que toma em conta a questão do desejo, é retomada na filosofia de Hegel, que acredita ser o desejo responsável pela gênese do humano. Não é a razão aquilo que torna o indivíduo humano, mas o desejo. O homem é efeito do desejo. O eu é constituído pela negação do objeto desejado, do não-eu.

Mas a filosofia de Hegel só serve ao propósito de pensar a dimensão trágica da experiência humana quando informa a psicanálise. A época de seu surgimento, estabelece-se num veio de discussão filosófica que já não se constituía na corrente principal do pensamento da

época (século XIX), dominado pelo ideário cientificista. Impera a certeza do *cogito*, e consciência e subjetividade são tomadas como a mesma coisa.

Essa certeza opera como motor de pensamento científico, e este é considerado como uma posição privilegiada em relação aos outros saberes.

O sujeito continua sendo pensado, problematizado pela filosofia, mas é na ciência que sua “ausência” tem peso de demarcação.

A ciência até o final do século XIX

No Renascimento, a idéia de um conhecimento baseado na autoridade é questionada, e o abalo da autoridade papal muda o mundo com o aparecimento do protestantismo e suas várias correntes e a conseqüente destruição da unidade religiosa. O mundo aristotélico esfuma-se. A fé caminha para o seu destino de ser contraposta à razão, a dúvida se contrapõe ao dogmatismo.

Com Descartes, a dúvida metódica funda um procedimento que passa a ter um lugar privilegiado na história do conhecimento, e o método passa a ser forma de demarcação do que pode ser considerado conhecimento legítimo. Separando especulação, ideologia, conhecimento pré-científico.

O século XVIII vê emergir uma parceria extremamente profícua. A revolução industrial injeta e obtém energia das descobertas e avanços das ciências da época. O mundo muda de aparência. Estabelece-se uma relação muito próxima entre descobertas e a tecnologia que ela possibilita, e se estabelece uma profunda interferência sobre o cotidiano dos homens. Ciência e tecnologia ofuscam, com suas infinitas possibilidades e inegável efetividade, qualquer outro saber que tente emergir. E se tornam paulatinamente o modelo legítimo da forma de conhecer. O método utilizado pelas ciências naturais torna-se, então, o “mé-

todo científico”.

O movimento positivista retoma a linha desenvolvida pelo empirismo. Segue na esteira daqueles que aproveitaram a crítica feita por Kant à metafísica, no século XVIII.

As afirmações apriorísticas sobre a realidade não têm nele espaço, e o positivismo considera que “é impossível conhecer a constituição e as leis do mundo real através da pura reflexão e sem qualquer controle empírico”.¹³

A filosofia, nesse momento, é deslocada para um lugar secundário em relação ao veio principal do conhecimento que será, na época contemporânea, aquele com legitimidade para falar sobre os objetos e o mundo que cerca os homens.

Até mesmo a filosofia se especifica, passando a se deter nos problemas da linguagem, realizando investigações sobre a lógica e a epistemologia. Passa a ocupar-se dos enunciados e dos conceitos científicos. Seu desenvolvimento caminha em uma espécie de aplicação dos preceitos de rigor da ciência à filosofia. Tem lugar, então, o Círculo de Viena e seu desenvolvimento, a filosofia científica.

Depura-se o conhecimento e o objetivo do estudo não é mais apenas a metafísica, mas a linguagem, o discurso. Diz-nos Stegmüller: “Segundo o moderno empirismo, a filosofia metafísica não fracassa apenas em virtude da falta de comprovação empírica das sentenças metafísicas, mas fracassa também em virtude da insolubilidade do problema da comunicação relativa a conceitos metafísicos”.¹⁴

Em sua busca de delimitação, o pensamento científico investe em depurar-se. Depura-se o método de obtenção de conhecimento, depura-se a linguagem. De alguma forma essa é a delimitação a que assistimos desde Descartes. Com a matemática e a experimentação, o homem tenta se afastar do engano, e, em decorrência, daquilo que se imbrica

necessariamente no engano: o desejo. Em busca de certezas exteriores à essa condição humana, o homem persevera na procura de um conhecimento legítimo. Na época contemporânea, o conhecimento científico. Mundo de certezas, de cálculos, de provas e refutações. Talhado para tentar abolir aquilo que parece mais assustar o homem moderno: o imprevisível, o desejo, o que é vedado à razão dominar.

A refutação como critério

Um novo pensador, influenciado pelo Círculo de Viena, surge como expoente na questão dos critérios de consideração da verdade do discurso. Karl Popper não mais aceita como critério o acúmulo de evidências comprovando o discurso ou teoria em questão. Inverte o critério, o qual deixa de ser a busca de evidências de comprovação e passa a considerar a refutação como aquilo que faz de fato o conhecimento caminhar. A especificação da hipótese, sua verificabilidade e a refutação de partes do enunciado possibilitam novas hipóteses mais específicas e um efetivo aumento do conhecimento. Com seu critério, a ciência procura escapar aos problemas que a indução colocava. Para esse autor, a idéia de assentar enunciados gerais sobre observações acumuladas de casos específicos era uma operação psicológica em vez de lógica.

Segundo Popper, os enunciados científicos são os únicos que conduzem a conhecimento seguro e certo, e isso se deve ao fato de estarem assentados em evidência observacional e experimental.

Como se pode notar, o esforço permanece sendo o de escapar da subjetividade e estabelecer um critério capaz de fornecer conhecimento seguro e objetivo.

Desde o final do século XIX, o esforço de depuração do campo científico se sofisticava nas vertentes imbricadas da filosofia da linguagem e da

epistemologia.

Assim, conhecimento e questões relativas ao sujeito e à possibilidade do conhecer vão ganhando certa independência. E o progresso científico lança sua expectativa sobre o método das ciências como forma de obtenção de conhecimento seguro. Consagra-se o método como critério de demarcação entre ciência e não-ciência.

Ao enfocar o método, cria-se a solução perfeita de um questionamento ingrato, o do imbricamento entre o sujeito que conhece e o conhecimento. Esse imbricamento, toda vez que se apresenta, exige um esforço político, filosófico ou científico para ser neutralizado.

Mas tinha seus dias contados mesmo essa solução de considerar como capaz de fornecer de conhecimento da verdade unicamente a disciplina que utiliza o método científico. E ao final do século XIX, a mola trágica volta a tensionar-se. Agora na ciência.

Sua força acumulada faz vibrar uma área até então considerada mera aplicação de descobertas clínicas observáveis da doença mental, estabelecendo um novo questionamento da subjetividade humana. Ao colocar em cena a questão da consciência como qualidade em um psiquismo que comportava uma parte inconsciente, Freud vai além de seus próprios objetivos de criação de uma ciência do psiquismo humano.

Negada por seu fundador como saber especulativo, a psicanálise é duramente rechaçada pela psiquiatria desde seu início. Em contrapartida, estabelece-se como prática clínica delimitada com grande influência sobre o pensamento contemporâneo. A existência do inconsciente é inegavelmente uma aquisição incorporada ao cotidiano dos indivíduos do século XX.

Nascida de uma demanda delimitada, a resposta da psicanálise, que se esperava fosse capaz de aplacar ou mapear o irracional, não se efetivou.

E sua difusão posterior pareceu uma ironia. Vinda para aplacar, reverbera em harmonia com a mola trágica e difunde sua energia para outros campos da vida cotidiana.

Contemporâneo de Freud, um pensador capta a tensão de seu tempo e marcha munido de idéias ao lugar onde elas o levam. Trata-se de Nietzsche. A condição trágica do homem não era estranha a esse pensador, o qual afirmava: “Cada indivíduo deve assumir total responsabilidade por suas próprias ações num mundo sem Deus”.

O radicalismo de Nietzsche

Mas o que poderia reintroduzir no pensamento a condição trágica do homem, nessa época de legitimidade do pensamento científico? Uma teoria que, nascida da mesma ambição racional de seu tempo, se defrontasse com o desejo humano e sua força.

Assim, a psicanálise teve maior influência sobre o mundo moderno do que a filosofia de Nietzsche.

Apesar de responder à convocação que os questionamentos de seu tempo faziam, Nietzsche não pôde ser ouvido. Os filósofos não gozavam mais do prestígio necessário para serem convincentes aos olhos dos mortais comuns. O cientista, esse ser adorado como um deus, já era o grande personagem capaz de influenciar o pensamento da humanidade. Assim, o radicalismo de Nietzsche só teve efeitos sobre ele próprio. Mergulhado em uma solitária e angustiante vertigem filosófica, enlouquece. Enlouquece por ser mais lúcido que os homens para os quais escrevia e pelos quais tentava inutilmente se fazer entender.

A psicanálise como resposta

Sigmund Freud, racional por excelência, metódico ao extremo, de rígida formação médica, cuja única intenção era fugir da “especulação” e construir uma ciência consubstanciada na práti-

ca, tornou-se então o homem que, no passo seguinte da história, serviu como instrumento do novo acionamento da mola trágica.

A psicanálise nasce no século XIX como resposta aplacadora do século seguinte à questão da loucura. Vem para tentar chegar à razão do irracional. Para explicar a loucura humana.

Segundo Herrmann,¹⁵ “a psicanálise foi chamada a operar no sentido da racionalização completa do mundo humano”. Freud respondeu à crise de uma humanidade que teria feito o mundo à sua semelhança. Mas a descoberta do inconsciente transcendeu em muito ao objetivo. Difundiu-se para outros campos da cultura e para a arte.

O homem colocou-se fora do reino natural. Ser cultural por excelência, o homem constrói o mundo “à medida humana”. Lugar onde possa se sentir em casa. Alguns de seus produtos, como a idéia científico-tecnológica, possuem extrema habilidade para produzir mudanças e permitir o controle e a apropriação do mundo. Consegue isso de forma tão efetiva que torna secundários os outros saberes e práticas humanas existentes, e obriga-os a ocupar um lugar fora do veio principal de aquisição do conhecimento. A psicanálise estaria entre esses saberes secundários, ao lado de outras idéias proscritas, e seu fundamento desde sempre esteve no rol do saber humano. A atividade interpretativa seria o fundamento, a idéia formadora da psicanálise. Herrmann assim o expressa: “Ela (a idéia formadora) tem parentesco com a conversa comum, pois, como esta, é uma função dialogal, isto é, sua produção de conhecimento estrutura-se sobre as posições relativas dos interlocutores e somente ocorre por ação de presença, requerendo o embate vivo das subjetividades em questão”.

Tal idéia formadora sempre esteve no mundo, ora nos precursores da medicina psicológica, ora nos rituais

de magia, ora na solução de enigmas, ou nos intérpretes das palavras oraculares. Mas, para Herrmann, outras condições, na segunda metade do século XIX, tornar-se-iam capazes de deflagrar uma surpresa para o mundo humano. Trata-se do rompimento com a natureza que a vida nas cidades implica para o homem. As produções humanas quase que se independentizam de seu criador, dando a impressão de terem vida própria. O homem passa a ser operador da máquina; a economia passa a se fazer além ou aquém do homem, determinando-o em grande medida. A comunicação cria mundos quase fictícios e é prática comum a desconfiança desta ou daquela informação veiculada, além do modelamento ideológico da opinião pública. A ficção antes restrita, invade a casa do cidadão comum, constituindo com frequência uma vida paralela que cumpre o lugar de válvula de escape de um cotidiano insuportável.

Evidentemente, nem tudo isso está presente desde o século XIX, tratando-se de desenvolvimentos que servem para ilustrar o caminho que a superação da natureza tomou. A tecnologia torna possível o inimaginável pouco tempo atrás. E tomando uma das possibilidades que nosso conhecimento tornou possível, pode-se exemplificar aonde nos leva o processo de reconstrução do mundo empreendido pelo homem. Trata-se da possibilidade da explosão do planeta pelos artefatos nucleares. Usando-se tal imagem, fica mais fácil compreender o que se quer dizer com a afirmação de que o conhecimento posto a serviço do homem trouxe à tona o vazio que lhe é central. Como diz Herrmann, “o reflexo desse paradoxo na vida cotidiana reside em que, quando imergimos completamente num meio de nossa criação, começamos a perder a noção de autoria, sentimo-nos produzidos por forças incompreen-

síveis, incontrolláveis, sobretudo inacreditáveis”¹⁶. É o descomedimento do homem que vem à tona, que se expressa como centro de seu projeto. Tal como Édipo, o homem vê-se no ato cometido, e o sofisticado conhecimento que vai dar origem à bomba atômica revela a irracionalidade que subjaz à razão. Não se pode negar que a razão exista, pois que o homem construiu um mundo inteiro baseado nisso. Mas o homem já não tem muita segurança de onde ela está e corre em busca do especialista. Vai-se ao psicanalista como se ia consultar os oráculos.

É preciso ressaltar que as ciências físicas não construíram um mundo que, por seus excessos, tornou-se desumano. A contradição sempre esteve lá. O homem moderno olha-se como o herói trágico e constata que nada há de exterior, de desígnio divino, a explicar sua desgraça. Todos os dados ali estavam. O homem é a sua desmesura.

Essa crise, que Herrmann denomina “crise do cotidiano”, encontra-se, para o autor, em ação na Europa desde a segunda metade do século XIX. A ela se soma a crise do próprio pensamento científico. A casa do homem corre perigo, e nada há o que possa ser encontrado fora dele para consertar e impedir o infortúnio. Mas o homem não se conforma com semelhante paradoxo e raciocina da forma que lhe deu tantas alegrias. Se há algo fora da medida, deve ser dimensionado, classificado e tratado. Os crimes, a irracionalidade, os desajustes sociais que o homem exhibe tornam-se objeto de estudo e, junto com a loucura, esperam uma resposta providencial da ciência. Nesse momento, a psicanálise passa a ter lugar não mais como procedimento vivo em outros saberes, mas como conhecimento passível de fazer parte do veio principal de aquisição de conhecimento.

Mas a psicanálise produz, nesse

mundo ainda perplexo pelo vazio irracional (a desconstrução do mundo que o desenvolvimento tecnológico evidenciou), uma nova perplexidade: a regra de construção do mundo humano não é da ordem da racionalidade. O caminho que a humanidade toma em seu desenvolvimento revela o mesmo que a encruzilhada da estrada de Édipo rei, o mesmo que o caminho de púrpura de Agamêmnon: a desmesura humana. O desejo anterior à razão. Desejo que se entranha em tudo que o homem toma como seu e em momentos cruciais se apresenta como é, sem limites.

A lógica do inconsciente, a psicanálise o mostra, não se encontra só no desviante. Apresenta-se no sujeito normal. Mais do que isso, a consciência, motor e possibilidade do conhecimento, é apenas uma qualidade desse psiquismo, que é fundamentalmente inconsciente.

Freud não pretendia construir algo que escapasse aos cânones da ciência de seu tempo. Mas a teoria morde seu próprio rabo, e em vez de operar uma racionalização do mundo humano para a qual foi chamada, a teoria psicanalítica acaba por se colocar na situação de morrer de seu próprio remédio. Institui, sem o querer, um pensamento incoercível ao formato científico que, de fora da casa da ciência, fica incomodando. Tal como um convidado inconveniente que depois de expulso da festa atesta de forma barulhenta sua ausência da mesma.

O que se pode dizer é que o que a psicanálise fez indubitavelmente foi afirmar a tragicidade da existência humana. Criou um debate poderoso e cindiu o sujeito em dois: o sujeito da consciência e o sujeito do inconsciente. E tal como na Grécia antiga, onde a tragédia implicava toda a cidade, a psicanálise criou uma nova concepção e retomou em um novo cenário histórico muitas das idéias motoras do pensamento grego e da humanidade.

Freud e a tragédia

Costuma-se dizer que em *Totem e tabu*¹⁷ Freud expõe um mito. Sem dúvida, a idéia de Freud é, tal como nos mitos gregos, referir-se ao tempo das origens. Um começo que ofereceria entendimento claro de sua proposição sobre a identificação psíquica com o pai, mesmo não sendo o relato de uma realidade acontecida. Na verdade, *Totem e tabu* apresenta mais ingredientes da tragédia grega. Aos filhos da horda primitiva – encurralados pelo pai primevo, que lhes vedava o acesso às mulheres – não restava outra alternativa senão o assassinato do pai. No entanto, ao fazê-lo, descobrem-se culpados de um descomedimento incomensurável, e tudo se redimensiona. A lei que o pai encarnava se faz mais forte. A culpa baixa-lhe os olhos e os faz cultuar e homenagear o pai ausente em festas e rituais. O embate familiar funda e referenda a lei abstrata. A lei dos homens, o que os rege e que a tragédia tem por vocação expressar. Freud deu-se conta dessa capacidade da tragédia em retratar o conflito humano fundamental. Sua referência à tragédia grega não se limita a uma denominação superficial ou erudita do complexo ideativo nuclear do psiquismo humano.

De algum jeito pode-se mesmo tomar a tragédia como reverberação sobre o homem que Freud capta inteira. A *Oréstia*, de Ésquilo, pode ser lida como um texto palíndromo de *Totem e tabu*. Enquanto este trata da constituição do humano sob a ótica do limite e conseqüências do comportamento desmesurado dos filhos na família humana, aquela trata da constituição de subjetividade humana, tomando-se em conta o descomedimento materno e o *quantum* de violência implicados na constituição da individualidade.

Não estariam a psicanálise e a tragédia mostrando o “mesmo” homem?

O homem carregado de maldições na tragédia grega e de impulsos inaceitáveis à consciência na psicanálise. Homem que não pode ver seus atos apenas pela ótica da razão, pois que algo a transcende. Mas que é, no entanto, responsável pelo que faz. Que vê atrás de si um passado de divina completude, e diante de si aquilo que o substituirá para sempre: a existência social, na qual o desejo é mediado pela linguagem.

A concepção trágica. Base fértil de influência no mundo ocidental

De tempos em tempos, questiona-se de forma muito contundente a possibilidade de o homem conhecer legitimamente. Momentos limitados historicamente se assemelham em suas conseqüências a uma espécie de referendo da razão e de sua possibilidade de alcançar a verdade, libertando-se do erro e do equívoco. O tempo que antecede às descobertas, ou invenções que recuperam a confiança no poder da razão para prover conhecimento seguro, se assemelha ao esticar de uma mola que, em vista disso, se torna plena de tensão. Esses movimentos, de acúmulo de dúvidas e potencialização das incertezas que surgem em determinados momentos da história do homem, podem ser tomados como a tensão que se repete de tempos em tempos e é provocada pela falência das certezas estabelecidas. Abalo que é sanado se a razão humana coloca em seu lugar novas certezas.

Tal como no século V a. C. na Grécia, a tragédia incluiu-se no debate sobre o homem e sua autonomia. Successivos momentos históricos e conjunturas científicas têm trazido à baila a autonomia da razão humana. O Renascimento e o ceticismo de Montaigne impulsionaram a filosofia de Descartes. O paradoxal desenvolvimento tecnológico que ameaça a vida humana chama a psicanálise para domesticar o

irracional do homem, mas isso se revela infrutífero, e a questão permanece em aberto. Pode-se dizer que, chamada a relaxar a tensão da mola, a psicanálise passa também a reverberar em sintonia e torna-se, ela mesma, instrumento no debate do século XX sobre a autonomia da razão humana e os limites relativos ao sujeito que conhece e as forças que estão implicadas nessa condição de sujeito humano. E a psicanálise revela que esse homem é dividido, comandado de um lado por uma lógica racional e de outro por um processo com uma lógica própria, a lógica inconsciente. Desejante e desmedido, o homem do século XX caminha, tal como o homem trágico, sem perceber para onde seu desejo o leva e como seus atos revelam seu descomedimento. Nada que pudesse ter tido controle, mas que nem por isso encontra-se externo a ele.

O caminho do mito à ciência, passando pela filosofia, tem por objetivo escapar do erro, do desejo e daquilo que é mais terrível para o homem, o irracional. Temores que vêm desde a tragédia.

Nos limites do nosso século, os questionamentos sobre ciência parecem abalar o que o ideário positivista propõe: contrapor a certeza à indecisão; o preciso, ao vago; o real, ao quimérico.

A filosofia analítica e a epistemologia parecem ter feito tudo que podia ser feito para reafirmar a razão como firme condutora do conhecimento humano e de sua relação com o real. Resta-nos aguardar a era que virá, pois a psicanálise, chamada a dar conta do irracional no comportamento, é tomada por suas descobertas e, em vez de aplacar a reverberação, transmite-na a outros campos e vê-se no limite de abandonar a casa paterna de uma ciência racional do psiquismo, para vagar sem rumo como Édipo, ou para queimar-se inteira no fogo que Prometeu roubou do Olimpo.

Talvez mesmo estejamos em plena

tensão da mola trágica, pois que na ciência desde o final do século passado assiste-se a mudanças em posições tradicionais. Em campos científicos diversos assistem-se mudanças de assimilação difícil. Desenvolveram-se geometrias não-euclidianas únicas capazes de explicar a teoria da relatividade generalizada. A física newtoniana passa a conviver com outras físicas, como a relativística e a quântica. E nesta, a descoberta do movimento ondulatório dos elétrons, de um comportamento “imprevisível” da matéria, permite a Heisenberg a formulação de algo paradoxal – o princípio da incerteza.

Mesmo com o desenvolvimento epistemológico que deu origem a pensadores como Popper e a coerência de sua proposição, estamos imersos em um momento crítico. Momento no qual a psicanálise parece se ter inscrito e com um papel a desempenhar que, mais do que aplacar a tensão da mola trágica, acumula nela uma força extra que se espalha e estabelece na cultura humana do século XX. *

Notas

¹¹ VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977, p. 11.

² Idem, p. 55.

³ Idem, p. 19.

⁴ Idem, p. 17.

⁵ Idem, p. 91.

⁶ GARCIA-ROZA, Luis Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983, p. 14.

⁷ DESCARTES, René. *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.X.

⁸ LACAN, Jacques. *O seminário 11*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

⁹ Op. cit., p. 7.

¹⁰ Op. cit., p. XVIII.

¹¹ Op. cit., p. 23.

¹² Op. cit., p. XXI.

¹³ STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. 2 vols., São Paulo: Edusp, 1977, p. 274.

¹⁴ Idem, p. 283.

¹⁵ HERRMANN, Fábio. *Psicanálise do cotidiano*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

¹⁶ Idem, p. 17.

¹⁷ FREUD, Sigmund. 'Totem e tabu'. Em: *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1972, vol. XIII, pp. 13-191.

CULTURA HELÊNICA E CRISTIANISMO

Marilina Serra Pinto

Quantas Grécias não há na Grécia?! Pelo menos uma, em cada época! Tivemos uma Grécia renascentista, uma Grécia iluminista, uma Grécia romântica, e agora temos a Grécia que bem poderia adjectivar-se de neo-humanista.

Todas completas. Não falta em cada uma delas traço configurativo, necessário para a erigir em forma expressiva de uma civilização especificamente distinta de qualquer das outras que se conheça ou julgue conhecer.

EUDORO DE SOUSA.

A cultura ocidental inicia-se luminosamente com a civilização grega, e quando utilizamos o nome cultura ocidental estamos nos referindo a seu sentido lato. As próprias formas do pensamento europeu como modelo de leitura da realidade foram criadas pelos gregos e impuseram-se como o paradigma do pensamento em geral.¹

O ponto de partida da reflexão do tema aqui proposto: *A influência da filosofia grega na cultura ocidental* tem por base o pressuposto de que, além de falarmos da influência, iremos abordar obviamente a questão da origem da filosofia como base que sustenta a cultura ocidental. Com o surgimento do pensamento filosófico pela primeira vez manifesta-se na história a descoberta inédita do espírito humano como espírito ativo, investigador, inquiridor, ou seja, a tentativa de compreender o homem de um modo racional.² Essa invenção possui data e local de nascimento precisos: foi no século VI a.C. nas colônias gregas da Ásia Menor.³

O desenvolvimento da filosofia no mundo heládico, entre os séculos VI e I anteriores ao calendário cristão, foi decisivo para a cultura ocidental que

se desenvolveu posteriormente. Na abordagem do tema proposto, nosso objetivo será demonstrar por que essa influência da filosofia grega se manifestou de forma tão marcante na cultura ocidental, e mostraremos, a partir do ponto de vista histórico, de que forma houve essa influência, tomando como exemplo dois grandes períodos: a cristandade medieval e a Idade Moderna. Por fim falaremos das conseqüências dessa influência da filosofia grega na cultura ocidental para o mundo contemporâneo.

O desdobramento da questão temática deu-se ao longo da monografia que foi dividida em quatro capítulos, inserindo assim os objetivos acima propostos. No primeiro capítulo em que tratamos das razões do porquê a influência da filosofia grega se mostrou tão marcadamente na cultura ocidental, usamos o vigor argumentativo do helenista Eudoro de Sousa. Elegemos esse pensador erudito por ele ter realizado a tarefa de forma original dentro do contexto seletivo dos estudiosos da cultura clássica. Escolhemos especialmente um texto denominado “A Grécia e a história”, publicado no apêndice da obra *Mitologia II: história e mito*, em que o autor trata a Grécia antiga como objetivo do saber histórico. Em suma, o que está posto na primeira parte é a idéia de que as várias leituras que se fizeram da Grécia, ao longo da história, nos conduzem a pensar que o passado da civilização grega diz respeito ao presente, que é a cultura ocidental, a partir da perspectiva eudoriana.

No segundo capítulo, fizemos uma abordagem sobre o curso histórico da filosofia na Grécia, desde o problema do início na transição da época arcaica para a clássica até os últimos grandes sistemas de Platão e Aristóteles na fase crítica da democracia grega. Em função de termos falado da influência da filosofia grega na cultura do Ocidente, nosso objetivo foi mostrar

o que é a filosofia, pelo menos como fenômeno histórico grego. Precisamos as condições de seu nascimento constatando que houve um rompimento com as narrativas orais, que eram produto da visão mito-poética da realidade, a fim de que o pensamento racional se afirmasse no seio da cultura helênica de forma totalmente inédita às estruturas mentais dos povos coexistentes naquele momento histórico. A filosofia grega traçou o caminho do mito ao *lógos* até culminar com o amadurecimento desse processo que resultou no pensamento platônico e no pensamento aristotélico e, a partir daí, impuseram-se como paradigmas das grandes reflexões filosóficas em toda a história da filosofia do mundo ocidental.

O terceiro capítulo tratou do conflito histórico de duas culturas distintas: a cultura grega que apresentava, por intermédio das idéias dos filósofos, governantes e artistas, um pensamento maduro e que assentava suas bases na confiança depositada na razão humana contrastando com o cristianismo – uma religião formada no seio da cultura judaica e que tomava como ponto de partida a Verdade Revelada por Deus. O encontro ocorreu na Antigüidade Tardia, precisamente no contexto do mundo helenístico. Procuramos demonstrar que o encontro de culturas foi fundamental para que o cristianismo conseguisse se impor dentro dos quadros do Império Romano como religião universal. Falamos ainda da forma de pensar que predominou durante a Idade Média e foi designada filosofia cristã, responsável pela grande síntese empreendida pelos doutores da Igreja entre teologia e filosofia. E por fim discutimos como, a partir dessa época, começa a ser gestada a idéia de um ocidente cristão.

No quarto capítulo, tratamos da influência da filosofia grega nas idades Moderna e Contemporânea. Foi dada

ênfase na questão da técnica do conhecimento científico na medida em que esse tipo de conhecimento trouxe avanços inigualáveis no campo da cultura material. Foi utilizado como metáfora o mito de Prometeu para mostrar que, pelo domínio do conhecimento técnico, o homem procurou vencer todos os desafios impostos pela natureza na luta pela sua sobrevivência e que essa demonstração das suas habilidades acabou levando a humanidade a viver uma crise na confiança inabalável da razão. Na conclusão, voltamos ao questionamento de Eudoro de Sousa a respeito das nossas expectativas em relação à história sobre o conhecimento do que foi a Grécia, buscando responder o problema à luz do percurso realizado na história da filosofia ocidental.

Eudoro de Sousa e a Grécia como presença do presente

De modo abreviado apresentaremos o autor e a importância do seu pensamento no meio acadêmico, em seguida, exporemos as proposições principais contidas no texto “A Grécia e a história” em que o autor discorre sobre o alcance e a validade dos estudos históricos acerca do que temos a esperar da história quanto ao conhecimento do que foi a Grécia. Na oportunidade, Eudoro de Sousa mostra a importância da contribuição grega para o desenvolvimento da história ocidental.

Eudoro de Sousa foi um estudioso brilhante nas áreas de investigação a que dedicou os anos de carreira acadêmica. Helenista por formação, nasceu em Lisboa em 1911, local onde iniciou seus estudos, que foram posteriormente concluídos em outras universidades européias. Em 1953, transferiu-se para o Brasil e juntou-se a um grupo de intelectuais que deu oportunidade à formação de alguns centros de estudos superiores brasileiros, tais como a Faculdade Catarinense de

Filosofia e a Universidade de Brasília, nesta última cria o Centro de Estudos Clássicos, onde dirigiu inúmeros estudos e pesquisas, destacando-se a tradução da *Poética*, de Aristóteles, acompanhada de comentários eruditos e considerada uma das mais completas traduções atuais.

Como ensaísta, Eudoro de Sousa deu provas do vigor e originalidade do seu pensamento. Apesar da formação clássica e humanística, seu raio de interesse e erudição lhe permitiram ultrapassar os limites do vastíssimo campo da cultura antiga e penetrar no campo da crítica ao racionalismo cientificista da época contemporânea, em que também deixou sua contribuição valiosa, até o ano da sua morte, em 1987.

No apêndice da obra *Mitologia II: história e mito*, que tem por título “A Grécia e a história”, o autor coloca o problema do passado histórico da civilização grega e a relação com a cultura ocidental. Contrariando a hipótese de que a história retorna aos vestígios do passado, o autor afirma que a história é um “saber da presença do presente”, ou seja, toda a presença do presente compreende uma época histórica cuja dimensão linear se estende da antiguidade à atualidade ou vice-versa. A característica que individualiza cada época atrai por força retroativa sua antiguidade contrapolar.

O que modernamente designamos por Antiguidade clássica, que compreende a cultura greco-romana, corresponde à atualmente chamada cultura ocidental. Na Idade Moderna, temos várias visões do que foi a Grécia, assim podemos falar de uma Grécia renascentista ou uma Grécia romântica. A leitura da atualidade passa pela Antiguidade, em que a primeira vê sua imagem refletida na segunda. Portanto, a fim de expressar a idéia de que a história é sempre saber da presença do presente, Eudoro de Sousa toma como paradigma a Antiguidade

clássica, que representa a antiguidade deste atual em que nos encontramos:

A antiguidade para todas as épocas da cultura que já foi “ocidental”, e que hoje é pouco menos do que ecumênica, pelo menos a partir do Renascimento, é genericamente uma só: a que chama-se clássica, com suas duas componentes, Grécia e Roma.⁴

O horizonte histórico circunscreve os limites da presença do presente, que varia de época para época. No além-horizonte que a história não consegue transpor não há história possível. Na Grécia, quando se atingiu o lugar onde a presença foi exaurida surgiu uma outra presença, a presença do passado, no qual se encontram os vestígios do que está antes da Grécia, além-horizonte dos limites da presença do presente.

A presença do presente define-se também como presença do homem no mundo, e este se determina pela recusa do mundo da natureza que lhe fora dado gratuitamente, o homem presente à presença de si mesmo nomeia o projeto de historicidade, cuja essência é a presença do presente. Falar da presença do passado equivale a falar do que foi rejeitado pelo homem e não pode ser objeto da história. A presença do passado situa-se naquele lugar-limite que a história não consegue transpor.

A evolução da esplêndida civilização grega é o lugar privilegiado onde a presença do presente e a presença do passado se defrontam. Os produtos desta civilização que denominamos arte, filosofia, política, etc., constituem-se como fundo do saber que hoje compõe nossos currículos. Tudo começou na Grécia, e segundo o autor, talvez esta seja a mais bela forma de que se revestiu a presença do presente, que é objeto da história.

Desse modo, vimos o exemplo de como o pensamento de Eudoro de Sousa ilustra a importância da civili-

zação grega para a cultura ocidental. Prosseguindo nessa mesma linha de suposições, a partir da hipótese de que a história é a expressão da presença do presente, o autor coloca o problema que é saber o que especificamente na Grécia antiga seria a presença do passado, ou melhor, o que na Grécia escapou à história? A questão é explicitada quando se refere aos temas da religião e da mitologia.

De todos os véus que a presença do presente tratou de despir da civilização grega, religião e mitologia não entram na história, porque naquele limite que circunscreve o horizonte da historicidade estão mais próximos da presença do passado e são a exata medida da expressão dessa presença.

O mito deve ser entendido aqui se referindo a narrativas encenadas por um drama-ritual em que homem e mundo se relacionam dentro de uma unidade simbólica. Daí que, se a expressão da presença do passado é o mito, este só pode ser apreendido pela sensibilidade humana que se abre para a natureza. O homem da presença do presente procura negar esta dimensão afirmando-se como senhor soberano daquilo que ele constrói às custas da destruição do que lhe foi outorgado de maneira gratuita.

A presença do presente que constitui o horizonte histórico transformou o mito em alegoria, que busca dizer por imagens o que havia sido pensado por conceitos: alteração da sensibilidade para a inteligibilidade. Remontando a filosofia da natureza de Schelling, trata-se de um espírito sem natureza, frente a uma natureza sem espírito.⁵ Na Grécia antiga, o confronto da presença do presente com a presença do passado traduz-se no momento do rompimento dos filósofos e historiadores antigos com o mito e que faz nascer o *lógos*.⁶ Este rompimento tornou possível o aparecimento da Antiguidade clássica

como presença do presente. Eudoro de Sousa quer chamar a atenção para o fato de que foi no interior da cultura grega, mais especificamente com a atividade filosófica, que ocorreu a passagem da mentalidade mítica produtora de mitos para a mentalidade teorizante como formas distintas da leitura da realidade. Essa cisão profunda entre o mito e a razão trouxe conseqüências que alteraram de forma radical a história da civilização ocidental.

Na obra do helenista português, a abordagem do tema da história é a base na qual se desenvolve uma crítica da cultura e da vida contemporânea. O sentido da história na obra de Eudoro de Sousa é, portanto, carregado de uma conotação negativa na medida em que é um discurso que anuncia as trágicas conseqüências do projeto historicizante humano. E essa mutação no processo espiritual humano ocorreu exatamente como produto do gênio grego:

A Grécia presente tinha de resistir à violência da explosão do passado, ou nunca viria a ser presente. E se nunca tivesse vindo à presença do presente, não haveria história, nem mesmo aquela, tão confrangedora, que descreve todos os atos da grande recusa da natureza e da sensibilidade.⁷

Antes de concluirmos este capítulo vejamos de forma mais detalhada a questão da gênese da ciência histórica, visto que esse é um dos aspectos da reflexão eudoriana acerca do estudo sobre a Grécia antiga. Uma das características do homem ocidental moderno é o interesse apaixonado que ele cultiva pela história. O homem é definido como um ser condicionado pela história. Essa foi uma das maiores criações da chamada cultura clássica. Esse esforço fáustico em reconstruir o passado total da humanidade é uma demonstração do pretenso poder que o

homem julga possuir sobre o domínio da natureza, visto que a história é uma fonte de registros das realizações humanas. Vamos ao problema do seu nascimento.

A palavra história em seu sentido originário indica conhecimento, saber, pesquisa, informação.⁸ E dentro dessa categoria de conhecimento racional, sua origem volta-se à Grécia antiga, local exato do surgimento de uma razão que se contrapunha à sabedoria dos mitos. O nascimento da história liga-se ao surgimento da escrita, porque o espaço gráfico possibilitava que as narrativas pudessem ser comparadas em suas diferentes visões e conseqüentemente interpretadas.

Essa interpretação do mito institucionalizou-se na Grécia, esvaziando o sentido que o mesmo operava na memória social. Com a escrita, a tradição e os mitos passaram a designar histórias de sedução, opinião sem fundamento. Píndaro, Heródoto e Tucídides foram aliados implacáveis no combate ao saber que incluía a imprecisão. O registro dos fatos históricos deveria ser feito utilizando a escrita conceitual, seu compromisso era com a verdade e não com o credo e o rumor. Definitivamente estava demarcado o território do novo saber histórico.

O ato de fazer história, o ato de se utilizar da memória, faz parte de uma das tradições do Ocidente. O saber ocidental reivindica para si a vocação do historiador e assinala que a história nasceu com os gregos e foi mantida ao longo das etapas posteriores de seu desenvolvimento.

Nunca em nenhuma outra época como a Moderna, se tomou consciência de uma história universal, história da política, da técnica, da cultura, em que cada povo é convidado a dar seu contributo. Observamos, portanto, que a consciência histórica caracteriza-se como um dos extratos mais profundos da nossa época. Quando

nos interrogamos sobre o sentido do desenvolvimento tecnológico, que nos conduz a um futuro sobre o qual a ciência não pode prever as consequências possíveis do seu desdobramento, voltamo-nos para o homem que em todas as suas dimensões torna a história possível.

A história tem como horizonte limitante a objetividade, que diz respeito à razão lógico-discursiva, porque é natural ao homem que ele busque registrar tudo que assumiu como resultado do seu poder de criação. Os fatos e os feitos que marcaram o desenvolvimento da marcha da história foram inventariados pelo homem, pelo desejo de marcar a sua presença, delimitando o seu raio de ação, o humano se contrapõe e justapõe ao natural. São esses, portanto, os vestígios perseguidos pela investigação histórica.

A partir desta breve exposição de algumas idéias defendidas por Eudoro de Sousa, observamos que para ele o conhecimento histórico do que foi a Grécia antiga, fixado em qualquer ponto ao longo do eixo cronológico da civilização ocidental, fala do presente na medida em que a ocidentalidade é produto dessa Grécia acontecida. O passado é refeito em função do presente, é esta sua função social, no que diz respeito à legitimidade e à objetividade da história. Tomando como empréstimo e aderindo às proposições originais de Eudoro de Sousa, acreditamos ter demonstrado na ordem das razões um argumento que corrobora a idéia de que a influência da filosofia grega foi fundamental para o desenvolvimento da cultura ocidental, em função do pensamento discursivo ser produto da Grécia.

“A Grécia foi sempre criada na pobreza, mas junta-se-lhe a virtude, amassada na sabedoria e numa lei rigorosa. (sic) Apoiando-se nelas, a Grécia defende-se contra a pobreza e contra a sujeição.”

A filosofia como orgulho e força da raça grega

No presente capítulo, falaremos sobre o surgimento do pensamento racional na Grécia antiga, a fim de delimitarmos mais precisamente o tema monográfico proposto. Trata-se de uma tentativa de lapidar a significação do vocábulo filosofia, tomando como pressuposto o fato de que sua invenção é produto genuíno do povo grego, visto que, nas sociedades modernas, a acepção desse termo presta-se a diferentes significados.

Ao afirmarmos que a filosofia grega influenciou a cultura ocidental, poderíamos indagar: Mas afinal o que é mesmo a filosofia? Se pensarmos no significado amplo e vulgarmente compreendido pelo senso comum, chegaremos à conclusão de que, como forma de posicionar-se perante o real, esse tipo de pensamento estende-se a todas as raças e culturas que marcaram sua presença ao longo da história. No entanto, se a filosofia foi pensada em termos de uma postura racional rigorosa, nesse sentido ela é entendida como uma invenção grega.⁹

O problema do início histórico da filosofia encontra-se atualmente em um estágio que satisfaz os estudiosos partidários da tese de que a filosofia surgiu de fato na Grécia. A questão das relações de empréstimos e coincidências entre o oriente e o ocidente está sendo substituída pelos avanços e descobertas no campo das pesquisas arqueológicas e filosóficas, sobretudo neste século.¹⁰

No campo das estruturas mentais, o esforço investigativo dos especialistas está concentrado no problema da passagem da mentalidade mito-poética para a mentalidade racional. Esse processo resultou na série de peculiaridades, inerentes à cultura grega, que possibilitou a manifestação da filosofia como discurso lógico-discursivo que, logo de partida, contrapõe-se às narrati-

vas orais que caracterizavam o conjunto mitológico grego.

A civilização grega foi a primeira que pensou a problemática dos mitos ao mesmo tempo em que os vivenciava. Foram os filósofos – um novo ofício que surge, partidário ao aparecimento da cidade – que escreveram o primeiro capítulo da reflexão sobre o mito no momento nascente da nova forma de apreensão do mundo. É curioso observar que, se procedêssemos à construção da arqueologia da ciência do mito, constataríamos que falar de mitologia é sempre de alguma forma falar da Grécia antiga,¹¹ local onde inicialmente essa categoria de pensamento foi problematizada.

Dentre os vários fatores que contribuíram para o surgimento do pensamento racional na Grécia, a religião figura como uma das instituições geradoras dessa criação. Nessa matéria, cuja expressão arcaica foi a religiosidade homérica, foi demonstrado que a fé nos deuses olímpicos como aparece na *Ilíada* e na *Odisséia* manifesta a superação do medo que surge ao homem pela primeira vez como algo de numinoso em todas as religiões primitivas.

Os deuses gregos pertencem à ordem natural do mundo, eles existem com a mesma certeza com que podemos experimentar o sublime e o festivo, a luminosidade e a beleza.¹² Em Homero, dizemos que o sobrenatural se realiza segundo uma ordem firme. Segundo a concepção grega clássica, os próprios deuses estão sujeitos à ordem do cosmo e não interferem com forças de poder aterrador e irracional na vida dos homens. Essa pode assumir tranquilamente a sua forma, segundo sua própria lei. Os gregos admiravam um mundo cheio de sentido e ordenado, como exemplo disso, o saber científico surge na Grécia a partir da crença de que o nosso mundo é racional e acessível ao pensamento humano.

A existência terrena adquire significado para os gregos em virtude de lhes ser possível ver o curso ordenado das estrelas. Para Platão e Aristóteles, a vida prática eleva o homem acima do que é terreno; semelhante teoria contém elementos de uma sensibilidade religiosa. Esse processo evolutivo no pensamento trouxe consigo sacrifícios dos próprios deuses no altar da filosofia. Os deuses perderam sua função natural e imediata à medida que o homem se tornou mais consciente do seu próprio ser espiritual.

O divino concebe-se, cada vez mais, como a representação da justiça, do bem, ou torna-se o modelo normativo que guia a conduta humana. O divino torna-se cada vez mais sublime, mas os deuses perdem a rica vitalidade primitiva. Os deuses olímpicos morreram perante a filosofia, mas continuaram a viver na arte, tudo o que é vivo no mundo encontra neles uma expressão límpida e clara.

Progressivamente a visão mítica da realidade foi sendo substituída por explicações que colocavam o homem como agente do trabalho técnico, tudo isto em função das condições de vida desenvolvidas nas colônias da Ásia Menor. Foi exatamente em Mileto que surgiu a primeira escola filosófica representada por Tales, Anaximandro e Anaxímenes. Em torno do pensamento desses primeiros filósofos existe uma discussão apaixonada sobre os poucos fragmentos que restaram das suas obras. Essa discussão é produto do trabalho de exegese sobre o verdadeiro sentido do momento inicial da filosofia.

Tendo a *physis* – designada aqui como englobante de todos os seres vivos – como objeto das suas especulações, a Escola de Mileto irá empenhar-se em explicitar de forma clara, qual teria sido o processo que engendraria mudanças e seria a causa do curso ordenador do cosmo. Historicamente,

a filosofia faz sua primeira aparição ocupando-se do problema da natureza.

Na seqüência evolutiva da manifestação dos outros filósofos designados por pré-socráticos, toda uma ordem de questões foi sendo delineada. Tal como o problema religioso, a questão do conhecimento, a política, a ética, enfim, tudo deveria passar pelo crivo da reflexão racional. Outro aspecto que marcou o rompimento com as formas da tradição, no caminho do mito ao *lógos* foi a prosa. Embora muitos desses filósofos tivessem optado pela poesia para exprimirem suas idéias, como é o caso de Parmênides e Empédocles, a utilização da prosa foi prova do estágio de amadurecimento alcançado pela civilização grega naquele momento. O esforço de abstração realizado deveria, pelo discurso explicativo, ser exposto e não só enunciado de forma a compreendê-lo bem, mas deveria se tornar público, assim como a redação das leis na cidade, que, conforme as regras do jogo político, seriam objeto de debate entre os cidadãos.¹³

O período denominado de clássico na história da civilização grega¹⁴ foi marcado pela vitória do debate sobre a força bruta. A criação da cidade-Estado mostra a afirmação do indivíduo como membro de uma comunidade que decide o rumo que a vida em comum deveria seguir. A cidade de Atenas torna-se centro desse desabrochar do pensamento, cujos vestígios arqueológicos desse período são o seu testemunho.¹⁵ Sua vida cotidiana foi o palco de um intenso confronto de tendências filosóficas ocupadas com os problemas éticos e políticos suscitados pelo exercício democrático. A preparação para a cidadania exigia o uso desembaraçado da palavra como instrumento na arte da persuasão.

Na filosofia, a preocupação antropológica surge pela primeira vez enunciada de forma explícita com o pensamento de Sócrates. Apesar da

ausência do registro de suas idéias ser o problema que mobiliza os estudiosos acerca da reconstituição do seu perfil verdadeiro, as informações que possuímos até o momento, filtradas pela visão dos seus discípulos, são suficientes para ajuizarmos sobre o impacto causado na sociedade ateniense de seu tempo, a ponto de ter culminado com o processo movido contra ele, responsável pela sua morte. Como podemos observar em um trecho da *Defesa de Sócrates* escrita pelo seu discípulo Platão:

Eu não faço mais do que ir pelas ruas para vos persuadir, aos mais novos e aos mais velhos, de que não deveis preocupar-vos com o vosso corpo e os vossos haveres mais do que com a vossa alma, para a tornar o melhor possível, dizendo-vos que “a virtude não vem da riqueza, mas sim a riqueza da virtude”, bem como tido o que é bom para o homem, na vida particular ou pública.¹⁶

Em contraposição à atividade de Sócrates, que considerava ser uma missão divina o dialogar com as pessoas, a fim da fazê-las refletirem a respeito dos conhecimentos que lhes eram atribuídos, os sofistas – professores de retórica – estavam ocupados em colocar à venda as técnicas para o uso correto e hábil da palavra: “Negando a possibilidade de se desvendar a natureza (*physis*) das coisas, fundamentam todo o conhecimento na convenção (*nómos*), a partir das impressões sensíveis, donde resulta que nenhuma afirmativa poderia pretender validade absoluta, só valendo relativamente às experiências e às circunstâncias em que tem origem”.¹⁷

Posicionando-se contra essa vaga de relativismo sofístico, que exprime o clima cultural de Atenas daquele tempo, em que o “homem medida de todas as coisas” produzia e alterava as convenções sociais conforme seus interesses, Platão, cidadão da aristocr

cracia ateniense, que foi do círculo de discípulos de Sócrates, procurou pensar as idéias do mestre, alternativas que pudessem corrigir as deficiências do regime democrático.

De início, Platão estava empenhado, mais que participar da vida política da cidade, em encontrar a fundamentação teórica dessa participação. Os primeiros diálogos, denominados socráticos (porque Sócrates aparece como personagem central), traduzem uma preocupação em refletir sobre determinados conceitos éticos, ao mesmo tempo em que apontam para outras questões que ocuparam a atividade filosófica de Platão, como é o caso da questão do conhecimento, expresso na teoria das idéias, desdobrada nos outros diálogos da maturidade.

Na verdade, a filosofia platônica “guarda uma posição histórica especial no conjunto da evolução do pensamento grego”,¹⁸ sua obra foi a interseção entre o espírito da Grécia arcaica e o da Grécia clássica, na medida em que produziu uma síntese que reintegra de forma sistemática os diversos problemas do período pré-platônico. Platão quer resolver, de uma forma jamais ambicionada por outro filósofo na história do pensamento, o problema da educação do homem – a Paidéia – apresentando a filosofia e o conhecimento como formas supremas da cultura.¹⁹ A tarefa de pensar na formação de um tipo superior humano possui fundamento na religião. A partir das idéias da tradição, Platão procurou elaborar uma proposta de tentar lidar pela primeira vez com o controle da crença religiosa de forma sistemática, abarcando, assim, todo o âmbito da personalidade humana e construindo uma ponte entre o homem tal como é e o homem como devia ser.²⁰

O discípulo mais proeminente da Academia platônica, seguindo em grandeza os mesmos passos do mestre, produz uma obra de grande impacto

no campo da cultura ocidental posterior. O pensamento de Aristóteles marca a transição posterior da relação entre a cultura e a ciência características da vida intelectual em Alexandria.

Embora possuísse raízes gregas, Aristóteles encontrava-se na cidade de Atenas na condição de estrangeiro, e por isso não poderia gozar das prerrogativas de cidadão político, fato que talvez tenha feito desviar sua atenção do projeto reformador das instituições como o mestre Platão havia pensado. O espírito de observação, aliado à investigação naturalista, imprimiu a marca do Liceu – centro de ensino fundado em Atenas – pelo último grande filósofo da antiguidade.

O conjunto da obra de Aristóteles, denominado *Corpus Aristotelicum*, remonta a Andrônico de Rodes, que foi seu discípulo.²¹ Apresenta uma distribuição sistemática na qual foram abordadas: a lógica (como instrumento argumentativo na construção da ciência e da filosofia), a física, a metafísica, a ética e a política. Todos esses temas foram escritos na forma de tratados, que passaram a integrar um vasto quadro enciclopédico como parte essencial do acervo legado pela civilização grega que exerceu grande influência na cultura ocidental posterior.

Ao lado de Platão, Aristóteles foi encarado na Idade Média como autoridade, cujos textos foram objeto de discussão polêmica acerca das análises e comentários empreendidos pelos intelectuais eclesiásticos. É importante salientar que todo esse esforço de sistematização fez com que Aristóteles passasse a ser visto como primeiro historiador da história da filosofia e criador da atividade doxográfica (coleta de textos e alusão às doutrinas dos filósofos mais antigos) mantida pelo Liceu de forma permanente, e da qual somos devedores das esparsas informações sobre o pensamento pré-socrático, por exemplo.²²

Acreditamos que resultaria em um trabalho estéril a tentativa de mostrar as principais idéias-mestras de pensadores que integraram o pensamento filosófico grego. Não caberia no espaço de um trabalho monográfico, ainda que fosse de forma simples, correríamos o risco de banalizar aquela atividade que foi o maior orgulho e força da raça grega, a filosofia. Para encerrarmos este capítulo queremos salientar que a maior herança deixada pelos gregos para a construção da identidade ocidental foi a elaboração do seu ideal de humanidade.²³

Em nenhuma outra civilização antiga manifestou-se de forma consciente a crença nas potencialidades humanas. O lugar ocupado pelo homem no cosmo é paradoxal, ao mesmo tempo que é parte integrante do plano natural como ser vivo e desliga-se do mundo por recusar aquilo que lhe foi dado gratuitamente, que é a natureza.²⁴ A recusa é própria da essência do homem e a consciência dessa questão estava patente na cultura grega. Maior prova disso estava na preocupação com a criação educativa: a idéia de que o homem é um ser que pode ser lapidado, inventado, que pode cultivar o seu espírito na direção das suas maiores realizações como animal racional. A ação pedagógica foi pensada pela primeira vez pelos gregos e tornou-se uma idéia poderosa que iluminou a ação do gênio helênico por todos os séculos.

A realização do homem compreende o conhecimento de si mesmo e do seu mundo, por meio da vida em comunidade. Nesse sentido, a Paidéia constituiu-se como um poderoso instrumento de formação desse homem na medida em que deveria inserir-se harmonicamente na ordem cósmica, social e divina. De todas as instituições que integram o processo histórico e espiritual da cultura grega: a arte, a política, a religião, acreditamos que a filosofia

expressou com mais intensidade uma preocupação – apesar da enorme distância cronológica que nos separa dos gregos – que continua a ser da nossa contemporaneidade: um redimensionamento que nos integre no universo ao qual pertencemos. Ansiamos por obter a resposta ao questionamento ancestral daquilo que é o homem e qual o lugar que a ele foi destinado.

Tal a raça humana. De quantos animais conhecemos, o homem é o único que tem uma parte do divino, pelo menos mais que os outros. Por consequência, devido a esse motivo, e porque a forma das suas partes externas é a mais bem conhecida, dele falaremos em primeiro lugar. Para começar, é o único que tem as partes naturais dispostas segundo a natureza: a parte superior está voltada para o cimo do universo, pois é ele o único ser erecto entre os animais.²⁵

A helenização da fé e a cristianização do pensamento na Idade Média

As freqüentes invasões estrangeiras vinham ameaçando o frágil poderio militar grego que sucumbiu definitivamente frente à Macedônia na batalha de Queroneia. A perda da liberdade política representou na Grécia uma mudança radical em relação ao tipo de experiência que vinha acontecendo nas *póleis* gregas. A partir desse episódio histórico, a Grécia foi anexada a um vasto império, que se caracterizava pela coexistência de povos e culturas distintas, que conviveram sob a égide da casa real macedônica.

O emprego do termo helenismo teve significados distintos tanto para os gregos como para os estrangeiros. Na ótica dos primeiros, o fenômeno de helenização do mundo antigo representou a impossibilidade da participação efetiva do indivíduo no governo da cidade, fato que minou o orgulho que os gregos possuíam de fazerem parte de uma cidade-

Estado autônoma e consciente das suas tradições. Para os segundos, o helenismo representou uma atitude: a de aderir ao modo de vida grego, no que diz respeito tanto à cultura como à língua,²⁶ que acabaram se transformando em um patrimônio comum do mundo mediterrânico.

Em termos filosóficos, o foco de interesse deixará de ser o universo político e a preocupação com os problemas éticos passará a servir de referencial às correntes de pensamento da época. A busca de serenidade interior, independente das circunstâncias, constituiu-se como o ideal almejado, sobretudo pelos epicuristas e estóicos. Cada vez mais a filosofia passou a ser vista como um bálsamo terapêutico capaz de curar os males da alma, por meio do cultivo de uma vida simples, das amizades e como “uma pedagogia que forma os homens para o exercício da virtude”.

Nunca se protele o filosofar quando se é jovem, nem se canse o fazê-lo quando se é velho, pois que ninguém é jamais pouco maduro para conquistar a saúde da alma. E quem diz que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou assemelha-se ao que diz que ainda não chegou ou já passou a hora de ser feliz.

Nesse momento de ruptura e transição do mundo antigo, o pensamento ocidental tenderá para um caráter de religiosidade, que se manifestou nos grandes centros culturais do período helenístico. Em Alexandria, assistiu-se ao confronto entre duas tradições: a greco-romana e a judaico-cristã, que resultou em um sincretismo de idéias expressas pelas correntes filosóficas tendencialmente místicas como o neopitagorismo, os judeus-alexandrinos e os neoplatônicos. O predomínio do problema religioso já se anunciava no horizonte filosófico “com a maré do orfismo entre os séculos VI e IV a.C. e o seu poderoso influxo sobre a filosofia de Heráclito, Empédocles, os pitagóricos e, sobretudo, Platão”.²⁷ Havia chegado a

hora do Oriente irromper com o seu misticismo por meio das religiões, da astrologia, da magia e até mesmo do monoteísmo hebreu. Todas essas manifestações da cultura oriental confrontaram-se e compenetraram-se com a tradição do paganismo greco-romano.

A partir dessas breves considerações iniciais, pretendemos, neste capítulo, mostrar de que forma a filosofia grega influenciou o período da história ocidental denominado polemicamente Idade Média. Em primeiro lugar, falaremos a respeito da tese defendida por alguns estudiosos de que só foi possível o triunfo do cristianismo como religião universal graças ao acolhimento de determinados conceitos e categorias do pensamento grego, sem mencionar o amplo uso da língua grega como fator de unificação da população culta que integrava o Império Romano. Em seguida, de forma abreviada, passaremos em revista as duas maiores sínteses feitas entre a filosofia grega e o cristianismo, de autoria de santo Agostinho e santo Tomás de Aquino – referências máximas dos períodos patrístico e escolástico – que são produto da aceitação e da vitória do cristianismo no mundo ocidental da época. Essa idéia de uma ocidentalidade, aliás, começa a adquirir contornos definidos a partir do modo como essa cultura cristã se instituiu.

Quando ocorreu o contato entre o cristianismo e a filosofia helenística, a nova fé apresentava-se apenas como um acontecimento histórico que escandalizava e colocava em cheque com sua doutrina as instituições romanas, possuía todos os elementos para se transformar em uma seita circumscrita aos seus limites sociais e geográficos. E, no entanto, transformou-se em religião universal. A filosofia helenística era um discurso amadurecido e elaborado, que desenvolveu uma concepção de Deus, de homem e de mundo profundamente marcada pela razão.

O que aproximou o cristianismo da

filosofia foi uma exigência de racionalidade. Sua originalidade foi traduzida dentro do horizonte da filosofia helenística. É desse encontro que irá surgir a cultura ocidental. O cristianismo foi o herdeiro legítimo da tradução grega e fonte de uma nova cultura: a do ocidente cristão. Uma das formas de diálogo entre o cristianismo e a filosofia foi a busca da constituição da linguagem teológica dentro de um novo universo cultural. A tarefa dos primeiros cristãos era entrar em um sistema preestabelecido e exprimir a novidade cristã. A filosofia desempenhou uma função pedagógica no processo necessário que tornou os homens aptos a receberem a palavra da Verdade.

Esse encontro da filosofia helênica com a Revelação bíblica se processou paulatinamente no intento de elaborar uma linguagem teológica que identificasse o Deus vivo, verdadeiro, santo e eterno dos cristãos com o Deus atemporal, imutável e incompreensível da teologia filosófica grega. Era necessário exprimir a novidade da Revelação e da salvação em categorias aptas a torná-las compreensíveis para o mundo cultural do helenismo.

Na época apostólica o primeiro estágio do helenismo cristão foi o uso da língua grega – encontrada no *Novo Testamento* e nos escritos dos padres apostólicos. Com o uso da língua grega, todo um mundo de conceitos e categorias de pensamento entra no mundo cristão. A rápida assimilação do cristianismo deu-se pelo fato de que era um movimento judaico e os judeus já estavam helenizados no tempo de Paulo, tanto os judeus da Diáspora como os da própria Palestina (a classe aristocrática judaica). Os primeiros missionários cristãos se dirigiram a essa fração helenizada do povo judeu.

Os escritores cristãos usavam a forma literária grega da epístola, segundo o modelo dos filósofos gregos e a dos atos, a dos efeitos e a dos ensinamentos

de sábios contados pelos seus discípulos. Isto tornou-se ainda mais necessário quando Paulo abordou os gentios e começou a fazer conversões entre eles. Essa atividade era um traço da filosofia grega do período helenístico, em que as escolas buscavam angariar seguidores pronunciando discursos que recomendavam o conhecimento filosófico como a única via para se alcançar a felicidade. O *kérigma* cristão falava da ignorância dos homens e prometia um conhecimento melhor e como todas as filosofias, falava de um mestre que possuía e revelava a verdade.

A interpretação do cristianismo como uma filosofia foi um fato, pois para um grego o fenômeno do monoteísmo judaico-cristão era comparado com a filosofia. Os gregos travaram conhecimento com a religião judaica pela primeira vez em Alexandria (séc. III a.C.) e os pensadores helenísticos se referiam aos judeus como uma “raça filosófica”. O que pretendiam dizer é que os judeus sempre haviam defendido certas opiniões acerca da unidade do princípio divino do mundo, que os filósofos gregos só recentemente perfilhavam. A filosofia serviu de ponte para as primeiras tentativas de um contato mais íntimo entre o Oriente e o Ocidente, quando a civilização grega começou a deslocar-se para o Ocidente com Alexandre. Talvez o livro sagrado judaico nunca tivesse sido traduzido e nem a Versão dos Setenta chegasse a existir se não fosse a expectativa dos gregos de Alexandria de encontrar neles o segredo daquilo que chamavam a filosofia dos bárbaros.²⁸ Coube aos primeiros apologetas dos séculos II e III a tarefa de mostrar que a mensagem de Cristo, além de representar o cumprimento das profecias do *Antigo Testamento*, oferecia à razão soluções mais profundas que as de qualquer filosofia. Tudo o que os gregos pensaram ter especulado em matéria de verdade passa a ser

herança legítima dos cristãos. Historicamente, as apologias têm sua origem nas calúnias que circulavam entre os pagãos e alguns filósofos.

Como exemplo do esforço concentrado do cristianismo para erigir uma filosofia cristã – que vê na Revelação um auxílio até certo ponto moralmente necessário para a razão – temos o pensamento de Justino, Clemente e Orígenes de Alexandria. O primeiro posicionou-se frente à filosofia grega e aos filósofos de modo a não condená-los totalmente, visto que foram eles que o conduziram ao limiar do cristianismo. Com a *doutrina da participação dos gregos no verbo ou lógos*, Justino tornou-se o fundador do humanismo cristão. Jesus Cristo é o *lógos*, os filósofos antigos participavam dele, daí poderem ser chamados de cristãos anteriores a Cristo.

Em Alexandria, surge o primeiro instituto cristão de ensino superior que se firmou com os apologetas Clemente e Orígenes, os quais dirigiram sua formação erudita para um objetivo essencialmente religioso. O conceito de *lógos* assume o papel de educador para a vida virtuosa. O pressuposto teórico da Escola Catequética de Alexandria fundamentou-se na possibilidade de que a colaboração entre a fé e a filosofia decorre do fato de que a fé e a razão não são de natureza heterogênea; seus resultados são compatíveis porque as várias atividades espirituais do homem formam uma unidade. Em síntese, essas foram as características do encontro do cristianismo com o pensamento grego nos primeiros tempos apostólicos.

No decorrer da Idade Média todo o esforço envidado em tentar alinhar o legado cultural greco-romano com o cristianismo, que passou a ser a ideologia que norteou a vida européia, resume-se didaticamente em dois grandes movimentos espirituais: a patrística, no período que vai da baixa Idade Média até a renascença carolíngia, e a

escolástica, que se constitui nos últimos séculos do período medieval e foi até o Renascimento. A patrística, que homenageia os primeiros padres da Igreja com essa designação, não chegou a formular sistemas completos de filosofia cristã, seus escritos são elogios ao cristianismo na tentativa de mostrá-lo como doutrina não oposta às verdades racionais do pensamento grego, sua elaboração parcial limitou-se a tratar de problemas apologéticos e teológicos. Seu principal representante nasceu quando o cristianismo já possuía quatro séculos de existência e presenciou o momento de destruição do Império Romano. A obra de Agostinho marcou profundamente todo o pensamento posterior, porque foi responsável em ter reunido elementos conflitantes da patrística que foram sintetizados no conjunto dos seus escritos.

A inspiração maior do sistema de idéias agostiniano provém de Platão. A idéia de bem em torno da qual estão todas as outras idéias é a motivação principal da filosofia, que está empenhada na reflexão sobre o problema da felicidade. Essa beatitude não foi encontrada, segundo Agostinho, na filosofia, e sim nas *Sagradas escrituras*. A fé é a via de acesso para a verdade eterna, ainda que seja precedida por um certo trabalho da razão.²⁹

Outro pensador paradigmático da filosofia cristã foi Tomás de Aquino, que presenciou durante sua vida um período de grandes transformações na Europa medieval: o projeto de unificação da cristandade sob a égide do poder papal empreendido pela abadia francesa de Cluny, as escolas das grandes catedrais que acabaram transformando-se nos embriões daquilo que seriam as primeiras universidades européias. Como produto fiel da tônica deste momento histórico, Tomás de Aquino viveu em Paris os conflitos intelectuais que ocuparam os pensadores da época. O movimento

escolástico caracterizava-se por ser um “ensinamento de escola”, das escolas que assistiam às disputas entre a dialética, que defendia explicitamente o uso da filosofia, e a teologia, que se restringia aos comentários das *Sagradas escrituras*. Com a divulgação das obras aristotélicas provenientes do contato com a cultura oriental que desembarcara nos portos europeus juntamente com outras mercadorias, esse conflito aprofundou-se ainda mais pelo fato de que as idéias de Aristóteles apresentavam um conteúdo muito distinto da concepção cristã de mundo, pois ignorava totalmente a noção de um Deus criador e providente, bem como as de alma imortal, queda e redenção do homem.

O tomismo foi a solução encontrada pela organização eclesiástica para neutralizar o avanço da filosofia aristotélica, cristianizada graças à habilidade dialética de Tomás de Aquino, que tenta provar a existência de Deus, segundo a razão. Todas as provas da existência de Deus contém implicitamente o quadro tomista explicativo da realidade como um todo. Torna-se concebível pela razão que o mundo seja um conjunto de criaturas contingentes, cuja existência é dada por Deus, criadas a partir do nada e organizadas segundo graus diversos de perfeição e participação na essência e existência divina.

Em relação ao problema ético, o fim último do homem seria o aperfeiçoamento da sua natureza que somente pode cumprir-se em Deus. Em política, existem três tipos de ordem: a ordem natural (conservação da vida), a ordem humana e a ordem divina, que guiaria o homem a Deus.

Por fim, em relação ao problema do equilíbrio entre o poder monárquico e o poder eclesiástico que ocupou a reflexão dos grandes teólogos medievais, Tomás de Aquino procurou harmonizar a colocação desses poderes, justificando que o poder monárquico

deveria ser concebido como instituição natural, cuja finalidade seria promover o bem comum. A Igreja, em contrapartida, seria dotada fundamentalmente de fins sobrenaturais. Os vínculos de subordinação deveriam limitar-se aos mesmos vínculos de subordinação existentes entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, levando-se em consideração que esta última seria um aperfeiçoamento da primeira.

Observamos, portanto, que segundo a interpretação cristã da história, o futuro dirige-se ao horizonte temporal com um objetivo definido. Todas as tentativas modernas de delinear a história como um progresso significativo dependem desse pensamento teológico. A teologia da história elaborada na Idade Média ocupou-se com a felicidade do homem, pois o lugar lógico para um tratamento cristão dos problemas cronológicos é efetivamente Deus e o homem e não o universo, porque a existência do mundo depende inteiramente de Deus e do seu significado para o homem como objetivo da criação de Deus.³⁰

O cristianismo triunfou como religião e como uma ideologia política que passou a sustentar a imagem de um mundo fechado, hierarquizado, que perseguia insistentemente a idéia de unidade centrada na perfeição divina, encarnada na figura de Cristo, que se manifestou na história. Ser ocidental para o homem medieval era ter consciência plena de que ocupava um lugar predeterminado na ordem social, cujo funcionamento perfeito dependia do bom desempenho dessa função. Lavar a terra, recolher-se em oração no mosteiro e guerrear pela manutenção da unidade religiosa, tudo isso fazia parte do cotidiano sagrado e profano da Idade Média. Dentro desse universo estruturado segundo uma ordem perfeita, o homem que habitava nas terras do continente europeu não reconhecia o outro que não vivesse dentro desse pa-

drão. Para além das diferenças étnicas, a ideia de uma identidade ocidental estava na visão instaurada pelo cristianismo que operou uma descentralização, tanto na visão grega como na visão moderna do homem e da história e se impôs como marco temporal que apontava para um futuro definido: o acontecimento escatológico por excelência, o advento de Cristo como realização de uma nova ordem.

Hoje assistimos a uma ruptura total da cultura moderna como a fé cristã. A filosofia moderna introduziu a dúvida e a negação da existência de Deus. Indagarmos sobre a origem do discurso teológico do teísmo cristão é também pensarmos o problema metafísico da existência de Deus, que permanece ainda como um desafio para a razão humana.

O mito de Prometeu e a civilização da técnica

Segundo a tradição mítica, Prometeu foi um benfeitor da humanidade.³¹ Por amor aos homens resolveu enganar os deuses quando no altar do sacrifício ofertou-lhes somente as banhas do animal em lugar da carne. Como punição, Zeus decide privar os homens do fogo. No entanto, Prometeu – o previdente –, antecipando-se ao desastre que seria a ausência do elemento ígneo, afronta novamente os deuses, dessa vez roubando uma centelha do fogo celeste, privilégio de Zeus.³² O olímpico resolveu punir de forma exemplar Prometeu e todos os homens. Ao primeiro, imputou-lhe a pena de ter o fígado, que voltava a crescer à noite, devorado todos os dias por uma águia. Quanto à humanidade, o ardil foi preparado com a colaboração dos outros habitantes do Olimpo. Hefesto, o deus das forjas, modelou Pandora – a detentora de todos os dons concedidos pelos deuses – para unir-se em núpcias com Epimeteu (irmão de Prometeu). O presente das bodas foi

uma jarra, que depois de aberta por Pandora, espalhou todos os infortúnios que consomem os homens, restando somente a esperança que ficou presa às bordas da jarra, quando foi fechada rapidamente.

Esse mito é paradigmático a respeito da necessidade do trabalho como uma punição imposta aos homens por Zeus. Hesíodo, no poema intitulado *Trabalhos e os dias*, procura mostrar a labuta diária que o homem deve enfrentar para garantir sua sobrevivência, seguindo a observância das normas de justiça para com os deuses, a fim de que possa gozar de uma vida próspera. Ainda no mesmo poema, Hesíodo utiliza o mito das cinco idades para mostrar o processo de degradação sofrido pela humanidade, que inicialmente vivia de forma plena sem conhecer a maldade e que, por ter cometido desmedida e ter se desequilibrado desafiando os próprios deuses, pagou com a necessidade de sofrer e labutar para conseguir o alimento e ainda “suportar a angústia e a esperança de um amanhã incerto”.³³

Ora, o roubo do fogo dos deuses significa arquetipicamente o roubo do conhecimento, da técnica, do saber que foi concedido ao homem na sua justa medida, segundo a visão do homem das sociedades arcaicas, da qual os gregos não foram exceção, como ensina Hesíodo no seu poema: “Ouve a *Dike*, a justiça, e não deixes crescer a *hybris*, o desmedimento”.³⁴ Das palavras do poeta podemos extrair o aviso de que o homem pagará um alto preço por querer igualar-se aos deuses. Utilizamos o mito do Prometeu para ilustrar uma situação existencial vivenciada pelo homem moderno: o grau de avanço tecnológico que hoje presenciemos na linha da evolução histórica nos convida a pensar que o sonho acalentado pela humanidade em alargar o seu domínio sobre o conhecimento científico nunca foi trabalhado com

tanto empenho como nos dois últimos séculos da cultura ocidental.

Esse processo teve seu início no século XV com a transição do feudalismo para o capitalismo. No plano econômico, a conquista de novas áreas produtoras se deu com a expansão comercial europeia. No plano cultural, houve o rompimento do monopólio do saber exercido até então pela igreja católica. O enriquecimento da burguesia foi a força motriz para que as universidades pudessem fazer avançar o conhecimento. Assistiu-se nesse período a um retorno dos valores espirituais engendrados na Antiguidade clássica, o antropocentrismo acabara por recuperar o sentimento de otimismo em relação às potencialidades humanas.

A civilização grega emerge historicamente na memória ocidental mesclada de elementos romanos, que resultou no modelo clássico. O estudo das línguas grega e latina tornou-se laico, possibilitando aos intelectuais o acesso ao estudo das obras que foram proibidas pela Igreja. Começa, então, a gestão de um movimento no plano das ideias, cujas consequências ainda não foram totalmente medidas neste final de século: trata-se da criação de um método científico para as ciências naturais. A integração do homem à natureza e a descoberta da íntima relação com o universo foram princípios resgatados do pensamento grego. A visão teológica medieval de um universo de coisas fixas criadas por um deus transcendente, cujo centro era a Terra, foi substituída pela visão de um universo como um sistema em permanente transformação, confirmando as proposições defendidas por Heráclito no âmbito da filosofia da natureza grega, que floresceu cinco séculos antes de Cristo.

O homem passa a ser visto como um ser privilegiado na medida em que pode fazer uso das suas faculdades

cognitivas. Por meio da imaginação e da memória seria possível penetrar nos segredos ocultos de um universo infinito, imenso e povoado por vários mundos semelhantes a este:

(...) Assim ficará livre o caminho da inteligência para os verdadeiros princípios da natureza e a passos largos poderemos percorrer o caminho da verdade. Verdade que, escondida sob os véus de tão sórdidas e ignorantes fantasias, permaneceu até o presente oculta pela injúria do tempo e pelas vicissitudes das circunstâncias, depois que à luz dos antigos sábios sucedeu a treva dos temerários sofistas.³⁵

A busca de uma nova concepção do mundo, essencialmente racionalista e baseada na existência de leis naturais que regeriam a dinâmica do universo, foi o pressuposto teórico do movimento iluminista, cujos pensadores acreditaram nas idéias de razão e progresso. O Iluminismo foi o ponto culminante de uma transformação radical da consciência européia, sendo suas origens vinculadas à chamada revolução científica do século XVII, que se apoiava nas teorias de Galileu, Descartes e Isaac Newton. Definitivamente havia sido expurgado o espaço das explicações que apelavam para o misticismo. O ideal desses pensadores era o domínio da natureza e da sociedade pela razão.

A convicção de que o homem poderia encontrar as soluções para todos os seus problemas pelo domínio da racionalidade ganhou contornos definidos no campo da reflexão sobre o método científico com o positivismo, inspirado por sua vez no progresso das ciências naturais. No seu conjunto, esse movimento exibiu aversão pela metafísica, ênfase na ciência, preocupação com os problemas sociais e um sentimento otimista de mudança em relação ao homem e à história. Esse sentido de direção imposto pelo mundo natural era uma peculiaridade da cultura ocidental, que procurou garan-

tir essa unidade tanto nas conquistas da civilização européia como procurando expandir essa mentalidade pelo contato com outros mundos culturais como o africano, o asiático e o americano.

“É possível identificar um certo número de atitudes da época para com a natureza, como se verifica pelos modelos. Particularmente um deles distingue-se como sendo cada vez mais importante, a saber, a atitude prometeica”,³⁶ ou seja, a máquina tornou-se um símbolo de poder, baseado na idéia de que a tecnologia serviria aos melhores interesses do homem, dominando a natureza em benefício da raça humana.

A expressão “civilização da técnica”, que ajuda a compor o título do presente capítulo, foi inspirada na obra de Oswald Spengler, denominada *O declínio do Ocidente*. O autor foi um intelectual alemão que viveu durante os anos das grandes guerras mundiais e partilhou com os seus contemporâneos o sentimento de declínio do otimismo histórico, consequência de uma crise instaurada no limiar do século XX, que colocava em dúvida tanto o conhecimento histórico como o seu significado, ou seja, os valores possíveis de serem descobertos na história enquanto dirigida para uma meta. À luz dos acontecimentos desse período, a história tornara-se problemática para um número cada vez maior de pessoas.

Spengler rejeitava a idéia de uma progressão em linha reta da história, que foi substituída pela sua teoria dos ciclos, em que todas as grandes culturas da história do mundo teriam um destino orgânico à maneira dos organismos biológicos, a civilização teria o destino inevitável da cultura, todas as sociedades estariam voltadas à decadência e depois ao desaparecimento. Essa perspectiva vitalista impressionou também outros intelectuais como Toynbee, Camus e Nietzsche, que antecedendo a todos, foi inspirado pelo

conhecimento que possuía da cultura clássica para a construção da sua teoria do eterno retorno.

Em outra obra denominada de *O homem e a técnica*, Spengler trata do declínio que ameaça a civilização européia, que ele denomina cultura fáustica, cuja tendência natural foi a de traduzir o mundo em sistemas lógicos e converter o movimento do universo em pensamentos mecânicos. No século XIX, foram efetivadas as condições necessárias para o advento triunfante da civilização da máquina e que se constitui como imperativo de um progresso que, oposto ao mundo natural, instaura um projeto de formas inertes e destituídas de vida:

A realidade, contudo, é que agora nem as “mãos” nem os “cérebros” podem alterar em nada o desenvolvimento da técnica mecanicista, que tendo nascido por necessidade interior, por necessidade da alma, caminha para a sua plenitude, para o seu término. Atualmente, atravessamos a fase mais aguda, o momento exato em que se levanta o pano para o último ato. Sucedem-se as peripécias decisivas; a tragédia caminha para o seu desenlace.³⁷

Vimos, portanto, que a questão da técnica foi evidenciada neste último capítulo, a progressão qualitativa alcançada pelo conhecimento científico é a discussão que está em pauta neste final de século com todas as implicações positivas e negativas que possam ser geradas. Se questionarmos em que medida a filosofia grega está relacionada com o momento em que estamos vivendo, veremos que o embrião deste sonho humano de compreender e dominar a natureza por meio da razão encontra-se enraizado nas idéias dos primeiros filósofos gregos. A título de exemplo, observamos que alguns conceitos básicos da física (como o espaço, o tempo, a matéria, a energia etc.) foram desenvolvidos originalmente por esses filósofos – “idéias que

tornaram-se mais precisas e hoje em dia são expressas, sobretudo, em termos matemáticos abstratos”.³⁸ A noção de partícula foi formulada por Leucipo e Demócrito no século IV a.C., bem como a noção de energia e sua relação com força e movimento foi desenvolvida pelos filósofos estóicos.

Falamos também que a confiança inabalável na razão foi afetada pelos acontecimentos do mundo contemporâneo. É curioso e paradoxal que a cultura ocidental mova-se em relação à filosofia grega como se esta fosse – e na verdade é – realmente o seu centro. Nesse momento de crise, quando surge o questionamento sobre o sentido último da ciência e da técnica modernas, grandes filósofos como Nietzsche e Heidegger voltam-se novamente para a tradição metafísica do Ocidente em busca da descoberta do sentido desse pensamento originário ao qual filia-se a essência da nossa ocidentalidade. Na grandeza própria do início da filosofia encontra-se a chave de compreensão daquilo que se desenvolveu com o epíteto de “civilização da técnica”.

Herdeiros da cultura grega

Afirmar que a história da civilização ocidental começa com os gregos tornou-se conscienciosamente um lugar-comum para os estudiosos. De fato, somos herdeiros da cultura grega na totalidade do nosso modo de vida, seja de forma consciente ou até mesmo desavisada. O que parece ser interessante é expressar um toque de originalidade no modo como é feita essa afirmação. Procuramos demonstrar no desenvolvimento da temática proposta como se deu a influência da filosofia grega na cultura ocidental, privilegiando o influxo próprio da história da filosofia. Partindo do momento de seu surgimento, vimos como ela se desenvolveu no seio da civilização grega, em seguida passamos a examinar as consequências do confronto entre as cul-

turas no Mediterrâneo – que adotaram os padrões culturais helênicos no final do mundo antigo – e o cristianismo. E de que modo este último incorporou as categorias de expressão da filosofia grega. Observamos também que na história da filosofia moderna, o “pensamento puro”, como uma forma de confiança na humanidade, o “culto à idéia” como instituição de valores humanamente definitivos, que se materializaram pelo aprimoramento técnico-científico, foi uma invenção dos gregos. Fundadores do espírito questionador, iniciaram uma aventura que convida todos os homens a percorrerem os “estranhos mares do pensamento”.

Escolhemos essa via do desenvolvimento filosófico para abordar o problema porque acreditamos que a filosofia foi o valor fundamental da civilização grega. Mostrar que os ideais democráticos do mundo contemporâneo nasceram na Grécia ou afirmar que em termos artísticos durante muito tempo na história da arte ocidental o modelo a ser seguido foi o conceito grego do belo. Tudo isso nos parece ser consequência das idéias que emergiram historicamente na Grécia, que descobriu o valor do desenvolvimento pleno do indivíduo, em seu sentido mais profundo, que se traduz no universalismo. Um exemplo de como esse valor influenciou todos os produtos da cultura grega está na invenção da cidade: o espírito comunitário primava pela importância da discussão dos problemas sociais. A religião e a língua também foram instituições sociais que tenderam para a valorização do universal. Em sentido ético, essa tendência afirma a subordinação do indivíduo ao todo.

O todo deve ser entendido como produto de tudo que foi inventado pelo homem – o mundo – onde estão presentes a cultura, a história, a arte, a religião, a política, etc. O mundo que é produto da recusa humana. Voltando à indagação de Eudoro de

Sousa: “O que podemos esperar da história quanto ao conhecimento do que foi a Grécia”? Responderemos em uníssono, com ele, que a Grécia é a “presença do presente” da cultura ocidental. A chamada Antiguidade clássica corresponde ao antigo que se reflete no espelho no nosso atual. A identidade dos homens se mantém a cada época, em cada uma talvez o homem saiba qual é o seu destino e o do mundo. O destino da cultura ocidental deu-se na Grécia por meio de uma fulguração ofuscante, que deu vida ao homem e ao mundo que ele construiu e cujos reflexos continuam sendo irradiados até hoje:

Uma época define-se por um regime de fascinação, por uma fulguração ofuscante, pela luz de um raio desferido por aquele que quer e não quer ser chamado pelo nome de Zeus. A fulguração que fascina, diacosmisa de cada vez a seu modo; configura homem e cosmo, co-pertinentes um ao outro e ambos, a uma época que assim se determinou, pela diferença que, de certo, não afeta apenas o circunstancial.³⁹ *

Notas

¹ SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. port., São Paulo: Perspectiva, 2001.

² Idem, p. 12.

³ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 376.

⁴ SOUSA, Eudoro. *Mitologia II: história e mito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 84.

⁵ SCHELLING, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Trad. fr, Paris: Aubier, 1946.

⁶ CAPRETINI, Gian Paolo. *Mythos – lógos*. Em *Enciclopédia Einaudi*. Trad. port., Imprensa Nacional, Casa da Moeda, vol.12, 1987, p. 75.

⁷ SOUSA, Eudoro. *Op. Cit.*, p. 89.

⁸ BLOCH. *Introdução à história*. Trad. port., Lisboa: Europa-América, 1993, p. 24.

- ⁹ BORNHEIM, Gerd (org.) **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, p. 7.
- ¹⁰ PESSANHA, José Américo. **Pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, p. 7.
- ¹¹ DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Trad. port., Rio Janeiro: José Olympio, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, p. 11.
- ¹² SNELL, Bruno. **Op. cit.**, p. 47.
- ¹³ VERNANT, Jean-Pierre. **Op. cit.**, p. 47.
- ¹⁴ MOSSE, Claude. **A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo**. Trad. port., Lisboa: Edições 70, 1989, p. 199.
- ¹⁵ **Idem**, **Ibidem**, p. 205.
- ¹⁶ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, 30a-b.
- ¹⁷ PESSANHA, José Américo (org.). **Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 16.
- ¹⁸ JAEGER, Werner. **Paidéia**. Trad. port., São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 330.
- ¹⁹ **Ibid**, p. 407.
- ²⁰ DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Trad. port., Lisboa: Gradiva, 1988, p. 194.
- ²¹ PESSANHA, José Américo, **Aristóteles**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 10.
- ²² **Idem**, **Ibidem**, p. 12.
- ²³ JAEGER, Werner. **Op. cit.**, p. 21.
- ²⁴ SOUSA, Eudoro. **Mitologia I: Mistério e surgimento do mundo**. São Paulo: Duas Cidades, 1973, p. 23.
- ²⁵ ARISTÓTELES. **As partes dos animais**, 656a.
- ²⁶ JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paidéia grega**. Trad. port., Lisboa: Edições 70, 1991, p. 17.
- ²⁷ MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo**. Trad. port., São Paulo: Mestre Jou, 1967, p. 284.
- ²⁸ JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paidéia grega**. Trad. port., Lisboa: Edições 70, 1991, p. 46.
- ²⁹ AGOSTINHO. **Confissões**, X, 22.
- ³⁰ LOWITH, Karl. **O sentido da história**. Trad. port., Lisboa: Edições 70, 1991.
- ³¹ GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Trad. port., Lisboa: Difusão Editorial, 1986, p. 396.
- ³² Brandão, Junito. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, vol. I, 1997, p. 166.
- ³³ **Idem**, **Ibidem**, p. 178.
- ³⁴ HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**, 213.
- ³⁵ BRUNO, Giordano. **Sobre o infinito, o universo e os mundos**, III.
- ³⁶ BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno: séculos XIX e XX**. Trad. port., Lisboa, Edições 70, p. 71.
- ³⁷ SPENGLER, Oswald. **Hombre y la técnica**. Trad. esp., Madrid: Espasa-Calpe, 1934, p. 107.
- ³⁸ JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Trad. port., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 306.
- ⁴³ SOUSA, Eudoro. **Mitologia II**, p. 11.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução Angelo Ricci. In: Coleção Os Pensadores, 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno: séculos XIX e XX**. Tradução Manuela Albery. Lisboa: Edições 70, 1990. Coleção Perfil. História das idéias e do Pensamento.
- BLOCH, Marc. **Introdução à História**. Tradução Maria Manoela e Rui Grácio, 6ª edição. Mem Martins: Publicações Europa América, 1993. Coleção Saber, vol. 59.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 11ª edição, vol. 1. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- BORNHEIM, Gerd (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix.
- CAPRETTINI, Gian Paolo; FERRARO, Guido; FILORAMO, Giovanni. **Mythos-Logos**. In: Enciclopédia Einaudi. Diretor Ruggiero Romano. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, vol. 12, p. 75–104, 1987.
- DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Tradução André Teles, Gilza Gama. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília, UnB, 1992.
- DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. Tradução Leonor de Carvalho, 1ª edição. Lisboa: Gradiva, 1988.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Tradução Víctor Jabouille. Lisboa: Difel – Difusão Editorial, 1986.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: A formação do homem grego**, 2ª edição. Adaptação Mônica da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. **Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega**. Tradução Teresa Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.
- JUNG, Carl G. **O Homem e seus Símbolos**. Tradução Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.
- LOWITH, Karl. **O sentido da história**. Tradução Maria Giorgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991. Coleção Perfil-História das Idéias e do Pensamento.
- MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo: História da Filosofia Greco-Romana – desde Aristóteles até os neo-platônicos**. Tradução Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.
- MOSSÉ, Claude. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Tradução Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989.
- PEREIRA, M^a Helena da Rocha. **Hélade: Antologia da Cultura Grega**, 6ª edição. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1995.

Normas de publicação

A revista *Humanidades*, editada pela Editora Universidade de Brasília, aceita para publicação artigos que apresentem contribuições originais nas áreas do conhecimento e que se relacionem com a linha editorial da revista.

Os originais devem ser encaminhados em disquete e em três vias impressas, não excedendo a 20 laudas de 40 linhas e 70 toques, espaço 1.5. Tipo de letra: Arial, corpo 12.

Tratando-se de artigos, estes devem ser preferencialmente inéditos.

As resenhas críticas a livros, periódicos, artigos de periódicos, etc., devem conter informações bibliográficas da publicação em pauta (nome, título, editor, ano da publicação, tradutor e título original se for o caso e não devem ultrapassar cinco páginas).

Os originais deverão apresentar as seguintes informações sobre o autor: nome, formação acadêmica, instituição a que está vinculado, endereço para correspondência, telefones e endereço eletrônico.

As referências bibliográficas devem ser apresentadas de acordo

com as normas da ABNT e apresentadas no final do texto.

Todas as colaborações serão submetidas à apreciação do Conselho Editorial da revista *Humanidades*, ao qual cabe a decisão final sobre sua publicação. Os textos não serão devolvidos, mesmo que não aceitos para publicação.

Os trabalhos deverão ser encaminhados para:

Revista Humanidades – A/C do editor.
Editora Universidade de Brasília
SCS Quadra 2, Bloco C, Ed. OK
CEP: 70300-944, Brasília-DF

REDE DE LIVRARIAS UNIVERSIDADE



Brasília

- *Ceubinho* – ICC Norte, Campus da UnB, Asa Norte, Brasília-DF. Fone: (61) 307-2578
- *Centro de Vivência* – Campus da UnB, Asa Norte, Brasília-DF. Fone: (61) 340-7343
- *Empório Ambiental* – Campus da UnB, Gleba A, Setor Norte, SN 04, Brasília-DF. Fone: (61) 307-3544
- *Setor Comercial Sul* – Quadra 4, Bl. A, nº 170, Térreo, Brasília DF. Fone: (61) 322-1036
- *Aeroporto Internacional de Brasília* – Ed. 12, Embarque, Setor D, Ij12, Brasília-DF. Fone: (61) 364-9145

Recife

- *Aeroporto Internacional de Guararapes* – Praça Salgado Filho, Área Comercial, 1º andar, Recife-PE.
Fone: (81) 3464-4703

PEDIDO DE ASSINATURA

Editora Universidade de Brasília

SCS, Quadra 2, Bloco C, nº 78, Edifício OK, 2º andar. Tel.: (0xx61) 226-6874

Fax: (0xx61) 225-5611

Desejo assinar a revista Humanidades por um ano (3 números)

Assinatura anual

Valor: R\$ 25,00

Valor avulso: R\$ 10,00

Forma de pagamento

Cheque nominal à Editora Universidade de Brasília, em anexo

Nome

Endereço

Bairro

Cidade

UF

CEP

Telephone

Profissão

Áreas de interesse

Data

Assinatura

Data		Assinatura



Dobre aqui

IMPRESSO

ISR 47-020/84
DR/BSB
Devolução
Garantida

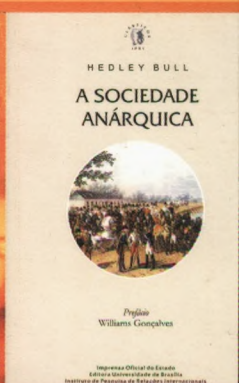
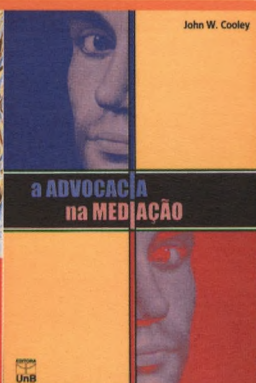
CARTÃO RESPOSTA COMERCIAL – NÃO É NECESSÁRIO SELAR

Fundação Universidade de Brasília
Caixa postal 0451
CEP 70919-970
Brasília-DF

Dobre aqui

Humanidades

TIPOGRAFIA Caslon 540 e Bell Gothic
MANCHA 105 x 170 mm
PAPEL Pólen Soft, 85 g/m²
IMPRESSÃO Offset plana



Porque ler é sempre um prazer!



**Rede de Livrarias
Universidade**

www.editora.unb.br
Telemarketing: (61) 226-7312

