# EUDORO DE SOUSA:

# ESTUDOS DE CULTURA ENTRE A UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA E A UNIVERSIDADE DO PORTO

Universidade de Brasília

Faculdade de Letras do Porto


**Coordenação:**

Celeste Natário

Luís Lóia

Marcus Mota

# Eudoro de Sousa

## Estudos de Cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto

COORDENAÇÃO

Celeste Natário

Luís Lóia

Marcus Mota

Universidade do Porto. Faculdade de Letras

2019

**FICHA TÉCNICA**

**Título:** Eudoro de Sousa: Estudos de Cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto

**Coordenação:** Celeste Natário, Luís Lóia, Marcus Mota

**Editor:** Universidade do Porto. Faculdade de Letras

**Ano de edição:** 2019

**ISBN:** 978-989-8969-24-8

**DOI:** 10.21747/978-989-8969-24-8/eud

**URL**: https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id022id1685&sum=sim

**Índice**

**Apresentação** ..... **4**

**Comentário ao Poema de Parmênides (Fragmento 1)** ..... **6**

Ordep Serra

**Eudoro de Sousa: A Mítica do Horizonte e a Filosofia** ..... **10**

Ordep Serra

**O Heráclito de Eudoro de Sousa** ..... **23**

Marcus Mota

**A metafísica da cisão e da restauração em Eudoro de Sousa** ..... **45**

Samuel Dimas

**Eudoro de Sousa no contexto da Filosofia da Mitologia** ..... **57**

Diogo Ferrer

**A (in)atualidade de Eudoro de Sousa** ..... **69**

José Otávio Nogueira Guimarães

**Notas a *Uma leitura de* Antígona** ..... **80**

Ágatha Bacelar

**Agostinho, Eudoro, Vicente Ferreira da Silva: significado e alcance de suas contribuições.** ..... **98**

Constança Marcondes Cesar

**A partir de Agostinho da Silva: Pensar a Lusofonia no Século XXI** ..... **109**

Renato Epifânio

**Eudoro de Sousa e a Escola Portuense** ..... **129**

Luís Lóia

# Apresentação

No Centenário da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, fundada em 1919, propôs-se o *Research Group* «Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal», do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, desenvolver um conjunto de atividades para a promoção e aprofundamento do património cultural e cívico desta instituição, dando testemunho das suas raízes e difundindo o pensamento de autores de referência do século XX, que se projetaram além-fronteiras.

A obra que agora se publica, a que outras se seguirão, salienta assim o vasto património daqueles que, partindo da Universidade do Porto, vieram a constituir uma diáspora do pensamento e da cultura de língua portuguesa, em particular no Brasil. Exemplo do afirmado é a atividade desenvolvida na Universidade de Brasília por Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa, seus professores fundadores, que, no planalto brasileiro, criaram, respetivamente, o Centro de Estudos Portugueses e o Centro de Estudos Clássicos, deixando um legado que não tem tido o reconhecimento devido.

O *Seminário Internacional Eudoro de Sousa: Estudos de Cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto*, constituindo-se como primeiro momento deste projeto, foi ocasião de partilha de saber entre Docentes e Investigadores das duas instituições, tendo-se centrado sobre o ilustre classicista luso-brasileiro que, inserindo-se na chamada "Escola do Porto", sobretudo por influência de discípulos de Teixeira Rego e Leonardo Coimbra, como Agostinho da Silva, Delfim Santos e Álvaro Ribeiro, na Universidade de Brasília encontrou as condições propícias para o desenvolvimento da sua intensa e fecunda atividade intelectual.

Ainda na esteira das Comemorações do Centenário da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, estamos a trabalhar no alargamento do foco da nossa investigação a outros autores que no Brasil deixaram igualmente a sua marca, como sejam, Fidelino Figueiredo, Adolfo Casais Monteiro, Dalila Pereira da Costa, Sena Freitas, António Telmo, João Ferreira, entre outros.

Porto, 23 de outubro de 2019.

Luís Lóia e Maria Celeste Natário

**Ordep Serra**

## Comentário ao Poema de Parmênides (Fragmento 1)

*(Breve digressão em homenagem a Eudoro de Sousa)*

Muito corrompidos estão os manuscritos
que reportam o texto de Sexto Empírico,
seu discurso bizarro
Contra os professores.
Mas essa é a fonte principal.
Pouco ajudam Simplício, Diógenes Laércio
e os retalhos da tapeçaria
do alexandrino, Padre Clemente.
Reconheço logo o arbítrio
de minha exegese.
De todas.
A tradução é mesmo insegura.
Sempre as versões dos estudiosos discordam
em vários pontos. Mudam as lições
e os debates não acabam nunca
na feira dos intérpretes.
Mesmo assim, sempre volto ao fascínio
do poema de Parmênides.
O som  ardoroso de flauta
que emite o carro canoro,
o giro do eixo nos cubos, seu encaixe
nos meões,
as rodas que rolam sibilando
convencem-me. Nessas imagens embarco.
Elas tornam bem vivo o transe

da insólita passagem. Bom veículo.
Com gratidão venero
as éguas sagazes.
Elas entendem logo para onde
tende, irrefreável,
o anseio do viajante,
seu desejo esquisito – e respiram fogosas
o lume deste amor.
Das musas, com certeza
receberam o ânimo.
Mais ainda me encantam  as aurigas
com a graça solar
que me impele na via multifária.
Eis a senda de signos:
é a pista em que se abrem
os caminhos fecundos.
A Sina os assinala.
Fito as belas helíades,
beijo suas mãos que retiram os véus delicadamente
das áureas cabeças
operando a revelação
com desvelo amoroso.
Vozes que acariciam a Justiça
logo me persuadem. Sua luz me embriaga
e como quem recorda  - para além de si mesmo –
a graça da antiga fonte
encontro-me vestido com a pele do *koûros*
de heroica memória.
Recapitulo os passos da viagem
e traduzo de modo bárbaro, excessivo,
as palavras do elã,
os tons do impulso:

*Deixando os pousos da Noite,*
*as Filhas do Sol*
*com as mãos a despir*
*o ouro dos cabelos*
*rumo da luz me levam.*

Eis os pórticos
com umbral e dintel de pedra
donde pares se abrem
o caminho do Dia,
o caminho da Noite.
A  Clavígera rica em tormentos
envolta em palavras de mel
as trancas remove.

Sim, eu me lembro:
um abismo escancarou-se
e pela via franqueada
sem hesitar, as Moças
tocaram o carro.

Eis que chego.
Na barra do horizonte,
a Deusa me ensina com o bom sinal.
O curso volúvel dos pareceres
que por tudo divagam
na via dos mortais
aprendo. Mas com o favor da Mestra
saio da correnteza
e meu olhar transpõe a linha turva
pois vi o verdadeiro,
trilhei a senda que persuade.

Bendigo a carrruagem
dos fortes hexâmetros, o toque
de seus pés sonoros, portadores da luz
que longe repercute
ferindo a grande margem,
entre Ser e Não Ser,
a barreira de Ananke.

Venci a  escuridão de onde o sol se levanta
glorioso. Todavia,
quem dirá meu retorno?
De que modo terei
em mim mesmo caído,
lá do alto
do generoso abismo?

O silêncio me acode.

Desperto,
celebro a bela Deusa que me indica
o coração da verdade bem redonda
e adoro seu útero.

**Ordep Serra** *

# Eudoro de Sousa: A Mítica do Horizonte e a Filosofia

**Resumo:**

Um dos mais importantes achados contidos no livro Horizonte e Complementariedade vem a ser o reconhecimento de um tópos mitológico em suas páginas assinalado pela primeira vez: refiro-me à mítica do horizonte. Eudoro de Sousa foi responsável por destacá-lo, por o designar desta forma e empreender-lhe a exploração teórica, hermenêutica. A abordagem eudoriana deste texto basilar continua atual e provocativa. Concentro-me, pois, no seu exame da cifra do horizonte, tanto no plano da codificação mítica quanto no da codificação filosófica, como ele mesmo diz. Creio que na visão eudoriana essas codificações permanecem irredutíveis uma à outra: aproximam-se e deixam ver sua proximidade apenas na intangível da linha do horizonte que assim mesmo as separa.

**Palavras-chave:** Eudoro de Sousa, Horizonte, Mito, Logos, Parménides

## *Eudoro de Sousa: The Mythical Horizon and Philosophy*

**Abstract:**

One of the most important features that we may find in the book *Horizonte e Complementariedade* is the recognition of an original mythological topography: the mythical horizon. Eudoro de Sousa was responsible for highlighting this designating and undertaking its theoretical and hermeneutic exploration. The Eudorian approach in this fundamental work remains current and provocative. I therefore concentrate on his examination of the cipher of the horizon, both in the planes of a mythic codification and a philosophical codification, as he himself puts. I believe that in the Eudorian view of these codifications remain irreducible to each other: they approach and let them see their proximity only in the intangible line of the horizon that, in anyway, separates them.

**Keywords:** Eudoro de Sousa, Horizon, Myth, Logos, Parmenides

* Ordep Serra. Universidade Federal da Bahia: ordepserra@gmail.com

Sou imensamente grato aos promotores deste evento internacional que reúne a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto numa bela iniciativa. Em particular agradeço ao Departamento de Artes Cênicas do Instituto de Artes da UnB e a meu caro amigo Prof. Dr. Marcus Mota, cujo empenho me possibilitou estar hoje aqui. Devo-lhes a grande alegria de participar deste seminário dedicado à celebração da memória de meu querido mestre Eudoro de Sousa. Muito me desvanece a subida honra de fazer a conferência de abertura de tão nobre simpósio. Desde logo quero exprimir, também, minha alegria por encontrar-me aqui com sábios que muito prezo, alguns que revejo e outros com quem há muito desejava encontrar-me. Saúdo com carinho os colegas lusitanos aqui presentes, meus novos amigos. Ao abraçá-los, dou testemunho de minha gratidão à inteligência portuguesa que iluminou minha juventude. Assim bendigo, mais uma vez, o meu encontro afortunado com as figuras gigantescas de Eudoro de Sousa e Agostinho da Silva, principais responsáveis por minha formação e também por meu amor a Portugal.

De Agostinho da Silva me fiz amigo em Salvador, quando eu era ainda um colegial e acompanhava com entusiasmo suas conferências na Universidade Federal da Bahia, onde ele criou o Centro de Estudos Afro-Orientais e em cuja Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas mais tarde vim a ensinar. Foi graças ao conselho do Professor Agostinho que vim pela primeira vez a esta capital e ingressei na UnB. Quando lhe falei de meu interesse pela cultura dos gregos antigos, ele me disse que aqui em Brasília eu poderia aprender muito com um grande helenista, seu amigo. Asssim é que vim a esta cidade para estudar com Eudoro de Sousa e foi com este propósito que ingressei na UnB. Tive aqui bons professores e colegas, convivi com gente de escol, graduei-me em Letras, mas a minha aprendizagem fundamental eu a fiz com o Mestre Eudoro, no Centro de Estudos Clássicos por ele criado. Neste Centro, sob sua orientação, iniciei também minha carreira docente.

Celebrando com saudade o inesquecível mestre, proponho-me tratar nesta conferência de um tema que foi objeto de sua profunda reflexão, um tópico que a rigor ele configurou de forma nova e criativa, na abordagem de uma problemática das mais discutidas no campo da filosofia e de sua história na Antiguidade Clássica. Vale dizer que tratarei de um tema por excelência eudoriano: A Mítica do Horizonte e a Filosofia. Digo-o assim, com os termos dele, para destacar a originalidade do seu enfoque de uma questão

axial para os helenistas, historiadores e filósofos. Mas antes de ensaiar o exame de sua inovadora abordagem de uma tópica tão importante, quero dar meu depoimento sobre o generoso orientador a quem devo a minha formação intelectual.

Foi aqui na querida UnB que o conheci. Com encanto o ouvi falar de sua formação e de seus laços em Portugal, de Leonardo Coimbra e da Escola do Porto; fiquei sabendo por seus relatos de sua experiência francesa: de seus estudos no Saint-Sulpice e de sua atenta frequentação do Collège de France; recordo o entusiasmo com que ele evocava sua passagem pela Alemanha, seus diálogos com Karl Jaspers e os seminários de Heidegger a que assistiu. Muitas vezes o ouvi rememorar sua docência na USP e a estreita amizade que o ligou ao filósofo Vicente Ferreira da Silva; sei da importância que ele atribuía a sua participação na chamada Escola de São Paulo. Foi também através dele mesmo que tive notícia de sua experiência frutífera na Universidade Federal de Santa Catarina, onde há coisa de duas décadas estive para celebrar-lhe a memória. Mas o Eudoro de Sousa que guardo comigo é o caro mestre da UnB, onde ele produziu grande parte de sua rica obra, colheu os frutos maduros de seu pensamento, formou uma geração de estudiosos, deixou bem viva sua marca luminosa. Aqui o encontrei e me parece que ainda o vejo iluminando o campus com seus olhos brilhantes, sua energia criativa, seu saber e sua paixão.

Não foram poucas as dificuldades que ele enfrentou ao aceitar o desafio de Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira, sonhadores que buscaram reunir aqui a nata dos intelectuais atuantes no país, com o fito de encetar uma profunda renovação do ensino superior no Brasil. Eudoro erigiu com sabedoria e vigoroso empenho o Centro de Estudos Clássicos da UnB e lutou muito para mantê-lo como um núcleo autônomo, capaz de servir a diferentes unidades da instituição. De fato, ao CEC acorriam mestres e estudantes de diferentes áreas: não apenas de Letras e de Ciências Humanas, como também de Artes, de Matemática e de Ciências da Natureza. O emérito diretor e seus auxiliares ensinaram em diferentes Institutos da UnB. Os seminários do CEC atraíam discentes e docentes de distintas unidades. Preservar a rica biblioteca especializada que Eudoro de Sousa formou no dito Centro só a muito custo lhe foi possível, durante sua vida; com sua morte, este acervo sofreu severas perdas, segundo mostrou Bruno Borges, incansável pesquisador, hoje o mais zeloso guardião da memória eudoriana. Como se sabe, o núcleo criado com tanto esforço pelo meu caro mestre acabou extinto por um interventor mesquinho que ocupou bisonhamente a Reitoria, onde esteve mais empenhado na censura que na regência da instituição.

O CEC teve uma bela vida, generosa e fecunda, mas efêmera. É que a UnB foi duramente atacada pelo obscurantismo de uma ditadura estúpida como poucas. É preciso lembrá-lo, sim. Testemunhei nada menos que três brutais invasões militares deste campus e numa delas fui detido como suspeito, transportando perigosa apostilas de grego. No período ditatorial, um de meus colegas do CEC, o egiptólogo Emanuel Araújo, chegou a ser preso e amargou uma dura temporada no cárcere; o filósofo José Xavier Carneiro foi arbitrariamente demitido; o latinista Suetônio Valença e eu, então instrutores, tivemos nossas bolsas cortadas e nossas matrículas canceladas sem explicação, quando já estávamos a concluir o mestrado no CEC. O Professor Eudoro de Sousa, que se considerava apolítico, viu-se denunciado por um energúmeno – um parvo, muito invejoso de seu prestígio – e foi submetido a um Inquérito Policial Militar.

Sim, é preciso lembrá-lo, especialmente agora que uma nova onda de obscurantismo turva o país; agora que as universidades públicas brasileiras estão sob ataque cerrado por parte de quem, segundo a lei, as deveria defender; agora que a UnB se vê caluniada como lugar de balbúrdia e covardemente ameaçada por governantes boçais. Neste momento difícil saúdo com amor a minha Alma Mater e reafirmo minha confiança em sua grandeza: tenho fé de que ela sobreviverá ao novo ataque de barbárie e tenho certeza de que seu brilho não se apagará. Muito me orgulho de haver passado por esta magnífica escola de resistência.

Volto agora ao perfil do mestre. Eudoro de Sousa era senhor de uma cultura invejável que ultrapassava os limites de sua especialidade. Montou neste campus um pequeno observatório astronômico e construiu com alunos da área um relógio de sol. Gostava de ler difíceis estudos sobre astrofísica. Um de seus ícones era Werner Heisenberg. Sem embargo, ele estava sempre concentrado em seu campo, que definia com muita largueza, apelando à tradição germânica: gostava de dizer que se ocupava da *Classische Altertumswissenschaft*. Perito em filologia, ministrou também nesta universidade cursos sobre Arqueologia do Egeu e do Mediterrâneo Oriental e História do Livro, entre outros. Seu talento hermenêutico tornava inesquecíveis as discussões que promovia sobre os pré-socráticos, ou sobre os diálogos platônicos; eram luminosas e concorridas suas conferências sobre a tragédia ou sobre a arte minoica. Suas leituras de textos de Sófocles e Eurípides fizeram encher-se o Auditório Dois Candangos.

Os seminários do CEC nem sempre se limitavam a temas relacionados de forma direta com os estudos clássicos: um deles, que o Professor Eudoro dirigiu com assistência

de José Xavier Carneiro, versou sobre a filosofia de de Martin Heidegger e teve como foco o seu ensaio intitulado *Das Ding* . Tenho viva recordação de sessões animadas em que o mestre nos fazia discutir textos de Bergson, Nietzsche, Collingwood, Hegel. Ele tinha a firme convicção de que sem uma sólida cultura filosófica é impossível tratar das grandes criações da Antiguidade greco-romana.

Quem assistiu suas aulas e palestras não as esquece. Mesmo ao tratar de temas muito complexos, o Professor Eudoro prendia a atenção dos ouvintes e os tinha em suspenso do princípio ao fim. Seu temperamento apaixonado o fazia sentir as ideias, vivê-las. Era seu modo de ser, muito espontâneo. Guardo calorosa lembrança dos diálogos que travamos extra classe: ele estava sempre disposto a ensinar, a discutir , a refletir.

Durante um bom tempo fui seu interlocutor mais próximo. Li em primeira mão muitos de seus artigos e ensaios: praticamente todos os que foram publicados no *Dioniso em Creta*. De seu magnífico *Horizonte e Complementariedade* fui o primeiro crítico. Num seminário reservado (com meia dúzia de participantes, entre os quais o Professor Rônaldes de Melo e Sousa, que também foi seu aluno), travamos um debate cordial a respeito deste livro que considero sua obra prima. Para responder a meus questionamentos, Eudoro escreveu o *Sempre o mesmo acerca do mesmo,* um curto ensaio em que os reproduz. Meu caro Mestre chegou a dizer-me um crítico implacável. Mostrei que no corpo do ensaio em questão ele afirmou mais de uma vez a complementariedade de mitologia e filosofia. No Prefácio (que, como todo o mundo, ele escreveu por último) já deixava de lado essa tese. O mestre ficou surpreso. A contradição apontada o incomodou. Mas ela significava progresso: dá-se que ao concluir o livro ele já avançara para uma nova posição. Estava certo em fazê-lo, como hoje reconheço. E o salto dado no prefácio em nada diminui o valor de seu ensaio, a que volto aqui com renovado entusiasmo.

Começo por sublinhar um seu achado importante no campo da mitologia, tornado possível graças à sua extraordinária perícia de intérprete, à sutileza e ao discernimento com que ele analisava os mitos. A propósito, quero assinalar uma coincidência curiosa.

Eudoro de Sousa quase não tomou ciência da obra de Lévi-Srrauss. Leu um texto da *Anthropologie Structurale* que eu lhe apresentei, a saber, o Capítulo XI deste livro, na verdade um artigo publicado pela primeira vez em 1955, no *Journal of American Folklore*, vol. 77, n. 270: trata-se do famoso escrito em que o sábio francês faz uma primeira apresentação de sua abordagem dos mitos e toma como objeto de análise

justamente o mito de Édipo. Eudoro não se impressionou. Como outros helenistas, achou logo falhas no recorte das versões. Não voltou a interessar-se pela obra do grande antropólogo, de que nada mais leu. Pouco tempo depois, seu antigo aluno da Universidade Federal de Santa Catarina, Pedro Agostinho, disse-lhe que seu artigo "Variações sobre o tema do ouro", incluido no *Dioniso em Creta*, era um modelo de análise estrutural de mitos. Eudoro sorriu mas não se importou muito com esta observação. Mais tarde eu mesmo pude comprovar o acerto de Pedro Agostinho com uma pequena experiência. Num curso de Antropologia da Religião que ministrei a estudantes de pós-graduação da Universidade Federal da Bahia, onde, nessa altura, Pedro Agostinho também ensinava, dei a ler a meus alunos o "Variações sobre o tema do ouro". Todos foram unânimes em considerar esse texto um belo exemplo de análise estrutural. Pouco tempo depois Pedro repetiu minha experiência com seus discípulos e obteve o mesmo resultado.

A meu ver, a coincidência deve-se ao fato que Eudoro era dotado de rara sensibilidade e perícia no trato da matéria mítica, uma das maiores qualidade do genial antropólogo francês. Não vejo outra explicação, considerando que do ponto de vista teórico quase nada aproxima os dois pensadores.

Em um artigo que publiquei no vol. 11/12 n. 11/12 da revista *Classica*, em 1998, fiz um breve confronto entre a posição de Lévi-Strauss e a de Eudoro de Sousa no tocante à mitologia grega. De acordo com Lévi-Strauss, os mitos gregos "fazem sua própria análise estrutural" e chegam ao ponto em que a fronteira mítica vem a ser ultrapassada. Na teoria do mestre estruturalista essa ultrapassagem seria uma possibilidade inerente às míticas de todo o mundo, mas só aconteceu uma vez, justamente na Grécia Antiga. Por que, ele não diz. Alega o puro acaso, o azar da história. Subentende-se o velho mote do milagre grego.

Outro pressuposto que rege a tese levistraussiana é um dogma positivista, a lei dos três estados. Está implícita a noção de uma passagem histórica do mito para a filosofia e é fácil presumir que desta finalmente se devia chegar à ciência. No ponto de partida temos uma mudança gratuita. A extraordinária passagem era possível, sempre foi, a qualquer momento da história; mas só uma vez ocorreu, num domínio cultural preciso, por algum motivo que não se percebe, logo de modo inexplicável.

Já Eudoro de Sousa nega que tenha acontecido propriamente um trânsito, que haja caminho vom *Mythos zum Logos*, conforme ele disse uma vez, parafraseando com branda ironia o título de um livro famoso de Wilhelm Nestle. Lembrava sempre que mito e

filosofia conviveram no mundo antigo e mais além dele – no Ocidente cristão, por exemplo. Por outro lado, dizia o nosso helenista que a mitologia grega de fato é singular, ainda que ricos paralelos possam ser traçados entre seus conteúdos e o de muitas outras. Lembro-me de uma vez em que ele exprimiu essa ideia de forma dramática, perturbadora, com uma provocação que deixou assombrados seus alunos. Logo no início de uma aula muito esperada, o Mestre anunciou, peremptório: "Vou dizer uma barbaridade: *Não existe mitologia grega*." Depois de saborear o espanto dos ouvintes ele explicou com um sorriso: "O que chamamos com este nome é uma *intepraetatio graeca* de mitos pré-helênicos". Em seguida evocou a tese sustentada por Martin Nilsson em seu famoso *The Mycaenian Origin of Greek Mythology* e relacionou em apoio do que dissera outras obras eruditas nas quais se aponta o legado de diferentes povos na composição do acervo mítico dos gregos antigos. Eis por que, segundo ele frisava, a mitologia dos helenos envolve desde o princípio um certo estranhamento, uma diferença que a fez conatural da filosofia, sem que essa congenialidade as tenha jamais confundido.

Talvez seja possível ilustrar a tese eudoriana parodiando um famoso dito de Aristóteles na Metafísica: evoco a passagem em que o Estagirita afirma terem tanto a *philomitía* como a *philosophia* brotado do espanto, do *thaumázein*. Para a ilustração do que nosso helenista afirmava, bastaria acrescentar que a mítica acolhida pelos gregos foi para eles um *thâuma*, algo estranho e admirável, que desde logo os encantou.

Mas passo agora ao ponto que desejo destacar.

Um dos mais importantes achados contidos no livro *Horizonte e Complementariedade* vem a ser o reconhecimento de um *tópos* mitológico em suas páginas assinalado pela primeira vez: refiro-me à mítica do horizonte. Eudoro de Sousa foi responsável por destacá-lo, por o designar desta forma e empreender-lhe a exploração teórica, hermenêutica. É por aí que principia o livro *para o leitor*. Digo "para o leitor" por uma boa razão: o Mestre Eudoro revelou-me ter começado a escrever esta obra magnífica por outro ponto, a saber, com o estudo que na publicação corresponde ao parágrafo 50, e fica 76 páginas adiante da primeira. O trecho da arrancada corresponde a uma análise percuciente do Poema Físico de Parmênides.

A abordagem eudoriana deste texto basilar continua atual e provocativa. Primeiro ele se concentra na discussão do fragmento 8 (na edição de Diels Kranz), em cujos últimos versos, como ele diz muito bem, se encontra *a charneira da "Via da Verdade" e da "Opinião dos Mortais"*. Adverte logo que qualquer tradução do trecho pressupõe uma

tomada de posição preliminar do intérprete quanto à relação entre as partes do poema – e em seguida o demonstra comparando quatro traduções dessa passagem crítica, lavradas em diferentes línguas modernas (português, francês, inglês e alemão). Assim evidencia e explica a diferença das escolhas, que mostra relacionadas com pressupostos distintos.

Não cabe aqui discutir o procedimento exegético de que o Mestre Eudoro se vale antes e depois de ter confirmado o imperativo da hipótese preliminar: isso exigiria um estudo especial. Basta referir seu pressuposto, assumido com firmeza, isto é, sua convicta defesa da unidade de composição interna do poema do Eleata. Neste fundamento se apoia sua leitura inovadora da Doxa e do Proêmio, que mostra articulados com a exposição central da Via da Verdade.

Os parágrafos 57-9 de sua obra são decisivos neste sentido. Destaco o parágrafo 58,, em que ele religa a Doxa ao Proêmio com um vínculo que os enlaça ao núcleo expositivo da Via da Verdade – e confirma assim a coerência interna do poema, sua irrecusável unidade: "As três partes são-no, efetivamente, de um todo, que por sua vez o não seria, eliminada que fosse qualquer delas". Daí ele arremata (ibidem, p. 90-1): "se é manifesto que há um arranque existencial para a 'mitologia do horizonte', tão manifesto é que, em Parmênides, do mesmo problema existencial arranca a 'metafísica do Ser'. E o ponto de arranque, acrescenta ele ainda, é a morte, a corrupção".

Concluída essa análise o sábio intérprete avança para uma releitura de textos capitais de Empédocles e de Platão, preparando o caminho para uma abordagem singular de Heráclito, que destaca no seu desenho panorâmico do pensamento inaugural dos antigos helenos. Muito longe me levaria a tentativa de acompanhá-lo em sua ousada exposição desse panorama. Apenas destaco sua audácia, bem visível, por exemplo, na insólita aproximação de Parmênides e Heráclito.

Volto daqui ao ponto que elegi como eixo de minha breve fala. Começo sublinhando um dado significativo: a cifra que Eudoro de Sousa destacou como um signo matricial presente nos mais profundos estratos do pensamento grego, ele a advertiu primeiro em campo filosófico: detectou-a no arrojado poema parmenídeo, fonte da ontologia, para depois encontrá-la nos domínios do mito – onde o Eleata com certeza a divisara, segundo ele presume. Acompanhando o mestre, convém dirigir agora a nossa atenção para o famoso Proêmio. Tendo em vista não só sua forma como sua ligação com as demais partes do poema, cabe dizer que aí o texto filosófico arranca do mito, decola dele, depois de o transformar de maneira radical. Torna-se necessário refletir sobre o gesto

poético que possibilita essa decolagem. Eudoro de Sousa mostrou bem a relação do entrecho do dito prelúdio com a história de Faéton, cujo sentido o Eleata inverteu. Com razão ele acatou esta correspondência, já assinalada por Walter Burkert em um famoso artigo publicado em 1969 no número 14 da *Phronesis* (*Das Proömion des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*), mas rejeitou a sugestão do precedente aventado pelo mesmo sábio.

Peço vênia para dar aqui minha tradução do belo fragmento 1 do *Perì Physeos* do Eleata:

*As éguas a levar-me pra onde o desejo impele,*
*na trilha  multifária transportam-me, na senda*
*do nume que em tudo guia o homem que viu a luz.*
*Levado fui, em carruagem de éguas*
*sagazes. E Donzelas mostravam o caminho. Faúlhas*
*o eixo tirava dos cubos, e som de siringe*
*surdia, pela pressão das rodas paralelas.*
*Deixando o reino da Noite, as Filhas do Sol*
*rumo da luz impeliam-me, véus a despir com as mãos.*
*Pórticos há das sendas da Noite e do Dia*
*com umbral e dintel de pedra. Dos etéreos batentes*
*detém chaves alternas Dike, rica em tormentos.*
*Serenaram-na as Moças com melífluas palavras*
*e logo a convenceram a remover das portas*
*as trancas. Um abismo escancarou o vão*
*dos magnos batentes, consoante o giro*
*dos brônzeos eixos nos cubos encaixados*
*em cavilhas, com pregos. As Damas pela via*
*assim franca fizeram passar éguas e carro.*
*Propícia a Deusa saudou-me, tomou-me a destra*
*na sua e estas palavras me dirigiu então:*
*Salve, moço que arribas com imortais aurigas*
*por éguas transportado! Sina ruim não foi*
*a que longe te  trouxe das trilhas dos humanos,*
*mas sim Têmis e Dike. Cumpre que tudo conheças:*

*o intrépido coração da verdade bem redonda,*
*e as opiniões dos mortais, que vera fé não firma.*
*Também tens de aprender como dos pareceres*
*teve de ser a voga que ora perpassa tudo.*

Resumo as observações do Mestre Eudoro: Parmênides percorre o caminho do Sol bem acima das sendas dos homens (Hélios é o *daímon* evocado no verso terceiro); o carro é puxado por éguas sagazes, que bem conhecem o caminho (de Oriente a Ocidente) e sempre alcançam a meta de seu desejo. As Helíades deixam as moradas da noite e mostram o caminho, cuidando de que o *koûros* não se desvie nem tombe no percurso, como sucedeu a Faéton. O moço que viu a luz foi tornado sapiente, tal e qual um epopta, protegido por sua iniciação. A viagem se dá além horizonte.

Desde este ponto cabe retornar ao que é o começo do livro *para o leitor*. Eudoro de Sousa aí realiza uma espécie de exposição fenomenológica em que a cifra do horizonte é examinada e clarificada, a partir de um exame da percepção ingênua do remoto linde e do manejo simbólico que o mito lhe dá, conferindo-lhe um sentido muito rico. Então o horizonte aparece ao mesmo tempo como limite, fronteira inacessível, ponto de encontro de Céu e Terra (ou seja das "metades" aparentes do cosmo), portanto um divisor e suporte, um traço de união, ao tempo que por isso mesmo sugere a passagem para um mais além da experiência humana. Abre-se aqui o espaço fenomenal para a construção de um símbolo. Mesmo para quem tem muito claro que a inacessibilidade do horizonte se origina do simples fato de que nos deslocamos em um esferoide, a vivência cotidiana do inatingível que esse fenômeno propicia é um dado concreto impossível de ignorar e essa condição mostra-se propícia a erigir a aparência assim vivenciada em significante, torná-la uma cifra, como ocorre no plano do mito. Neste campo originário dá-se ainda um avanço lógico: a "fronteira" assim percebida como barra onde Céu e Terra se "tocam" sem confundir-se pode dar-se a pensar como *limes* e *limen*: limite para o campo da experiência – portanto uma fronteira vital - e limiar, passagem para uma dimensão transcendente.

O mito realiza esse desdobramento quando evoca a façanha de figuras excepcionais, deuses ou heróis, que vão além do humano, ultrapassam a fronteira inatingível por mortais comuns. Ora, outra figura inegável dessa fronteira é a morte. Por aí a cifra do horizonte se torna mais um plano de catábase. Eudoro de Sousa bem o

percebeu e fez de modo agudo a conexão que venho de referir. Por isso mesmo ele optou por definir a catábase de modo elástico, aliás o mais conveniente às abordagens da história e da etnologia. Do ponto de vista semântico, etimológico, *katábasis* aponta para baixo. No uso dos estudiosos de mitologia, sobretudo daqueles que se dedicam à pesquisa das religiões mediterrâneas, o termo se firmou como designativo das narrativas míticas de viagens ao mundo dos mortos com subsequente retorno, ou seja, viagens ao sem retorno de que um personagem extraordinário todavia retorna. Ora, na Grécia Antiga, assim como na Antiga Mesopotâmia, o reino dos mortos era geralmente figurado como um domínio subterrâneo, *inferno* na acepção original da palavra. Mas nem sempre isso acontece em distintos espaços culturais. Nas minhas pesquisas antropológicas entre os índios xinguanos recolhi narrativas míticas de viagens de heróis dos Kamayurá ao mundo dos mortos, que para esse povo – e para os xinguanos em geral – fica não abaixo, mas acima da terra, nas alturas do céu. Mesmo na Grécia Antiga o reino sombrio podia situar-se não nas profundezas ctônicas, mas no extremo Ocidente, como recordará de imediato o leitor da Odisseia. E niguém negará que a Nekuya do Canto XI deste grande poema é uma catábase.

Eudoro de Sousa trata como catábases as narrativas de transposição do horizonte e estende o conceito a um ponto tal que o torna mais rico, referindo-se assim a todo empreendimento mítico (ou filosófico) de ultrapassagem dos limites da experiência humana. Nesta perspectiva pode-se classificar como catábase a viagem de Fausto ao reino das Mães, de incerta topografia. Recorde-se a indicação de Mefisto no Segundo Fausto (versos 6275-6): "Versinke, denn! Ich könnte auch sagen: steige! 's ist einerlei."

Do referido gênero mítico creio que podem considerar-se próximas histórias todavia simétricas, como a do mesopotâmio Etana, marcada por dois índices: a ascensão do herói ao domínio dos deuses e sua involuntária recusa da imortalidade. Com efeito, depois da sobrehumana aventura o herói acadiano teve de resignar-se à morte, experimentando, ainda que de forma não violenta, a frustração de Faéton. Ele e o filho desastrado de Hélios assinalam o plano catastrófico que vem a ser o polo negativo da aventura nas narrativas de ultrapassagem *ascensional* do limite humano. Na margem oposta cabe situar as histórias de queda ou recaída na vida breve.

De certo modo o semidivino Gilgamesh se assemelha a Etana, embora sua trajetória se dê em diferente plano: o herói de Uruk viaja até o extremo da terra e ultrapassa as Águas da Morte; vai além dos limites do ecúmeno em busca da vida perene,

que quase alcança, mas por fim perde. Na Grécia lhe corresponde Héracles, o herói que fez a grande travessia, também pela trilha do Sol, rumo a Ocidente, ou mesmo na taça do Titan. O *koûros* do poema parmenídeo bem que o imita, na carruagem sem dúvida solar, guiado pelas helíades

Na sua perquirição Eudoro de Sousa considera ricas imagens do horizonte, entre elas a figura de Oceano, e estuda o *Weltbild* da Teogonia para desvelar o sentido desta cifra mítica. Analisando o poema hesiódico, ele mostra como o mito subentende que para além do intangível limite de sua separação "Céu e Terra permanecem unidos, ainda são uma forma só": aí reside o que ele caracteriza como "o mistério do horizonte", cujo "fascínio" e cuja imensa "espessura existencial" assinala repetidas vezes. A indiferença das dimensões que só opostas podemos perceber constitui um inapreensível que todavia é preciso postular, tendo em mente a origem. Não por acaso em sua interpretação do Proêmio do Poema de Parmênides Eudoro de Sousa se vale da linguagem do mistério: fala do ousado viajante, aquele que sabe, aquele que viu a luz, como um epopta. Esta a sugerir neste ponto algo como uma transposição intelectual do mistério.

Nas últimas páginas deste extraordinário livro o Mestre Eudoro apela a outra analogia para traduzir o sentido da cifra que examina. É quando faz apelo ao princípio da complementariedade, às teses da Escola de Copenhage e sua interpretação filosófica ensaiada por Ferdinand Gonseth em 1948 e depois por ele mesmo, Eudoro de Sousa, num estudo publicado em 1959. Mas trata-se de uma analogia de que sua tese não depende. Concentro-me, pois, no seu exame da cifra do horizonte, tanto no plano da codificação mítica quanto no da codificação filosófica, como ele mesmo diz. Importa aqui tornar ao ponto crítico da relação assim postulada entre mito e filosofia. Creio que na visão eudoriana essas codificações permanecem irredutíveis uma à outra: aproximam-se e deixam ver sua proximidade apenas na intangível da linha do horizonte que assim mesmo as separa.

Eudoro de Sousa nunca reclamou o título de filósofo. Em nossos últimos diálogos ele já dizia que não se via assim e que o projeto da filosofia chegara a seu limite. Cedeu então à tese heideggeriana e à sugestão da espera de um novo pensamento. Por fim passou a dizer que fazia outra coisa, que estava fazendo *mitologia*. Não tenho aqui como tratar dessa novidade, do sentido dessa declaração enigmática. E devo dizer que neste ponto discordo do mestre. Segundo penso, a filosofia é como o Cristo de Unamuno, sua agonia a faz perene. O vigor do pensamento eudoriano dá alento novo a quem busca a seara

filosófica que ele cultivou e onde colheu excelentes frutos. Com esta lembrança, e com muita saudade, saúdo mais uma vez o meu caro mesre Eudoro de Sousa, o inspirado filósofo do horizonte.

**Marcus Mota** *

# O Heráclito de Eudoro de Sousa

**Resumo:**

Heráclito é um paradigma textual e intelectual para o pensador luso-brasileiro Eudoro de Sousa. E tal correlação entre Heráclito e Eudoro de Sousa modificou-se ao longo de mais de 40 anos de estudos e publicações de Eudoro. É o que pretendemos demonstrar neste artigo.

**Palavras-Chave:** Heráclito, Eudoro de Sousa, Cultura Clássica, Escritura.

***The Heraclitus of Eudoro de Sousa***

**Abstract:**

Heraclitus is a textual and intellectual paradigm for the Luso-Brazilian scholar Eudoro de Sousa. And such a correlation between Heraclitus and Eudoro de Sousa has changed over more than 40 years of Eudoro's researches and publications. This is what we intend to demonstrate in this paper.

**Keywords:** Heraclitus, Eudoro de Sousa, Classics, Writing.

* Marcus Mota. Universidade de Brasília: marcusmotaunb@gmail.com

*Para meu amigo Luís Lóia,*
*que me fez retornar aos Estudos Eudorianos.*

A presença de referências a Heráclito e seus fragmentos se estende por momentos fundamentais da carreira e do pensamento de Eudoro de Sousa. Retomando a argumentação de *História e Mito* (SOUSA,1981*)*, haveria um Heráclito para cada um desses momentos. Sendo assim, a meditação em torno dos fragmentos do filósofo de Éfeso acompanharia mudanças fundamentais na vida e na obra de Eudoro de Sousa. É o que pretendemos demonstrar neste artigo.

Para nos auxiliar em nosso objetivo, será necessário uma visão geral dos fatos e feitos de Eudoro em ordem cronológica, como se segue na tabela abaixo[1]:

| | **TEMPO** | **LUGAR** | **AÇÕES** | **PUBLICAÇÕES** |
|---|---|---|---|---|
| 1 | 1911-1921 | Lisboa-Portugal | Nascimento, infância. | |
| 2 | 1922-1933 | Lisboa-Portugal/ Paris-Franças | Indicação de carreira eclesiástica abortada: um ano em Paris (1928), retorno à Lisboa. Conclusão do secundário. | |
| 3 | 1934-1939 | Lisboa-Portugal, | 1-Tentativas de curso superior: 1934-1937, matemática, química, biologia, na Faculdade de Ciências de Lisboa;<br>2- Autodidatismo. Alemão, grego;<br>3- Contato com integrantes da Escola Portuense. | **"Fragmento sobre Novalis",1940[2].** |
| 4 | 1940- 1951 | Lisboa-Portugal/ Heidelberg, Alemanha | 1-Estada na Alemanha, 1940(sete meses);<br>2- Aprofundamento dos estudos dos textos clássicos e suas implicações históricas e filosóficas;<br>3- Ruptura com Escola Portuense. | Publicações de artigos nas revistas *Litoral, Rumo, Atlântico*.<br>- Tradução comentada de *Poética*, de Aristóteles (1951) |

[1] Fonte das informações: LÓIA, 2018. Em negrito se marcam os textos relativos ao encontro entre Heráclito e Eudoro de Sousa.
[2] Texto disponível em https://digitalis-dsp.uc.pt/bg4/UCBG-RP-1-5-s1_3/UCBG-RP-1-5-s1_3_master/UCBG-RP-1-5-s2/UCBG-RP-1-5-s2_item1/P79.html

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 5 | 1952- 1961 | São Paulo-Brasil/ Florianópolis-Brasil | AA- Contato com o Grupo de São Paulo;<br>2- Aulas em Faculdades de Filosofia;<br>3- Fundação da Universidade Federal de Santa Catarina (1955). | - **Artigos na *Revista Brasileira de Filosofia*, entre eles "Fontes da História da Filosofia Antiga (1953)".**<br>- "Escrita Cretense, Língua Micênica, e Grego Homérico", 1955. |
| 6 | 1962- 1987 | Brasília-Brasil | AA- Fundação da Universidade Federal de Brasília (1962);<br>2- Fundação do Centro de Estudos Clássicos (1962-1969). | **1-Horizonte e Complementaridade: Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos,1975.**<br>**2- Filosofia Grega, 1978.** |

Em seguida, vamos tentar compreender o que significa Heráclito em cada um desses momentos da cronologia eudoriana. E, finalmente, traçaremos algumas implicações dessa extensa reinterpretação de Heráclito, como forma de oferecer uma compreensão mais global de tal iteratividade heraclítica.

**O Primeiro amor**

Examinando a tabela acima, vemos que, a partir do momento '3', quando se observa uma orientação mais clara de Eudoro de Sousa em determinar suas opções profissionais, temos o início de sua relação com Heráclito. E o que temos aqui?

Eudoro de Sousa expõe suas ambições escriturais e filosóficas em um texto de 1940, publicado na revista *Presença*, segunda série, sob o título de "Fragmentos sobre Novalis" (SOUSA, 1940). Este, considerado até agora sua primeira obra publicada,

divide-se em duas partes: 1-um sintético e denso introito, no qual se explicitam ideias que justificariam a tradução; 2- tradução de fragmentos selecionados de Novalis.

Essa dicotomia entre comentário e tradução já é significativa: forma um modelo para o jovem Eudoro de Sousa, indica sua iniciação na escrita e na reflexão crítica. Em um primeiro lugar, a dicotomia dirige ao próprio jovem, que se vê dividido em duas tarefas- fornecer para o público português o contato com o pensador fundamental do Romantismo Alemão e apresentar para este mesmo público a relevância de se estudar este autor. Assim, Eudoro de Sousa estreia como autor sendo tradutor e comentarista de outro autor. Eis como à introdução à tradução começa:

"Os fragmentos de Novalis são, já de per si, bastante significativos e unos, não necessitando de qualquer comentário prévio. A sua Unidade de sentido enraíza na existência dum mesmo espírito que, de Heráclito ao nosso tempo, aquém e além do Romantismo, ora oculto, ora visível, mas sempre presente, sopra onde quere (SOUSA,1940, p.43)."

No texto supracitado já vemos outro duplo, subsequente desdobramento: Novalis puxa a corda e chegamos a Heráclito. Eudoro traduz e comenta Novalis, mas Novalis retoma algo mais antigo – a Tradição Clássica. Há, pois, desde já, um horizonte de interconexões, que projetam uma continuidade histórica por meio de tempos diversos, tese que depois será expandida em *História e Mito,* último livro ou último esforço argumentativo-escritural de Eudoro.

Desse modo, essa fenomenologia transhistórica reúne as pontas extremas –início e fim – e vincula Heráclito, Novalis e, disto, o próprio Eudoro.

Esse é a orientação dessa 'Unidade' indicada no artigo de 1940: se 'a unidade de sentido enraíza na existência dum mesmo espírito' comum a Heráclito, Novalis e Eudoro, a forma-fragmento em si mesma registra, mais que uma opção linguística, uma experiência histórica, uma historicidade na qual a incompletude dialoga com uma plenitude, formando esse jogos de contrários nos quais se exerce esse modo efetivo de transhistoricidade.

Contradições, contrários, paradoxos – isso desde já o temos: 'mesmo espírito se entrechoca com diversos outros tempos, 'aquém e além', 'ora oculto, ora visível'. A linguagem aqui ratifica o fluxo – 'mas sempre presente' – de identidades que se integra em uma instância superior. Para além das ocorrências individuais, isoladas, temos o 'espírito', a 'unidade', aquilo que 'sopra onde quere'.

Dessa maneira, Eudoro abre seu texto e inaugura sua carreira intelectual. E o faz em um anti-comentário: como havia afirmado, 'Os fragmentos de Novalis são, já de per si, bastante significativos e unos, não necessitando de qualquer comentário prévio'. Então Eudoro não busca explicar, traduzir o conteúdo de um autor, inserindo-nas historiografias habituais e nem se inserindo nos habituais recursos normalizadores da recepção filosófica. Eudoro incorpora o que traduz em seu próprio texto. Ele transita no autor traduzido. O artigo mesmo de Eudoro é uma transação intextextual, uma concreta experiência transhistórica.

E por que assim agir? Ora, antes, há outra pergunta: por que Novalis? Eudoro debuta com um autor que se movia entre a Literatura, a Filosofia, Ciências da Natureza, Estudos da Religião. Essa dimensão transdisciplinar de Novalis desloca-se dentro de um breve espaço de existência: Novalis morreu em 1801 com a idade de apenas 28 anos – idade próxima daquela em que Eudoro escreveu/publicou seu primeiro texto.

Tal dimensão multidisciplinar de Novalis e do Romantismo alemão possui uma outra faceta: a da busca de uma racionalidade múltipla, crítica do Iluminismo francês, a qual seriam associados outros nomes como o de Schelling, cuja filosofia da mitologia encontraria ecos profundos em Eudoro.

E, além de tudo, Novalis comparece em virtude de sua expressão verbal: tanto a forma do fragmento, quanto o jogo de antíteses irão se manifestar nos textos de Eudoro. É o que se obesrva em outro trecho do introito à tradução: "Cada fragmento é como uma sondagem poética da romântica "noite diurna" que envolve o mundo na sua névoa luminosa. Por isso, ao contrário do aforismo, que sempre conclui, o fragmento inicia apenas um possível infinito discorrer. Se o aforismo é limitado na sua forma e porque limitadas são as coisas à luz crua do Meio-Dia. Mas, os limites do fragmento são os limites duma visão que não encontra no mundo quaisquer limites (SOUSA,1940, p.43)."

**Tradução e Filologia**

Se no texto de 1940 Heráclito era visado de modo indireto, a partir de momento 4 em diante o pensador de Éfeso nunca mais deixará de ocupar um lugar central na produção bibliográfica eudoriana: entre os anos 1940 e 1950, ainda em Portugal, Eudoro aprofunda seus estudos de alemão e grego, o que o leva ao contato com a erudição no campo dos Estudos Clássicos, e suas ambições de uma ciência histórica do passado por meio de uma série de produtos: edições críticas de textos, dicionários, enciclopédias, revistas

acadêmicas, estudos, reconstruções históricas, etc., herança dos ideias do Romantismo Alemão.

Entre esses materiais temos a coletânea *Die Fragmente der Vorsokratiker*, que fornecia para estudantes de filosofia restantes de pensadores citados por diversos outros autores clássicos e pós-clássicos. Os textos eram apresentados por sua ordem cronológica de citação e distribuídos em três rubricas: A – Biografia e doutrina; B- textos atribuídos a cada autor; C- imitações.

Esta coletânea didática teve uma primeira edição em 1903 por Hermann Diels A ele se associou depois Walther Kranz, o que determinou a dupla Diels-Kranz, sigla DK, como registro icónico da obra. Eudoro vale-se da quinta edição em três volumes, de 1952, para publicar, já no Brasil, em dois artigos o que denominou "Fontes de Estudo da Filosofia Antiga, na Revista Brasileira de Filosofia" (SOUSA 1954) [3].. Seria como seu batismo de chegada ao Novo Mundo. Antes de vir ao Brasil, por indicação de Delfim Santos, começou a trabalhar nessa tradução que envolve não apenas um conhecimento de línguas: trata-se de um acesso a fontes originais de um pensador fundamental da tradição filosófica ocidental. E esse acesso em uma forma sistemática como o é o da coletânea DIELS-KRANZ tanto situa o estudioso no universo acadêmico, quanto projeta o futuro docente. Afinal, pesquisar e ensinar se tornar faces de uma atividade de pesquisador dentro do ambiente universitário.

O segundo artigo desse "Fontes" é todo dedicado a Heráclito, seguindo o capítulo 22 de DIELS-KRANZ, vol 1. Ali podemos ver os 126 'fragmentos canônicos' até a data traduzidos e junto de seus contextos de citação[4]. Esse modo de proceder é fundamental pois não temos textos originais na transmissão de Heráclito: tudo depende de segunda mão, de autores que citam de memória ou com o livro de Heráclito diante de si.

Como traduzir é também uma maneira de estudar, este trabalho de Eudoro leva-o mais próximo dos matizes do texto, e de sua recepção crítica. As opções tradutórias estabelecem um diálogo com comentadores e outros tradutores. Por isso essa tradução é um entremeado de diversos outros textos: temos aquele que segue os protocolos da filologia clássica registrados na edição DIELS-KRANZ; mas temos, ao lado, a inserção de adendos, justaposições, notas, palavras originais em grego, trechos em alemão de outras fontes, marcas de dúvida e/ou trechos interrompidos e/ou elipses, harmonia interna

[3] A partir de 1952 temos, em relação à edição de 1934-1937, última com alterações, um índice de palavras elaborado por W. Kranz. V. REALE, 2006.
[4] Essa prática se vê, por exemplo, em COSTA, 2002.

(referências a outros fragmentos), entre outros. De sorte, que há uma enciclopédia heraclítica no artigo, o que reitera uma longa etapa de meditação em torno do filósofo de Éfeso.

Esse trabalho filológico seria uma etapa da relação entre Eudoro e Heráclito continuamente retomada. Os momentos que se seguem encontram-se indelevelmente marcados pelo intenso estudo dos fragmentos. A partir dessa leitura detida, temos tanto uma explosão ensaística que se verá a partir dos anos 60-70 do século passado, quanto retraduções dos fragmentos. Eudoro irá refazer essas traduções em pelo menos duas ocasiões: como material base para a parte sobre Heráclito que fecha o livro *Horizonte e Complementaridade* (SOUSA, 1975), ou em uma coletânea de textos para curso de filosofia (SOUSA 1978)[5].

Comparando com o momento anterior, vemos novamente o dualismo e complementaridade entre texto e comentário, mas em um nível bem superior: das ideias, associações, intuições, expressividade verbal partimos para uma exploração mais consciente das diversas referências que textos com séculos de interpretação difundem. Da síntese primeira, temos agora o lento movimento das análises.

**O Escritor e o Filósofo**

Em 18 de janeiro de 1969 Eudoro publica no caderno cultura do jornal *Correio Braziliense* o artigo 'Heráclito e a vocação do Filósofo'. Em primeiro lugar, chama a atenção o fato de Eudoro ter escolhido tal veículo para fazer circular suas reflexões. Nas oito colunas do artigo publicado temos um inédito encontro entre Heráclito e Eudoro, impressos em papel e tinta entre notícias e anúncios para o grande público. O fato é que Eudoro havia se mudado para Brasília sete anos e no ambiente jovem da nova capital de Brasília empenhou-se em um projeto singular: no meio do nada fundar um Centro de Estudos de Línguas e Cultura Clássica (CEC) na Universidade de Brasília. Essa utopia transparece em artigo da jornalista Yvone Jean que no mesmo jornal em 18 de abril de 1962 reproduz a seguinte fala de Eudoro: "Brasília é mesmo o lugar ideal para ensinar a civilização clássica (JEAN, 1962)." A cidade modernista, ponta de lança de um projeto desenvolvimentista nacional, torna um terreno de construções as mais diversas.

[5] Em prefácio à nova edição dessa obra por mim realizada, atenho-me a aspectos da publicação. V. MOTA 2012, SOUSA 2013.

Participando da vida cultura da cidade, o CEC organiza seminários, cursos, pesquisas e grande parte de seus integrantes escreve para o Caderno Cultural do *Correio Braziliense*. Eudoro publica textos ali entre 1965 e 1982, com maior ênfase entre os anos 1965 e 1969. Muitos desses materiais seriam reutilizados em seus livros como *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (SOUSA, 1973).

Nesse contexto, temos o artigo de Eudoro sobre Heráclito. Aqui vemos um Eudoro maduro, ciente e cioso de si, movendo-se entre as trilhas e tramas da pesquisa universitária mais atualizada e do ensaísmo agudo e vigoroso. O fulgor do jovem Eudoro encontra-se com a erudição, qualidade da escrita, e ágil argumentação. Mas o que mais se destaca é que agora Eudoro ocupa o centro do palco, está em primeiro plano: não é mais o tradutor ou o comentarista de outros: é ele quem propõe o caso e sua solução, ele quem elabora o texto e as questões que discute. O escritor-pensador é foco do texto, mas não apenas Heráclito – o próprio Eudoro performa as qualidades desse sujeito em reflexão que faz convergir o texto do artigo e a obra de Heráclito. Enfim, Eudoro, a partir do caso de Heráclito, defende a atividade intelectual em sua mais dilatada experiência.

Esse protagonismo eudoriano é distribuído nos parágrafos que formam o artigo[6]. Muito do que aqui está registrado no jornal será transladado para o livro *Horizonte e complementariedade*, o que nos mostra os procedimentos de autoanálise e reelaboração como fundamentos do pensamento eudoriano. Os dois primeiros parágrafos situam o leitor em uma crítica sobre aspectos comuns na recepção de Heráclito, os quais constituem obstáculo para uma leitura mais problematizadora do filósofo de Éfeso e da tradição helênica. Em seguida, Eudoro apresenta a sua opção para se enfrentar os impasses oriundos da difusão de ideias cristalizadas sobre Heráclito: fazer uma análise detida de um grupo de fragmentos que se aproximariam tematicamente em torno de "algum indício de que Heráclito se tenha pronunciado, ainda que sem deliberado intuito, sobre a sua vocação de filósofo".

Esse método de selecionar e aproximar fragmentos é útil, como forma de se ultrapassar a descontextualização que ocorreu por sua dispersão na Antiguidade, com a perda do livro original de Heráclito, descontexualização duplicada e exponenciada pela edição de DIELZ-KRANZ, que, como sabemos distribui os fragmentos em uma cronologia de suas fontes, sem se preocupar em seguir orientações expressas na biografia

[6] O artigo completo segue em apêndice.

de Heráclito de Diógenes Laércio (D. L. 9.5-6), que afirma que o livro, *Da Natureza*, teria sido dividido em três partes – Sobre o Universo, Sobre a Cidade, Sobre Teologia[7].

A divisão em grupos temáticos aparece na edição de Marcovich (MARCOVICH,1965), a melhor na época, e fora utilizada na obra de G.S.Kirk citada no parágrafo de abertura do artigo (KIRK, 1954). A mais recente edição de Heráclito, LAKS & MOST 2016, também se vale dessa correlação entre grandes partes e temas para tentar organizar o livro perdido de Heráclito[8]. Em todo caso, o agrupamento por temas aponta para um procedimento escritural em Heráclito, como o de variações ou constelações de referentes, as quais se correlacionam por diversos modos: reiteração, inversão, sobreposição, lembrando as técnicas dodecafônicas de transformação de uma série[9].

A partir da exegese dos fragmentos aproximados tematicamente, Eudoro vai chamando para sua argumentação outros fragmentos, valendo-se da oposição e complementaridade entre *sono e vigília* para compreender ações mais amplas, como a própria produção de conhecimento, diáde já vista no texto sobre Novalis.

Esse empenho interpretativo é suspendido nos parágrafos finais do artigo, quando Eudoro ratifica a inexauribilidade do material que analisa. Eudoro devolve a palavra a Heráclito, e silencia sobre solução da questão que antes propusera: "A transcendência não tem linguagem que propriamente a exprima. {…} Heráclito não é nem mais nem menos "obscuro" do que qualquer outro espírito de eleição, do que qualquer outro que o inviso tenho visto e o inaudito tenha ouvido. A transcenção da experiência comum tem seu preço, que não é módico: paga-se pela troca, inevitável, da linguagem corrente por uma cifra incodiciada, pelo câmbio indesejado das "coisas", que as palavras designam sem ambiguidades, por "símbolos", de que indefinidamente se fala sem nunca lograr a exata expressão do que se pretende fizer."

Tal abrupta interrupção nos lembra que Eudoro performa no espaço limitado fisicamente da metade da página de um jornal. Eudoro sai de cena, indicando futuros desdobramentos, os quais retomam o fascínio que tomou conta de nós após os movimentos de sua acrobacia hermenêutica.

Temos agora diante de nós alguém consciente de seus recursos linguísticos e argumentativos. As traduções realizadas para o exercício de ensino aprendizagem são

---

[7] V. LEBEDVEV, 2014.

[8] Para outras edições e métodos de organizar os fragmentos, v. KHAN 1979; JOHNSTONE, 1984; CONCHE, 1986; ROBINSON 1991.

[9] SCHOENBERG, 1984, p.214-249.

retomadas e revistas[10]. Grande parte dessa reelaboração consiste da sintaxe, da virgulação, da busca de novos matizes e contornos da frase. O trabalho com a frase manifesta o domínio do movimento, da dinâmica entre a interação com o leitor e com o material que analisa, e da performance de um pensamento que se materializa em sua imediata presença, em seus jogos de desvios, aproximações, encaixes, saltos, cortes abruptos.

**A tese que faltava**

A publicação de *Horizonte e Complementariedade* em 1975 (SOUSA,1975) é um ponto culminante na carreira de Eudoro. Aos 64 anos ele enfim apresenta algo que se aproxima de uma obra única, um estudo específico e coesa, como uma tese. Para quem vinha das lides do autodidatismo, sem experimentar em todos os níveis universitários (graduação, mestrado, doutorado), a formação superior com suas divisões disciplinares, avaliações e produtos esperados (monografias, dissertações, teses), *Horizonte e Complementariedade* representa um acerto de contas com a tradição acadêmica.

Nas palavras de Eudoro, o livro se apresenta como um 'ensaio', dividido em 81 seções ou parágrafos, dos quais os "trinta primeiros versam sobre a codificação mítica; todos os seguintes, sobre a codificação filosófica; o último conclui, propondo a complementariedade como ideia-chave (SOUSA,1975, p.9)." Veja-se a construtividade do livro, que, em sua divisão em partes projeta sua hipótese: mito e filosofia em tensões e convergências. Ou seja, a macroestrutura da obra cifra sua interpretação. Um livro dividido em seções, cada seção com sua identidade, mas essas singularidades se relacionam a uma forma de organização que vai inserido as partes em um movimento integrativo.

Neste experimento escritural, Heráclito assume um lugar de destaque: "não passamos além dos limites da mitologia e da filosofia gregas, e nesta, só percorremos, a longos passos, o caminho que vai de Tales a Platão. Mas por motivos que se apresentam em seu devido lugar, o último filósofo referido é Heráclito (SOUSA,1975, p.9)." Estamos no âmbito do prefácio do livro. E desde já vislumbramos sua forma e o lugar de Heráclito. Eudoro rompe com uma linearidade cronológica e exclui Heráclito do trajeto temporal de Tales de Mileto ( 624/623 a.C. -548/545 a.C) a Platão (428/427 a.C. – 348/347 a.C.). Tal

[10] Há um trabalho ainda a se fazer, comparando as traduções de SOUSA, 1954; SOUSA, 1969; SOUSA, 1975; e SOUSA, 1978.

‘hipérbato temporal’ funde a figura e o pensamento de Heráclito com a conclusão mesma de *Horizonte e Complementaridade*. Desse modo, deslocando-se hermeneutica e historicamente, Eudoro habilita-se a propor, aquilo que em primeiro momento seria inexprimível dentro de uma normalidade historiográfica e acadêmica.

Se no prefácio esse deslocamento é indicado, mas postergado, como um *coup de théâtre*, na seção de conclusão do livro temos, enfim, a entrada anunciada e não menos impactante de Heráclito[11]. Aqui os motivos desse ‘hipérbato temporal’ são explicitados: “Deixamos Heráclito para o fim, por duas razões que, de algum modo, sem sabermos por ora qual seja, devem andar estreitamente correlacionados. A primeira é que o filósofo não tem lugar na “história” da filosofia grega, se por tal entendemos o desenvolvimento do que se chama “filosfia”, em qualquer direção bem definida a partir dos problemas enunciados, de Tales de Mileto a Proclo de Atenas, isto é, do primeiro dos pré-socráticos ao último dos neoplatônicos. Heráclito não pode ser posto depois de qualquer um e antes de qualquer outro, por intrínseca necessidade de uma evolução do pensamento, seja qual for a ideia que se proponha como propulsora de uma evolução. Se, ainda hoje, compêndios e tratados de história da filosofia lhe designam um lugar que, com raríssimas exceções, é o da imediata precedência a Parmênides, o fato se deve, certamente à parcialidade de um mal-entendido, voluntário ou involuntário. E a segunda razão é que o “obscuro” Heráclito permanece na obscuridade e ainda não vemos que luz possa esclarecê-lo. Ao que nos parece, os estudos mais recentes só penetram até o ponto, do qual bem se avista o que ele jamais pensou (SOUSA,1975, p. 114)[12]”.

Como se pode observar, o estudo detido de Heráclito é uma provocação a estratégias sistêmicas que propõem uma unidade histórica e intelectual entre autores que vão do século VI a.C. até século V de nossa era. A ênfase em uma continuidade baseada na ‘evolução do pensamento’é refutada em prol de uma abordagem menos geometrizante e mais multidimensional: frente à descontinuidade histórica, às lacunas, às sobreposições, nos movemos mais para a problemática de acontecimentos densos e incompletos.

Daí a ‘obscuridade’de Heráclito permanecer em algo mais que o epíteto: séculos de constituição de uma historiografia sistêmica, linear e geometrizante da tradição helênica sedimentaram práticas interpretativas que ainda determinam o ensino e

[11] Sobre as entradas anunciada na tragédia grega, v. TAPLIN 1977; HAMILTON, 1978, MOTA,2008.
[12] Foi esse ‘estado da questão’ que me impeliu a escrever MOTA, 2018, indo para a performance e musicalidade como meios de enfretamento do dilema apontado aqui por Eudoro de Sousa.

aprendizagem da recepção dessa tradição. O ‘caso Heráclito’ é paradigmático: retomá-lo é confrontar essas práticas, é confrontar a nós mesmos.

Exemplo sintomático desse ímpeto totalizante e sistêmico encontra-se na versão hegeliana de Heráclito que “viciou a história. Não há certeza mais certa do que esta: a “fluência”de todas as coisas não é a primeira nem a última palavra de Heráclito; nem sequer é palavra que alguma vez tenha designado o quer que Heráclito tenha por verdade a realidade: O *pánta rheî* é um dos maiores ludíbrios da história (SOUSA,1975,114).”

E isso não é questão de opnião: para fundamentar suas posições, Eudoro vale-se de um diálogo com bibliografia especializada e atual, focando-se principalmente na tradição filológica e filosófica germânica, mas que inclui tradições italiana e estadunidense. E é desta última vem a mais clara argumentação sobre o equívoco em torno de uma completa defesa da ‘fluência de todas as coisas. Em obra referida no texto mas não citada por Eudoro, G.S. Kirk afirma que “Agora, sobre essa doutrina de que as coisas estão em constante mudança como o fluxo dos rios não há registro nenhum nos fragmentos, exceto os fr. 12 e fr. 91. (…) Ainda, esses fragmentos simplesmente consistem de afirmações sobre rios: nada é dito sobre coisas em geral comportando-se dessa forma. (…) De outro lado, há diversas evidências dos fragmentos nos quais Heráclito de modo algum nega estabilidade aplicada ao mundo natural; ao contrário: seu objetivo principal parece ratificar tal estabilidade, a qual, de acordo com ele, subjaz toda mudança, e, mais destacadamente toda mudança entre opostos. Disso, a interpretação platônica, que pode ser resumida na frase *pánta rheî* , de fato coloca a ênfase no lugar errado (KIRK ,1954,p.370).

A partir de um Heráclito escoimado das carcaças natimortas das leituras manualescas, Eudoro nos parágrafos 72 a 80, debruça-se a encontrar no filósofo de Éfesos o espaço discursivo no qual as tensões e convergências entre mito e metafísica se manifestam. Desse modo o enunciado sintético de Heráclito, aquilo que chamamos de ‘fragmento’, seria o locus de encenação desse movimento complexo entre realidades paradoxais, múltiplas, simultâneas: “uma coisa que nos aparece de um modo, vem aparecer-nos do modo contrário, ou como o contrário (SOUSA, 1975, p.124)”.

Assim, mas que um exercício de estilo ou anti-estilo, para além da linguagem, ou inserindo a linguagem na materialidade do cosmo, os fragmentos de Heráclito são ao mesmo tempo 1- *uma reflexão* sobre o ritmo de continuidade/descontinuidade que

determina as coisas no mundo e eles mesmos 2- *coisas desse mundo* em seu ritmo de irrupção.

Desse modo, o Heráclito desse momento de Heráclito é mais que uma questão linguística ou um tema de dissertação filosófica: a meditação sobre Heráclito impulsiona uma abertura para a complexidade do real.

**Eudoro em Vídeo**

Neste último momento, próximo de sua morte, Eudoro deixou-se filmar para jovens estudantes da Universidade de Brasília em maio de 1987. O material foi depois reaproveitado no vídeo *Eudoro e o Logos Heraclítico*[13]. Nos poucos trechos em que aparece, Eudoro brada: "Ele nunca disse 'tudo flui, tudo corre'. Só a água corre. O rio continua o mesmo. O movimento da matéria não é problema de Heráclito. Não há dialética em Heráclito. Todo é um. O *logos* nos diz sobre a lei do universo. Mesmo e outro."

Tais veementes assertivas ecoam o que havia escrito em *Horizonte e Complementariedade*, em 1975, e o artigo 'Heráclito e a vocação do Filósofo', de 1969. Mais que reiteração, é possível ver um cansado senhor ainda com energias de um êxtase, quase em transe, tomado por aquilo que considera uma descoberta, o resumo de sua vida. Esse esforço mobiliza o homem inteiro. Repetir, repetir até que o ouçam. Redizer as mesmas novas palavras, aquilo que é necessário. A voz que faz retornar o mesmo prolonga-se para além de si mesma. Eudoro resta como a voz que brama no deserto.

**Conclusão projetiva**

Fechando as pontas, de seu primeiro texto até seu último registro, Eudoro esteve associado a Heráclito. Esse íntimo vínculo foi se transformando, incorporando as mudanças mesmas nos contextos vivenciais, profissionais e intelectuais de Eudoro. Em todo caso, Heráclito é funciona como paradigma para Eudoro. Entre os pontos de aproximação, temos:

a - atividade intelectual multidisciplinar;

b-postura crítica;

[13] Link para site do projeto: : eudorodesouza.wixsite.com/e-o-logos-heraclito . Acesso 20 07 2019. Este vídeo e o material de Eudoro foram dirigidos por Reginaldo Gontijo e Luiz Fernando Suffiati.

c- expressão textual elaborada;

d-domínio de objetos complexos, racionais e surracionais (sonhos, sensibilidade, imaginação)[14].

Disso, podemos estender a dimensão paradigmática de Heráclito para outros temas poucos discutidos tanto na recepção do filósofo de Éfeso e de Eudoro mesmo: a racionalidade em torno de experiência amplas, integrativas e processuais aproximam ambos os escritores-pensadores de eventos performativos.

No caso de Eudoro, sempre lembrar que seu fascínio por temas estéticos, como visto no texto sobre Novalis, depois se diversifica no estudo dos mitos, e em seu trabalho com a tradição teatral ateniense, seja na tradução e comentário da *Poética* de Aristóteles (1966), *As Bacantes* de Eurípides (1974) e mesmos as notas de um curso sobre Antígona (1978), seja inserindo a teatralidade como modelo para seus livros finais – *Mitologia (1980)* e *História e Mito(1981)*[15].

Digno de nota é o feito escritural que precede a introdução dos parágrafos sobre Heráclito como fechamento de *Horizonte e Complementariedade*: após o comentário detalhado do dramaturgia da caverna de *A República* de Platão, Eudoro acena: "Daqui poderia arrancar uma teoria dramática do conhecimento, da qual não discordaríamos, provisto que não se pretenda que, através da história, só um drama se tenha representado, tendo o homem por protagonista, e, como cenário projetado pela própria ação dramática, um mundo inteiramente submetido a seus propósitos de domínio incondicionado. Há um drama gnosiológico, para cada cultura bem diferenciada (SOUSA, 1975, p.113)".

Justamente antes do obscuro Heráclito temos correlações entre teatralidade, conhecimento e mito. Não seria o enigma Heráclito a cifra de uma experiência multiplanar, teatralizada, e sua escrita uma reencenação, como uma performance mesma?

Dessa forma, quando mais avançou em seu paradigma intelectual, mais reformulando-o, mais reformulando-se, Eudoro devolveu-nos uma desconstrução da Grécia clássica por meio de experimentos escriturais performativamente orientados.

A partir daí, e daí em diante, temos um campo aberto para retomar essa tradição e nos redefinir como seus intérpretes.

---

[14] Valho-me do neologismo de Bachelard. V. BACHELARD, 1972, p.10. V. ainda MOTA,2014.

[15] Outro tema a se considerar é forte presença de traduções entre as atividades de Eudoro de Sousa, não apenas traduções e comentários de obras, como as citadas, mas também o trabalho interno de traduções/citações, em suas publicações.

**Referências bibliográficas:**

BACHELARD, G. *L'Engagement rationaliste.* (Recueil posthume de textes divers, preface de G. Canguilhem). Paris: PUF, 1972.

CONCHE, M. *Héraclite. Fragments*. Paris: PUF, 1986.

COSTA, A. *Heráclito. Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel,2002.

KHAN, C. *The Art and Thought of Heraclitus.* Cambridge University Press, 1979. Há agora a tradução brasileira pela Paulus, 2009.

KIRK, G. S. *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge University Press, 1954.

FRAENKEL, H. A Thought Pattern in Heraclitus. *The American Journal of Philology,* Vol. 59.3, p. 309-33,1938.

HAMILTON, R. Announced Entrances in Greek Tragedy. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82, p. 63-82,1978.

JEAN, Y. Civilização Clássica em Brasília. *Correio Braziliense*, p.2, 1962.

JOHNSTONE, H. *Heraclitus*. *Bryn Mawr Commentaries*, 1984.

LEBEDEV, Andrei. *The Logos of Heraclitus: a Reconstruction of his Thought and Word.* Saint Petersburg: Nauka Publishers, 2014. Link: https://www.academia.edu/8188629/Andrei_Lebedev_New_edition_of_Heraclitus_2014_Samples .

LAKS, A.& MOST, G.(Eds.). *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*. Harvard University Press, 2016.

LÓIA, L. *Philosophia e Philomythia em Eudoro de Sousa*. Tese, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2018.

MARCOVICH, M. *Eraclito. Framenti*. Edição italiana de *Editio Maior*. In: MARCOVICH; MONDOLFO& TÁRAN 2007:361-780.

MARCOVICH, M. *Heraclitus. Editio Maior*. Merida: The Los Andes University Press, 1967.

MARCOVICH, M. Heraclitus: Some Characteristics. *Illinois Classical Studies*, Vol. 7. 2, p. 171-188, 1982.

MARCOVICH, M.; MONDOLFO,R.& TÁRAN, L. *Eraclito. Testemonizanze, Imitazioni e Frammenti*. Milão: Bompiani, 2007.

MOTA, M. *A dramaturgia musical de Ésquilo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MOTA, M. Entre Livros e Eudoro: Relato de algumas experiências. *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*. v.8, p.57 - 74, 2012.

MOTA, M. *Imaginação e Morte. Ensaios sobre a Representação da Finitude.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

MOTA, M. *Metafísica, Escrita e Música: Ensaios sobre os fragmentos de Heráclito*. Lisboa: Movimento Lusófono Internacional, 2018.

REALE, G. *I Pressocratici*. Milão: Bompiani, 2006.

ROBINSON, T.M. *Heraclitus. Fragments*. University of Toronto Press, 1991.

SCHOENBERG, A. *Style and Idea*. Berkeley: University of California Press, 1984.

SOUSA, E. Fragmentos de Novalis» (nota preambular e trad.). *Presença,* série II, n.o 2, Lisboa, fev. 1940, pp. 73-78.

SOUSA, E. Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, os jónios, Xenófanes, in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 4 (1), 96-123, jan./mar., 1954.

SOUSA, E. Heráclito e a vocação de filósofo», in *Correio Braziliense*, Caderno Cultural, Brasília, 18 jan. 1969.

SOUSA, E. *Dioniso em Creta e outros Ensaios: Estudos de mitologia e filosofia da Grécia Antiga*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.

SOUSA, E. *Horizonte e Complementariedade: Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*: Brasília, Série Universidade – 6, Editora Universidade de Brasília/ São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.

SOUSA, E. Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, Heráclito, in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 4 (2), 290-323, abr./jun., 1954.

SOUSA, E. *Filosofia Grega* (org. e trad. do grego), Cadernos da UnB – 1, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978; *Filosofia Grega*, org. Marcus Mota e Gabriele Cornelli. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2013(SOUSA, 2013).

SOUSA, E. *História e mito (Mitologia II).* Brasília, Editora UnB, 1981.

TAPLIN, O. *The Stagecraft of Aeschylus: The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

## Anexo[16]

Transcrição do texto: *Heráclito e a vocação de filósofo* (SOUSA 1969)[17].

De Heráclito e em torno de Heráclito muitas páginas foram escritas, muitas se publicaram, muitas mais, talvez, de que escritas e publicadas deveriam ter sido. Como exemplo flagrante, ou do flagrante delito de propositadamente divagar, testemunham aquelas, que tantas são, comentando o PANTA RHEI ("tudo corre") que, ao que mais provável parece, o filósofo de Éfeso jamais proferiu nem escreveu (cf. Kirk, HERACLITUS: THE COSMIC FRAGMENTS). E só isto, para não falar da invenção e da aplicação da tão famosa dialética, e dos inumeráveis planfletos que o situam triunfante na vanguarda do materialismo. Mas, é claro que bem pode dispensar-se de ler o próprio filósofo, quem quer que por objetivo não tenha averigurar o que ele disse ou não disse.

Outras e excelentes páginas se publicaram no mais louvável propósito de dissipar a obscuridade que tradicionalmente acompanha a fama de Heráclito HO SKOTEINOS ("o obscuro")[18]. Já na Antiguidade corria, como anedota, que, tendo Eurípides perguntado a Sócrates, qual a sua opnião sobre o livro do Efésio, aquele lhe respondera: "O que entendi é excelente. Julgo que também o seja aquilo que não entendi; aliás, seria preciso ser o mergulhador de Delos, para entendê-lo". (Diógenes Laércio). Na realidade, não é fácil entender um pensamento expresso em um estilo aforístico e, especialmente, quando nem mesmo os aforismos são citados na íntegra. Quem na Antiguidade os citou, querendo, o mais das vezes, ilustrar doutrina sua, e não, expor a dele, pouco lhe importava o contexto. E acresce que, embora sendo, dos chamados pré-socráticos, o primeiro filósofo do qual possuímos texto mais extenso, nem de longe, o possuímos todo.

Exercem-se, por conseguinte, os métodos interpretativos, numa primeira intenção de constituir grupos, que se delimitam, naturalmente pela referência a determinados conceitos, obtendo-se, deste modo, os grupos de fragmentos que falando de "lógos", do "fogo", dos "opostos", da "guerra", e outros que tais. Mas sempre sobram, afinal, os que se recusam a entrar em qualquer grupo. Também é princípio de método eficaz, cuidar de que demasiado se não contradigam entre si as doutrinas que se apuraram pela análise de

---

[16] Mantivemos o estilo do autor, como se vê em sua virgulação, modo de citar as fontes, e uso de letras capitais para palavras, títulos de obras e expressões em destaque.

[17] Link: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=028274_01&pasta=ano%20196&pesq=EUDORO . Para reprodução do texto, contactar **dapress@dabr.com.br**

[18] No texto do jornal, pequena gralha, "SHOTEINOS", aqui corrigida.

cada grupo de fragmentos. É certo que a aplicação rigorosa e intransigente deste princípio pode conduzir a resultados ilusórios. Consulte, o leitor, dois ou três verbetes do NIETZSCHE-REGISTER, de Richard Oehler[19], e verificará por si mesmo quanto e de quantas maneiras se contradizem, mesmo em poucos aforismos, os significados de conceitos expressos pelas mesmas palavras. Por enquanto, nenhuma prova se prestou de que para Heráclito como para Nietzsche, a regra de coerência não fosse a incoerência e a contradição.

E tanto basta, quanto a Heráclito, em geral. Não pretendemos, de modo nenhum, somar mais uma unidade ao maior número de espécimes de uma literatura inútil e esterilmente contraditória.

Um só aspecto, no revolvidíssimo campo problemático, nos preocupa, de momento, designadamente, o de saber se haverá entre os fragmentos tidos por autênticos, algum indício de que Heráclito se tenha pronunciado, ainda que sem deliberado intuito, sobre a sua vocação de filósofo. Ao que nos parece, a questão resolve-se afirmativamente, e demonstrá-lo (?), é o que nos propomos nas linhas que seguem.

Comecemos por selecionar um grupo de fragmentos (os números iniciais são os da edição original de Hermann Diels e Walter Kranz[20]):

(1) Este "lógos", sendo (como o enuncio), sempre o não entendem os homens, quer antes de o haverem escutado, quer após o terem ouvido. Pois, ainda que tudo aconteça segundo este "lógos", inexpertos parecem, mesmo que experimentem palavras e ações, tal como eu as exponho, distinguindo a natureza de cada uma delas, e explicando-a tal qual é. Os demais jovens, porém, tão pouco sabem o que fazem despertos, quão pouco se lembram do que fizeram dormindo.

(21) Morte é o que vemos despertos, e o que vemos dormindo é sono.

(26) Acende o homem de noite uma luz para si, quando a luz de seus olhos se extinguiu. Vivo, no sono adere ao morto, e na vigília ao dormente.

(63) Diante dele, ali presente eles se levantam e convertem em vigilantes guardiões dos vivos e dos mortos.

(72) Com o "lógos", com o qual se encontram em tão estreita relação (…) estão eles em desacordo, e o que dia a dia lhes depara, estranho lhes parece.

---

[19] Referência à obra *Nietzsche-Register Alphabetisch-Systematische Übersicht Über Friedrich Nietzsches Gedankenwelt, Nach Begriffen Und Namen Aus Dem Text Entwickelt*, de Richard Oehler ( Sturtgart: Alfred Kröner, 1943). É uma concordância/enciclopédia com entradas sobre autores e conceitos empregados por Nietzche em suas obras.

[20] No texto do jornal, pequena gralha, "Krazn", aqui corrigida.

(73) Importa não agir nem falar com dormentes.

(75) (Todos nós colaboramos num trabalho, uns ciente e inteligentemente, outros inconscientemente, como, segundo creio, Heráclito chama aos que dormem) operantes e cooperantes do que sucede no cósmos.

(88) (Em nós) o mesmo (é) o vivo e o morto, o vigilante e o dormente, o jovem e o velho. Estes, mudando, são aqueles; e aqueles, tornando a mudar, são estes.

(89) Os que vigilam têm um cósmo comum a todos, mas os que dormem, voltam-se, cada um, para o seu próprio.

Grupo heteróclito, sem dúvida, que não parece denunciar nem o esboço de uma convergência de ideias, mas unicamente constituído, umas vezes pela equação, outras vezes pela oposição de SONO e VIGÍLIA (única excepção parece o frag. 72, mas é facílimo verificar a latência do mesmo pensamento, se o cotejarmos com o frag. 1)

O que nos impressiona, logo de início, é que a imagem do sono e da vigília deve ter exercido no pensamento de Heráclito serta obsessão fascinante; de contrário, dificilmente se explicaria que a encontrássemos, nas primeiras linhas, se aceitamos, - e nada se opõe a que a aceitemos- , a opinião tradicional de que, no teor do frag. 1, possuímos o primeiro período ou o primeiro aforismo do livro que se lhe atribui. A ideia é esta: entre mim, que conheço e ensino o "lógos", e os outros que o desconhecem, é que eles TÃO POUCO SABEM O QUE FAZEM DESPERTOS QUÃO POUCO SE LEMBRAM DO QUE FIZERAM DORMINDO. Se há uma oposição e um contraste, entre o sono e a vigília, a gradação é tão diminuta, que mal se apercebe, pelo menos, nos ignorantes e incientes. E repare-se que tais homens não são propriamente os da massa despreocupada do saber; entre esses, há o que a muita ciência não ensinou a ser inteligentes, como Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu (frag. 40), e os respectivos sequazes, que não compreendendo o se lhes depara, nem o reconhecendo depois de o aprenderem (frag.17), muito menos se acham à altura de entender a sua mensagem originalíssima. Do sono à vigília comum, vai um mínimo de gradação qualitativa. Despertos, agem e falam como dormentes (frag.73) isto é, operam e cooperam, sem participação lúcida e consciente, como que sucede no mundo (frag. 75). Tão insignificante é a gradação qualitativa, entre sono e vigília, na vida mental do comum dos homens, que MORTE é o que vêem despertos, e SONO o que vêem dormindo (frag.21): pouco há que distinguir, com efeito, entre os dois gêmeos mito-poéticos o Sono e a Morte. E talvez

concepção semelhante se descobrisse sob a letra do original do frag. 26, se não fossem as suas corruptelas desesperadoramente insanáveis.

Mas, por outro lado, há uma vigília diferente, a dos que têm um Cósmos comum a tordos (frag.89) a dos Vigilantes que se erguem diante de não sabemos quem, para serem os guardiões dos vivos e dos mortos (frag. 63). É possível que este último tratmento pertencesse a um contexto escatológico, como pretende o autor que o cita; mas talvez – damos a hipótese pelo que se entender que valha – esse GUARDIÕES vigilantes não andem longe dos "Guardas" da REPÚBLICA Platônica, que, na cidade ideal, seriam os únicos a ascender grau a grau toda a escala da educação filosófica, aqueles que saíram da Caverna a contemplar o Sol e nele subentederam a imagem física da metafísica Ideia das ideias.

Eis-nos, por conseguinte, diante de duas vigílias, das quais só uma não é como que o outro lado do sono. Esta é, a que Heráclito reivindica para si; a outra é a da multidão…

O pensamento arcaico dos Gregos conforma-se a alguns esquemas, ou normas fixas, fato por muitos estudiosos presssentido, mas que a bem poucos foi dado exprimir em sua iluminante concreção. Entre estes, foi Hermann Fraenkel quem logrou denunciar que Heráclito o sugestivo processo do "meio proporcional" [21]. Os fragmentos 82 e 83, que, infelizmente, são livre trasladação dos originais do filósofo, constituem-se como mais claro exemplo do mencionado esquema:

(82) "Homem, tu ignoras a verdade daquelas palavras de Heráclito; que o mais belo dos símios é horrendo, comparado com o gênero humano, e, como diz o sábio Hípias, a mais bela das marmitas é feia, comparada com a estirpe das donzelas?"(Plat. HIPPIAS MAIOR p. 289[a22]).

(83) "Que dizes, Sócrates? As donzelas comparadas com os deuses, não estarão no caso das marmitas comparadas com as donzelas? Não pareceria feia a mais bela das virgesn; Não afirma o próprio Heráclito, que tu invovas: o mais sábio dos homens, comparado com deus, parece um símio, em sabedoria, beleza e tudo o mais?" (IBID. 289b).

A norma é evidente (a:b=b:c) - o símio está para o homem, como o homem está para deus; a mais perfeita das marmitas está para a mais bela das virgens está para a

[21] Referência ao texto de H. Fraenkel de 1938. Uma rediscussão desse conceito encontra-se em MARCOVICH,1982.
[22] No texto do jornal, pequena gralha, "Olat.", aqui corrigida, e inserida no início das aspas.

excelência da divindade. O processo encontra-se completa ou incompletamente formulado, plenamente expresso ou apenas sugerido em muitos e muitos outros fragmentos. E, assim, no grupo que selecionamos: o dormente está para o vigilante, como o vigilante está para X. E que é este X senão O HOMEM QUE DESPERTA PARA UM VIGÍLIA TAL QUE, COMPARADA COM ELA, A VIGÍLIA COMUM É SONO[23]?

A vocação do filósofo manifesta-se pois, como apelo a uma Vigília, como um toque de despertar do sono que os demais prosseguem dormindo, ainda que se julguem despertos. "A vida é sonho", nem literariamente, isto é, nem mesmo desvestida das insígnias da transcendência que lhe impôs o poeta espanhol, é uma verdade banal. Se o que dorme, vive no mundo que só ele sonha, e está voltado só para um, que é o seu próprio mundo sonhado(frag.89), também os que todo o dia despertam para a vigília comum percorrem sonambulicamente as sendas que cruzam e se entrecruzam no mesmo horizonte da cultura que receberam e os recebeu[24]. Na verdade, mesmo despertors, agem e falam como dormentes (frag.73).

Mas a relação "sono/vigília", mesmo na vulgar imanência do fisiológico, tem um senttido; e esse, de algum modo se transfere para a segunda relação "vigília/X". Só que o primeiro sentido passa, agora, quase depercebidamente, do plano da imanência para o plano da transcendência. Da vigília comum, que nem tanto difere do sono, passa-se a um VIGILÂNCIA, à qual se acede por um autêntico salto para o transcendente. Chame-se-lhe, - se algo é preciso chamar-lhe -, uma transcendentalização do horizonte cultural. Diga-se, - se em algum dito se encontra apoio -, que a grande "Vigilância" do filósofo tem o LÓGOS por novo horizonte. Mas o fundamental é compreender que o símbolo de igualdade, só verdadeiramente o é, na proporção a:b – b:c; pois na forma operacional, metafísica, de Heráclito, é mais a sugestão o convite instante para superar a minorada gradação "sono-vigília", mediante a ACROBACIA espiritual, em que uma vez se viu, como se pode ver, a real indiferença do sono e da vigília.

É nesse ponto que muito naturalmente se vem inserir toda a problemática atinente à obscuridade da expressão filosófica em Heráclito.

A transcendência não tem linguagem que propriamente a exprima. Depois do quanto se escreveu acerca do LOGOS heracliteano, que ficamos nós sabendo, que se possa expressar por palavras inequívocas, sem ambiguidade que nos deixe

[23] No texto do jornal, pequena gralha, "VILÍLIA", aqui é corrigida.
[24] No texto do jornal, "soambulicamente".

irremediavelmente perplexos, enrodilhados e empecidos em questões insolutas e insolúveis? Que é o LOGOS? O próprio discorrer do filósofo, a exposição verbal em que distingue a natureza de cada uma das coisas, expondo-a tal qual é (frag. 1)? Ou o que faz que tudo venha a ser o que na verdade é, segundo uma lei que o filósofo não formula diretamente em nenhum dos fragmentos que restam da sua obra? Não cremos que haja ou jamais tenha havido alguém que, tendo alguma coisa que dizer, e bem quisesse dize-la de propósito, oculto ou manifesto, obscuramente a dissesse.

Heráclito não é nem mais nem menos "obscuro"do que qualquer outro espírito de eleição, do que qualquer outro que o inviso tenho visto e o inaudito tenha ouvido. A transcenção da experiência comum tem seu preço, que não é módico: paga-se pela troca, inevitável, da linguagem corrente por uma cifra incodiciada[25], pelo câmbio indesejado das "coisas", que as palavras designam sem ambiguidades, por "símbolos", de que indefinidamente se fala sem nunca lograr a exata expressão do que se pretende fizer. Assim é que, no horizonte da grande "Vigília" avultam os símbolos dos "opostos", do "fogo", do "prélio", como cifra do LOGOS.

Aliás, da impossibilidade de falar e da necessidade de não calar, testemunha o próprio filósofo, propondo-se orgulhosamente na sede do Oráculo: "O Soberano de Delfos não diz nem cala: dá sinais"(frag.93).

[25] No texto do jornal, "incoficiada".

**Samuel Dimas** *

# A metafísica da cisão e da restauração em Eudoro de Sousa

**Resumo:**

A filosofia espiritualista de Eudoro de Sousa situa-se na corrente do pensamento português contemporâneo, herdeira do neoplatonismo e do idealismo alemão, que desenvolve uma metafísica monista da degradação e da restauração de teor panenteísta. Fundada na mitologia antiga de obras como a Odisseia, a sua configuração cosmológica da realidade apresenta o divino como misteriosa *Excessividade Caótica* do *Extremo Horizonte* de que o *Além Horizonte*, da Unidade indiferenciada e trans-objetiva entre Deus, homem e Mundo, é originado por impulso mítico transbordante. Pela ação humana da objetivação e da nomeação, que decorre no período histórico da Era axial e do milagre grego do logos, esta unidade de indiferenciação entre o divino e o mundano é quebrada, dando origem à condição diabólica da separação do *Aquém Horizonte*. O regresso ao Mito da condição divina da indistinção originária anterior à cisão, em que se dá a experiência das fulgurações ofuscantes projetadas da Origem, é possível através da fruição estética e da vivência religiosa sacramental que se realiza no pensamento simbólico.

**Palavras-chave:** mito, metafísica, cisão, restauração, indiferenciação.

***The metaphysics of scission and restoration in Eudoro de Sousa***

**Abstract:**

The spiritualist philosophy of Eudoro de Sousa is situated within the current of contemporary Portuguese thinking, an heir to Neoplatonism and German idealism that developed a monist metaphysics of degradation and restoration with a panentheist basis. Rooted in the classical mythology of works such as The Odyssey, its cosmological configuration of reality proposes the divine as a mysterious *Chaotic Excessiveness of the Extreme Horizon* rather than as the *Horizon Beyond*, with an undifferentiated and trans-objective Unity between God, men and the world originating from some overflowing mythical impulse. Through the human action of objectivising and nominating, which stems from the historical axial Era and the Greek miracle of logos, this undifferentiated unity between the divine and the mundane gets broken to give rise to the diabolic condition of separation in the *Horizon Beyond*. Through regressing to the Myth of the divine indistinct condition prior to the scission, in which there prevails the experience of the bedazzling fulgurations projecting the Origin, through aesthetic fruition and a sacramental religious livelihood, it is possible to achieve self-realisation through symbolic thinking.

**Keywords:** myth, metaphysics, scission, restoration, undifferentiated.

* Professor auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas Universidade Católica Portuguesa e membro da Direção do CEFi-Centro de Estudos de Filosofia: sdimas@fch.lisboa.ucp.pt

## 1. Introdução: a degradação civilizacional na passagem do *mythos* ao *logos*

Pretendemos com esta investigação identificar o modelo metafísico de Eudoro de Sousa no contexto da reação espiritualista do início do século XX aos dualismos deístas neo-criticistas e aos positivismos materialistas. Não se trata de uma metafísica no sentido tradicional, mas no sentido em que se constitui como uma reflexão filosófica que, para além das questões gnosiológicas, ontológicas, éticas e estéticas, inclui questões míticas e religiosas sobre a presença do sagrado. De acordo com a sua filosofia da cultura, há uma degradação na compreensão da relação entre Deus e o Mundo com o abandono da configuração mítica da realidade.

No seu entender, com a passagem do *Mythos* para o *Logos* da reflexão lógico-analítica e da diferenciação dualista e maniqueísta entre o plano sensível e natural e o plano inteligível e espiritual, a humanidade ficou mais longe da compreensão da realidade divina e da sua relação com o homem e o Universo. Na passagem da cultura antiga para a cultura moderna, a realidade misteriosa volveu-se em realidade enigmática, que deixa de o ser quando a razão conseguir descobrir e desvendar os seus segredos. Para a consciência diurna do iluminismo, o mistério é concebido como uma obscuridade que é dissipada pela luz da razão.

Devemos pois perguntar: em que modelo metafísico se situa a proposta de Eudoro de Sousa na compreensão do real? Num ontologismo panteísta de pura indeterminação e indiferenciação divina de extinção no Nada que é Tudo, num teísmo analógico de comunhão e diferenciação pessoal, ou num pantiteísmo que reconhece a presença do divino em toda a realidade sem nela se esgotar?

## 2. O mito como manifestação do Mistério de Deus

No desenvolvimento da sua teoria sobre a origem espiritual do Mundo, Eudoro refere-se à noção de *abismo sem fundo de Deus*, que corresponde ao Indiferenciado da Origem, para além do horizonte, aquém do qual o mundo aparece como separação entre Céu e Terra, e o homem aparece como separação entre alma e corpo[26]. Partilha assim com José Marinho a crítica à teologia e à filosofia do mito, que reduzem a verdade à racionalidade lógico-analítica. A desmitificação é concebida por este autor como uma

[26] Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004, p. 108.

atividade iluminista e positivista, que na sua preocupação de uma explicação clara e distinta não deixa lugar para o que é implícito ao ser e ao saber: «O mito é o sinal do que estava implícito ao ser e ao saber tais como os outros homens os conceberam, ele é a advertência do que permanece implícito. Ele diz: prestai atenção, homens operosos e razoáveis, àquilo mesmo a que é difícil atender!» [27].

O Ser de Deus é concebido como *Suprema Excessividade* e *Absoluto Segredo*, do qual nós apenas podemos participar na realidade absoluta e excessiva da nossa irredutível subjetividade, que não proporciona o conhecimento da objetividade científica, mas continua a habitar na *Fulguração Ofuscante* do mundo mítico[28]. A melhor parte do nosso ser guarda o carácter misterioso e absoluto da mítica *Excessividade Caótica* da indiferenciação primordial, que nos identifica com o Ser Absoluto de Deus e cuja fulguração ofusca o nosso olhar. A realidade de Deus habita na experiência do Mistério que pertence ao tempo mítico dos símbolos, descrito como o tempo da *Lonjura-Outrora*, por contraposição com a experiência do enigma, que pertence ao tempo humano e lógico das coisas[29]. No entanto, o autor vai ainda mais longe e considera que para além dos discursos filosóficos, também os próprios discursos míticos e situam já no aquém-horizonte, desvalorizando o mundo sensível em relação ao mundo inteligível e afastando a compreensão da unidade dramática do mito no *Além-Horizonte Extremo* simbólico da Indiferenciação primordial do Ser-Origem[30].

### 3. Da experiência atemática mítica aos discursos explícitos mitológico e lógico

Para Eudoro de Sousa não é apenas a metafísica pluralista que afasta o homem da unidade da Origem, mas também a metafísica monista, porque está presa à abstração conceptual, e até mesmo o discurso da mitologia porque já se distingue do mito originário, isto é, já é filho da cisão no seio da indiferenciação primordial do drama ritual simbólico entre *Deus-Homem-Mundo*. A mitologia introduz acidentais virtualidades explicativas, que não irradiam da manifestação religiosa, mas são já reflexo da luminosidade lógica da reflexão. Assim, conclui que só o ritual religioso, que não seja apenas evocativo e

[27] Cf. José Marinho, «Mitologia e Filomitia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII – Da Liberdade Necessária e outros textos, Lisboa, INCM, 2006, pp. 335-336.
[28] Cf. Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Lisboa, INCM, 2002, p. 189.
[29] Cf. *idem*, *Mitologia, História e Mito*, p. 114.
[30] Cf. *idem*, *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, p. 122.

alegórico, mas que seja essencialmente mítico no ato da *dança* sagrada, nos pode dar acesso à realidade indiferenciada da divindade, fundindo o passado e o presente no Outrora e o próximo e distante na Lonjura[31]. Assim se compreende que os mistérios de Elêusis sejam definidos como o testemunho do esforço recuperar o significa do mito, através de uma atividade ritual secretamente exercida pelos místicos ou iniciados[32], pelo drama ritual ou pela *dança* do culto, a única expressão do verdadeiro Mistério, porque é a única maneira de dizer aquilo que apenas pela linguagem não poderia ser dito[33].

### 4. O regresso à condição mítica de indiferenciação entre Deus, homem e Mundo pela experiência religiosa e pela razão simbólica e estética

Continuamos na presença de um pensamento que deseja o regresso do homem à sua Origem divina, mas que considera que o verdadeiro acesso não se dá pela ciência ou pela filosofia abstrata e analítica, mas apenas pelo drama estético da religião que, à semelhança dos cultos de Elêusis, tiver como objetivo adquirir predisposição, através do exercício catártico do rito, para a *visão mística* ou *mistérica* dos céus e dos infernos e para o *encontro* no mundo com Deus ou com os deuses[34]. O retorno e religação à unidade primeira da mistérica região divina das origens e dos fins só é possível no drama ritual simbolizante da Religião, que atualiza o mito; na linguagem poética da Arte, que exprime a realidade simbólica do mistério transcendente e imanente, e na compreensão da Filosofia, que reconhece a trans-objetividade mediadora do *mistério do horizonte* no limite-liminar de Deus, que habita para além das teogonias, cosmogonias e antropogonias[35].

Para Eudoro de Sousa, o Mito é ontofânico, ou seja, hipóstase do Ser originário, pelo que a sua manifestação não é explicativa, mas simbólica e o seu discurso não é alegórico, mas tautegórico: realiza na concretude histórica da temporalidade do horizonte aparente a presença divina da intemporalidade das origens e do meta-horizonte do Ser: «O mito é corpo do rito, o rito é alma do mito, o composto é drama ritual, unitivo, pelo qual os deuses são presentes aos homens e os homens conhecem a presença dos deuses»[36].

### 5. A metafísica pantiteísta emanativa da cisão e da restauração

---

[31] Cf. *idem*, *Mitologia, História e Mito*, pp. 122-123.
[32] Cf. idem, *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2004, p. 108.
[33] Cf. *ibidem*, p. 112.
[34] Cf. *ibidem*, p. 117.
[35] Cf. *ibidem*, *Mitologia, História e Mito*, pp. 142-143.
[36] Cf. *idem*, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000, p. 69.

Esta configuração da realidade tem no *panenteísmo* ou, melhor dito através da versão lusófona de Cunha Seixas, tem no *pantiteísmo*, a sua forma mais adequada de classificação, pois preserva a noção criacionista de inadequação entre o pensar e o ser, entre o conhecimento do ser humano originado e a verdade absoluta do *Excesso originante* no *extremo-horizonte*.

Não podemos classificar o seu sistema de puro panteísmo, porque o autor recusa as visões ontologistas e preserva a diferença ontológica da divindade misteriosa do Extremo-Horizonte. Não há dúvida que a sua noção de indiferenciação entre os planos divino e mundano da realidade assume a configuração mítica do real das religiões primitivas da natureza que concebiam o mundo como sagrado e das religiões politeístas que narravam a proximidade entre os deuses e os homens, mas, à semelhança daquilo que faz Plotino, há algo de absoluto e misterioso que fica no extremo inefável de todas as categorizações e não se esgota na realidade emanada. Em comum a noção circular de emanação e retorno à origem.

Para Eudoro, o regresso à condição dessa gratuita unidade simbólica entre Deus e o Mundo, doada pelo impulso mítico, exige uma conversão exclusiva e definitiva da inteligência e da vontade para o silêncio do Mito na fruição estética do rito religioso sacramental. A redenção dá-se no desapego da individuação aniquiladora do mundo das coisas e concretiza-se na adesão ao mundo da vida da *despersonificação*. Importa pois perguntar: só o afogamento no Nada permitirá a manifestação do Todo? O fim não é a comunhão, mas a indistinção ou indeterminação do nada que é tudo?

Ora, este movimento de retorno ou regresso à condição originária encerra dois planos: no sentido existencial e psicológico de ascensão a um novo nível de consciência e no sentido ontológico e cosmológico de regresso dos seres à sua perfeição infinita. Invocando a linguagem mítica da religiosidade gnóstica, poderíamos ser levados a pensar que esse desejo de retorno do homem do Aquém para o Além Horizonte seria análogo ao intuito de regresso platónico das almas à condição originária divina antes da queda e da sua prisão no cárcere do corpo ou análogo ao movimento dialético hegeliano do Espírito absoluto. Mas o discurso de Eudoro é diferente destas propostas dualistas e monistas clássicas, por duas razões fundamentais: em primeiro lugar, porque o autor não usa a noção de separação entre alma e corpo, mas refere-se ao homem na sua totalidade que está separado ou cindido entre o plano cronológico da objetividade e o plano kairológico da subjetividade irredutível, à imagem e semelhança de Deus que é o Separado ou

desligado do Mundo[37]; em segundo lugar, porque considera que a conversão ou *catábase* do homem encerra uma passagem da realidade infernal do Aquém Horizonte para a harmonia trans-objetiva do Além Horizonte que de forma solidária significa igualmente a metamorfose do próprio mundo. Contra o dualismo gnóstico, não há uma fuga do mundo, mas sim uma transfiguração do próprio mundo, e contra o sistema fechado hegeliano, não há uma determinação da realidade, mas uma abertura para a indeterminação inefável do Mistério transcendente.

A metafísica de Eudoro é análoga àquelas que contêm o movimento cíclico emanativo e necessário do *regressus* ou do *reditus* plotiniano, mas sem abdicar da visão cristã vertida no mito do Génesis que concebe a ação ética humana como causa da separação ou degradação ontológica, reconhecendo que caberá também ao homem, embora com o auxílio das fulgurações divinas, a tarefa de restabelecer a harmonia perdida. Não podemos deixar de identificar na teoria de Plotino sobre a transcendência indizível e misteriosa do Uno, a génese da teoria de Eudoro sobre a noção de Deus como Absoluto *Abscônditos* e *Excessividade Caótica*, da qual transborda ou irradia toda a realidade.

## 6. A diferença ontológica entre a irradiação excedente para o Além-Horizonte e a queda separadora do Aquém-Horizonte

O autor de *Mitologia, História e Mito* defende que há um anseio humano pela unidade e pelo mesmo, no antes que o Mundo fosse[38]. Isto implica admitir a coexistência entre uma metafísica da cisão do Ser Uno e Absoluto do Extremo Horizonte, que emana de forma degradativa os seres na indiferenciação do Além Horizonte, com uma metafísica da queda, provocada pelo homem que dá origem à realidade objetivada e separada do Aquém Horizonte?

Eudoro não nos fala de um Espírito diminuído ou de uma desdivinização, como acontece por exemplo com a metafísica do Mistério de Sampaio Bruno, mas fala-nos da realidade dos seres na unidade da Origem como resultado de uma excedência. A unidade indiferenciada de mundo, deuses e homens, parece advir do Absoluto misterioso do Extremo Horizonte por irradiação e excedência, ao passo que a realidade diferenciada e objetivada do Aquém Horizonte parece advir por queda separadora. A Excessividade

[37] Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004, p. 64.
[38] Cf. *ibidem*, p. 68.

Caótica do *Ab-solutum* ou *separado,* que é secreto, não pode ser experimentada diretamente, mas apenas pelo efeito da sua ação nos opostos do mundo mal contido e do homem incontido, naquilo que designa de uma cosmo-antropofania[39].

### 7. A possibilidade de acesso ao Mistério do Absoluto-Separado na realidade última do Extremo-Horizonte

O mundo é aquilo que o homem não é, pelo que o Aquém Horizonte constitui-se dessa oposição. Mas uma nova pergunta se impõe: esse Absoluto do Extremo Horizonte é totalmente inacessível à razão, à semelhança dos deísmos modernos de David Hume e de Kant?

O autor responde a esta interrogação na sua obra *Mitologia*, considerando que na teoria das ideias de Platão há uma separação ontológica e gnosiológica entre o mundo inteligível e o mundo sensível das coisas, e que na teoria emanativa de Plotino o Uno também é um Absoluto-Separado, mas que essas teorias não servem inteiramente o propósito da sua metafísica, porque na realidade a separação não é tão radical como aquelas doutrinas defendem. Assim, afirma que o Separado Absoluto ou Secreto não é tão separado como separadas são as coisas e considera que o horizonte para além do qual e ele existe é também um liminar pelo qual, em determinadas condições, se pode aceder ao Absoluto transcendente. Esse acesso é possível através de uma incomum metamorfose das faculdades humanas cognitivas e pela ligação que o Absoluto mantém com o universo noético, psíquico e somático, derramando-se nos liminares inferiores da escala essencial e existencial sem perder a sua Excessividade[40].

Ao contrário da separação diabólica que no Aquém Horizonte encerra um movimento de fechamento à Unidade pela fragmentação de tudo em coisas, a separação do *Pleroma* no Extremo Horizonte encerra o movimento contrário de atração da finitude e da carência no mistério transbordante da sua Existência[41]. Isto quer dizer que o Mistério de Deus que habita no Extremo Horizonte não é absolutamente inacessível ou escuridão, porque não é limite mas liminar, transbordando da sua contenção na luz crepuscular e auroral da realidade simbólica do Além Horizonte Extremo[42]. Desta maneira, a realidade simbólica e trans-objetiva do Além Horizonte é caraterizada por Eudoro como Purgatório,

[39] Cf. *ibidem*, p. 73.
[40] Cf. *ibidem*, p. 93.
[41] Cf. *Loc. cit.*
[42] Cf. *ibidem*, p. 114.

ou seja, como instância mediadora entre o Inferno do Aquém Horizonte e o Paraíso do Extremo Horizonte, no qual o homem já não se sente apenas como humana criatura do diabo, também ainda não se sente como mais-que-humana criatura de Deus[43].

Ora o que se conclui daqui é que a realidade simbólica do Além Horizonte não é a realidade última e definitiva a que o homem está destinado, mas é o liminar-Purgatório, ou seja, a ponte que reúne a Objetividade à Realidade e que religa as coisas-objetos ao Ser-Originário. O *mythos* do Além Horizonte é a instância mediadora entre o *logos* do Aquém Horizonte e o *mysterium* do Extremo Horizonte, esse Absoluto Separado que na condição existencial da temporalidade permanece intangível. O nível simbólico de ser tem como finalidade purgar ou purificar a objetivação das coisas, e o acesso a esta dimensão sobrenatural é dado pelo amor. Considera Eudoro que se o homem conseguir aceder ao limiar do Absoluto, que é além-trans-objetividade, corre menos riscos de se degradar e fragmentar na objetividade do Aquém-Horizonte[44].

## 8. Comunhão teísta ou indistinção panteísta na realidade divina do Extremo Horizonte?

Resta uma última pergunta: a justificação de que o homem tem acesso a instância mediadora pressupõe que poderá ascender da realidade simbólica à realidade última e absoluta do Ser Entificante, mas em que condições é isso possível e o que significará? Significará uma *Comunhão*, preservando a identidade pessoal ou significará uma *Indiferenciação* absoluta no divino infinito e ilimitado? Sobre esse Abismo último do Extremo Horizonte que é Caos Excessivo ou *Mysterium Temendum*, Eudoro afirma só ser possível aceder depois de se ascender à trans-objetividade por via de uma metamorfose na vivência simbólica da experiência estética, no rito religioso e no lirismo metafísico[45].

Sem explicitar o significado dessa Realidade paradísica dá a entender, pela descrição da realidade intermédia transobjetiva que significará uma indiferenciação plena entre Deus, Homem e Mundo. No entanto, autores, como Luís Lóia, enunciam a possibilidade de essa indiferenciação não significar a aniquilação da subjetividade pessoal e da individualidade, mas sim a transmutação para uma condição em que já não se dá a separação objetiva entre sujeito e objeto nem a oposição coisificada entre realidades como matéria e espírito, imanência e transcendência, divino e humano, mas sim uma fraterna e

[43] Cf. *ibidem*, p. 123.
[44] Cf. *ibidem*, p. 135.
[45] Cf. *ibidem*, p. 139.

universal comunhão. O destino não seria a extinção nirvânica no *Absolutus*, mas a plenificação relacional de todos os seres no Ser, o que constituiria uma nova linha hermenêutica na obra de Eudoro de Sousa. Neste sentido, a noção de *despersonificação*, aludida por Eudoro, seria entendida, não como uma aniquilação da pessoa, mas como uma morte para a sua condição temporal e mundana e uma metamorfose para a consciência da sua condição divina por via de uma nova racionalidade simbólica e estética.

A única coisa que podemos dizer com certeza é que Eudoro de Sousa considera que pelo macro-símbolo da unidade indiferenciada de homem, mundo e divino, é possível aceder ao Além-Horizonte Extremo que é liminar do Abismo absoluto ou Ultra-Ser, para além de tempo e lugar, mas d' Este, nada pode ser dito senão que é origem e fim de tudo. Na fulguração do aceno divino não está cifrado o Ser de Deus, pelo que a razão não o pode decifrar. Conclui o filósofo que o passo derradeiro que permite transpor o limite do Extremo Horizonte só é possível na morte, não apenas como termo da vida, mas como momento da vida[46], que significa a transmutação de passar em vida os umbrais da morte e nela vislumbrando a verdadeira Realidade da Origem[47].

Na metamorfose da unidade simbólica, as coisas deixam de ser coisas e através delas, enquanto simbólicas e translúcidas, passa a luz da sua verdade pela doação do aceno criador divino: «a trans-objetividade é ponte que temos de atravessar querendo e podendo passar do mundo que construímos para o "lugar" em que se encontra o Criador de todos os mundos que nós, enquanto criaturas, não podíamos criar»[48]. Na comunidade que se desenvolveu em torno do símbolo da morte de Cristo, esse acontecimento é concebido como vida de um mundo sobrenatural que se nos revela no seu reinar oculto ou misterioso[49].

## 9. Conclusão: uma metafísica monista da degradação e da restauração como solução para o problema da origem divina do Mundo

A filosofia espiritualista de Eudoro de Sousa situa-se na corrente do pensamento português contemporâneo, herdeira do neoplatonismo e do idealismo alemão, que desenvolve uma metafísica monista da degradação e da restauração de teor pantiteísta, no

[46] Cf. *ibidem*, p. 179.
[47] Cf. *ibidem*, p. 180.
[48] *Ibidem*, p. 183.
[49] *Ibidem*, p. 187.

sentido em que defende a diferenciação ontológica do seres como resultado das emanações ou fulgurações do divino.

Fundada na mitologia antiga de obras como a Odisseia, a sua configuração cosmológica da realidade apresenta o divino como misteriosa *Excessividade Caótica* do *Extremo Horizonte* de que o *Além Horizonte*, da Unidade indiferenciada e trans-objetiva entre Deus, homem e Mundo, é originado por impulso mítico transbordante. Pela ação humana da objetivação e da nomeação, que decorre no período histórico da Era axial e do milagre grego do logos, esta unidade de indiferenciação entre o divino e o mundano é quebrada, dando origem à condição diabólica da separação do *Aquém Horizonte*. O regresso ao Mito da condição divina da indistinção originária anterior à cisão, em que se dá a experiência das fulgurações ofuscantes projetadas da Origem, é possível através da fruição estética e da vivência religiosa sacramental que se realiza no pensamento simbólico.

Mas esse *além-horizonte*, de condição simbólica não espacial, que pode ser vivido de forma kairológica na celebração poética e ritual do sacramento religioso é ainda apenas a prefiguração na terra do paraíso celestial apenas concretizável no *horizonte extremo* do Mistério de Deus transcendente. Como refere Eudoro de Sousa, recorrendo à terminologia bíblica, a condição do *além-horizonte* é um estado de purgatório ou de purificação da condição terrena de finitude, sujeita ao mal e ao sofrimento, que faz a intermediação para o *extremo-horizonte* da vida plena em Deus de onde procedem as fulgurações que O revelam e, ao mesmo tempo, O ocultam. Mas desta condição última nada pode ser dito, porque é Mistério Infinito.

No entanto, se concebermos a condição simbólica do Além-Horizonte como prefiguração na terra da realidade definitiva do Céu, após a morte, tendemos a considerar que se trata de uma indiferenciação. Resta saber se esta indiferenciação significa a diluição e extinção panteísta dos seres no Ser, ou significa uma comunhão que preserva a alteridade transcendente dos seres no Ser, embora sem a dicotomia e separação da condição temporal que se traduz pela distinção entre sujeito e objeto. O sincretismo religioso do autor não nos permite, neste momento, chegar a conclusões definitivas, mas, tendo em consideração o seu modelo monista de inspiração panteísta ou pantiteísta, não parece ser adequado aplicar à sua metafísica das categorias escatológicas teístas de uma comunhão entre as pessoas divinas e as pessoas humanas que salvaguarde a memória

histórica individual e irrepetível das consciências numa relação de alteridade com a Consciência Suprema.

Tendemos a concluir que para Eudoro de Sousa, o máximo que se pode atribuir é a classificação de um pantiteísmo, no sentido de que toda a realidade resulta de uma emanação do divino e que a restauração da Unidade definitiva admite um Excesso do Originante em relação aos seres originados, não havendo uma simétrica mesmidade ou uma Absoluta unicidade. Mas o facto de o autor se referir à *despersonalização* nessa condição última, leva-nos a considerar que a sua posição panenteísta ou pantiteísta aplica-se apenas ao movimento diferenciador emanatista e que em relação à origem e à consumação final o termo que melhor se aplica é o de panteísmo.

**Referências bibliográficas:**

**Fontes:**
*Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2004;

*Escrita Cretense. Língua Micénica e Greco Homérico*, Florianópolis, 1955;

*Filosofia Grega*, Brasília, 1978; *Mitologia*, Brasília, 1980 (2.ª ed. com o título *Mitologia I – Mistério e surgimento do mundo*, 1988);

*História e Mito*, Brasília, 1981 (2.ª ed. com o título *Mitologia II – História e Mito*, 1988);

*Horizonte e Complementaridade. Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*, São Paulo/Brasília, 1975;

*Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Lisboa, INCM, 2002;

*Mitologia, História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004;

*Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000; *Sempre o mesmo acerca do mesmo*, Brasília, 1978;

*Variações sobre o Tema do Ouro***,** Florianópolis, 1955. *Dioniso em Creta I e II*, Porto Alegre, 1961/63 e 1966;

**Estudos**

Borges, Paulo, «O Sacrifício que torna o mundo possível – a essência da manifestação em Eudoro de Sousa», separata de *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 48 (Braga, Outubro-Dezembro de 1992), pp.617-648.

Borges, Paulo, «Eudoro de Sousa ou o helenista saudoso da ante e trans-helenidade», estudo introdutório de Eudoro de Sousa, Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp.7-34.

Dimas, Samuel, «Prefácio», in Luís Lóia, *Eudoro de Sousa e a presença do mito na Filosofia Portuguesa*, Lisboa, MIL, 2019, pp. 7-16

Dimas, Samuel, «A distinção entre Enigma e Mistério em Eudoro de Sousa», in António Braz Teixeira e Renato Epifânio (coordenação), *A obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa*, Lisboa, Zéfiro, 2015, pp. 153-160

Lóia, Luís, *O Essencial sobre Eudoro de Sousa*, Lisboa, INCM, 2006;

Lóia, Luís, *Eudoro de Sousa e a presença do mito na Filosofia Portuguesa*, Lisboa, MIL, 2019.

Lóia, Luís, *Eudoro de Sousa, via e obra de um mitólogo*, Lisboa, MIL, 2019.

Soveral, Eduardo Abranches de, «Reflexões sobre o Mito – comentários à Mitologia de Eudoro de Sousa», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo LII, fasc. 1-4 ( Janeiro – Dezembro 1996), pp. 871-888;

**Diogo Ferrer** *

# Eudoro de Sousa no contexto da Filosofia da Mitologia

## Resumo:

Este artigo estuda as concepções de Eudoro de Sousa sobre a mitologia no contexto de alguns momentos importantes da filosofia da mitologia. O estudo da influência da Filosofia da Mitologia de Schelling e do Idealismo Alemão, nomeadamente no que se refere ao conceito de "tautegoria", e a referência a pontos de contacto com o pensamento de Nietzsche, Freud e Heidegger, conduz a uma comparação crítica de aspectos significativos da Dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer com concepções de Eudoro de Sousa acerca do mito. Conclui-se que o pensamento de Eudoro de Sousa se insere no contexto da filosofia da mitologia instaurado sobretudo por Schelling, contribuindo para o enriquecimento desse contexto com concepções originais, especialmente aquelas para que apontam os conceitos epistemológicos, históricos e ontoéticos de trans-objetividade e de disponibilidade.

**Palavras-Chave:** Eudoro de Sousa, Filosofia da Mitologia, Schelling, Dialética do Esclarecimento

## *Eudoro de Sousa in the Context of the Philosophy of Mythology*

## Abstract:

This article studies Eudoro de Sousa's conceptions about mythology in the context of some important moments of the philosophy of mythology. The study of the influence of Schelling's Philosophy of Mythology and German Idealism, namely with regard to the concept of "tautegory", and the reference to some points of contact with the thought of Nietzsche, Freud and Heidegger, leads to a critical comparison of significant aspects of Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment with Eudoro's conceptions. We conclude that Eudoro de Sousa's though should be seen in the context of the philosophy of mythology established mainly by Schelling, having contributed to the enrichment of this context with many original insights, especially those that are pointed out by the epistemological, historical and ontoetic concepts of trans-objectivity (*trans-objetividade*) and availability (*disponibilidade*).

**Keywords:** Eudoro de Sousa, Philosophy of Mythology, Schelling, Dialectics of Enlightment

* Diogo Ferrer. Professor Associado da Universidade de Coimbra: ferrer.diogo@gmail.com

É por vezes anunciado como uma evidência e objeto de crítica que, ao longo da história da filosofia, mito e filosofia foram entendidos como duas categorias epistemológicas totalmente opostas e inconciliáveis. A tal ponto que pensamos ser uma exceção histórica e teórica os casos em que os dois encontraram algum tipo de compatibilidade. Se ao longo da Idade Média o mito foi essencialmente posto de parte pela razão filosófica, e na Modernidade foi valorizado por correntes relativamente marginais, pelo contrário, na Antiguidade e na Contemporaneidade, uma parte importante da filosofia se fez em consonância com o mito e com formas epistemológicas aparentadas ao mito, ou com especial atenção a ele.[50] Se assim é, Eudoro de Sousa insere-se no contexto de uma forte tradição, principalmente antiga e reencontrada na contemporaneidade, que estabelece uma relação muito próxima entre discurso mitológico e discurso filosófico.[51]

A redescoberta da importância da Filosofia da Mitologia após o longo interregno da modernidade, ocorre no pensamento de Schelling. A sua Filosofia da Mitologia[52] fornece um modelo, cuja importância Eudoro reconhece, embora sem aprofundamentos importantes, em mais do uma passagem.[53] Muitos dos temas da filosofia da mitologia desde então estão indicados e tratados pela primeira vez na obra de Schelling. Este modelo é especialmente importante por ter encaminhado a filosofia do Idealismo Alemão num sentido que poderíamos caracterizar, sem grande exagero, como do Logos de volta ao Mito. Assim, o movimento que se iniciou com a filosofia crítica de Kant vai desembocar historicamente numa Filosofia da Mitologia, que conserva ainda, de modo algo improvável, marcas dessa origem. Eudoro de Sousa recebeu essa herança em parte através

---

[50] Sobre o tema, v. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Meiner, Hamburg, 2002, pp. 4ss. José María Mardones, *O Retorno do Mito: A Racionalidade Mito-Simbólica* (Tradução de Anselmo Borges, Almedina, Coimbra, 2005), passa em revista conceitos fundamentais e muito da principal literatura sobre a filosofia da mitologia no Séc. XX. Para uma panorâmica breve do contexto histórico v. Luc Brisson, *Introduction à la philosophie du Mythe. 1: Sauver les Mythes*, Vrin, Paris, 1995, e Christoph Jamme, *Introduction à la philosophie du Mythe. 2. Époque moderne et contemporaine*, traduction de A. Pernet, Vrin, Paris, 1996.

[51] V. e.g. Cassirer, *Das mythische Denken*, 16-18, 33.

[52] Cf. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Philosophie und Religion*, in *Schriften von 1801-1804*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, pp. 653-656; e principalmente, Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957. Sobre o significado mais geral da obra de Schelling, cf. Cassirer, *Das mythische Denken*, p. 5: "Wie Herder in der Sprachphilosophie, so überwindet Schelling in der Philosophie der Mythologie das Prinzip der Allegorie" (5).

[53] Cf. e.g., Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, Apresentação de Constança Marcondes César, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, 48, 76.

de autores da filosofia da vida influenciados por Nietzsche, da enorme expansão do interesse pela mitologia na antropologia cultural e filosófica das primeiras décadas do Séc. XX, bem como por via de Heidegger, que é outra influência explícita.[54]

Este é um movimento iniciado ainda no final do Séc. XVIII quando a necessidade de uma Filosofia da Mitologia, sob forma de uma mitologia da razão aparece pela primeira vez dentro do ambiente kantiano e romântico inicial, em 1796, no conhecido "Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão", resultado da colaboração dos jovens Schelling com Hegel e Hölderlin.[55] Lemos aí que "esclarecidos e não esclarecidos [Aufgeklärte und Unaufgeklärte] têm finalmente de dar as mãos, a mitologia tem de se tornar filosófica […], e a filosofia tem de se tornar mitológica […]," sob a forma de um "monoteísmo da razão e do coração e politeísmo da imaginação e da arte."[56] Mas a ideia de reconciliar razão e mitologia terá ainda de fazer um percurso de várias décadas no pensamento de Schelling até assumir uma forma extensiva e sistemática, com a sua *Introdução à Filosofia da Mitologia*, redigida na conclusão da carreira filosófica do autor.[57]

Esta mais que improvável derivação de uma filosofia da mitologia a partir da influência sistemática de Kant, e dentro das premissas do idealismo alemão, parte de três elementos centrais. Em primeiro lugar tem de se atender à importância decisiva dada desde o primeiro momento à questão da *consciência de si*, não somente como uma apercepção transcendental, como em Kant, cuja função é sobretudo auxiliar e lateral, de acompanhar as representações e garantir as condições da sua objetividade, mas como tema central e constitutivo da filosofia. Em segundo lugar, a tese de que a consciência de si tem *condições de efetivação* que são anteriores a ela e permanecem inconscientes ao

---

[54] Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 153-155, 171-176. Sobre a génese da filosofia da mitologia de Eudoro de Sousa, nos contextos interno à obra e próximo v. António Braz Teixeira, "A Génese da Mitosofia em Eudoro de Sousa", in António Braz Teixeira - Renato Epifânio (eds.), *A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa*, Zéfiro, Lisboa, 2015, 7-16.; também Luís Lóia, *Philosophia e Philomythia em Eudoro de Sousa*, Dissertação, Porto, 2018, 85ss, 121-123, 131-133, 135, 151.

[55] Sobre este texto "fetiche do Idealismo Alemão" (227), cf. Manuel José do Carmo Ferreira, "O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão", in *Philosophica* 9 (1997), 225-237. De referência é também Christoph Jamme - Helmut Schneider (eds.), *Mythologie der Vernunft: Hegels »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

[56] G. W. F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *Werke* 1, ed. E. Moldenhauer - K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 236.

[57] V. nota 3 supra. Sobre o tema cf. Markus Gabriel, *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 2006; Xavier Tilliette, *La mythologie comprise: Interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli, 1984.

sujeito. E, finalmente, a tese de que estas condições são desenvolvidas historicamente,[58] seja esta história da consciência um desenvolvimento puramente transcendental ou conceptual, como em Fichte, ou na Lógica de Hegel, seja ela um misto de ordenação histórica com ordenação conceptual, como na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ou, finalmente, conforme Schelling entendeu essa tese, como *história efetiva*.

A principal condição da consciência de si proposta na sequência de Kant é, em Fichte, um ato absoluto de auto-posição do eu, pura atividade incondicionada. Mas, logo de seguida Schelling entende esta condição primeira da consciência como o *Absoluto* sem mais, que só pode ser conhecido como objeto e sujeito simultâneos de uma intuição intelectual. O Absoluto está na base de toda a consciência de si. Não é necessário demonstrá-lo, ou demonstrar a sua existência, porque ele, como tal, é pressuposto em toda a demonstração, como o elemento onde qualquer demonstração pode ocorrer. Em consequência da terceira tese que enunciei, ou seja, que esta condição prévia da consciência deve ser entendida de modo histórico, a consequência retirada por Schelling é que a consciência se forma necessariamente na história, ao mesmo tempo como consciência de si e como consciência do Absoluto. E, uma vez que não se trata de história transcendental nem de história de outro modo concebida, mas da história *real* da humanidade, o processo de conhecimento do Absoluto é a sua manifestação como História da Religião. Para Schelling, e nisto estará de acordo Eudoro de Sousa, a mitologia é uma forma religiosa, e a História da Religião começa por ser história da Mitologia, ou Mitologia simplesmente. A Mitologia deve ser entendida da perspectiva religiosa e, não tendo a história humana outro conteúdo que o da formação da sua consciência, a Religião, que acede à história e à consciência como mitologia, é o conteúdo significativo da história humana, ou mesmo o único conteúdo com exclusão de qualquer outro – a mesma tese que encontraremos em Eudoro, sob a forma de um triângulo, de que o mundo é um vértice, sendo o homem e os deuses os outros dois. O mundo, recorda-nos Eudoro, é "cosmofania" que ocorre sempre a partir da sua relação aos deuses. Nos termos de Eudoro, "«um deus é um mundo» e «outro deus é outro mundo», em suma, cada deus *munda*, faz seu mundo

[58] Desenvolvo estas teses de modo mais aprofundado, bem como alguns outros dos temas do presente texto em D. Ferrer, "Mito, historia y razón: entre Schelling y Adorno", in *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (2018) 35 (2), 375-394. A comparação com Adorno foi feita já por Dirk Hennrich, "Mitologia e Dialéctica do Esclarecimento. Eudoro de Souza e Theodor W. Adorno", in António Braz Teixeira - Renato Epifânio (eds.), *A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa*, Zéfiro, Lisboa, 2015, 87-92.

do que ainda não o era – *diacosmiza*, numa palavra só. Um deus imerge no mundo que ele emerge, morre a vida do mundo que vive a sua morte, encobre-se no mundo que é descoberta sua, oculta-se no mundo que desocultou."[59]

Assim como para Eudoro, a pergunta principal a colocar ao mito é acerca do seu significado. Schelling apresenta duas interpretações possíveis do significado do mito, uma interpretação poética e uma interpretação alegórica.[60] A interpretação poética acerta ao não procurar um significado para o mito além de si mesmo, e também não procura no mito distinguir entre forma e conteúdo, como se o mito fosse uma alegoria, e contivesse algum conteúdo verdadeiro – por exemplo acontecimento históricos ou naturais – expresso, porém, numa forma imprópria. Mas a interpretação poética, por seu lado, erra ao não reconhecer duas características centrais do mito: que ele é *literal*, e não uma liberdade poética, e que a sua raiz, antes de ser artística, embora se relacione com a arte, é religiosa. Assim, reencontraremos na filosofia do mito de Eudoro, a tese de que tanto a forma quanto o conteúdo do mito são verdadeiros, que o mito não é poesia e, embora esteja relacionado com a arte, insere-se no fenómeno religioso. Por sua vez, a interpretação alegórica é correta ao atribuir uma verdade ao mito, mas erra ao procurar essa verdade além do mito, em acontecimentos que pudessem, ou que coubessem ser descritos sob uma outra forma que não a do próprio mito.

Schelling é o primeiro a dar forma filosófica clara à recusa de que o mito signifique algo além de si mesmo. Recorda-nos Eudoro que "de início, digamos: não é fácil resistir ao pendor alegórico. Não há muito que se afirma, com suspeita veemência, que o mito não é alegoria, mas sim tautegoria (o primeiro foi Schelling; um século depois, Cassirer)."[61] A suspeita que Eudoro coloca sobre a afirmação da tautegoria é que na verdade ela não foi suficientemente afirmada, de tal modo que "para sempre ensurdecêssemos ao apelo do alegorismo."[62] Eudoro retira da interpretação tautegórica precisamente a mesma consequência de Schelling, ou seja, que o mito não significa outra coisa que lhe pudesse conferir significado, mas, pelo contrário, o mito é o que confere significado às outras coisas, ao mundo em geral, e a um mundo em particular. Em termos schellinguianos, o mito é a potência fundadora de um todo sistemático de significação,

[59] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 42.
[60] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 44.
[61] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 44.
[62] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 44.

ideia semelhante àquela que reencontrámos em Eudoro com a tese referida de que cada deus põe um mundo, ou seja, "munda" de maneira própria e inconfundível, sendo os mundo visíveis somente a partir do seu interior, isto é, da consciência finita e não reflexiva do crente, e inevitavelmente irrepresentáveis do exterior.

Em contrapartida, recorda-nos Eudoro, a interpretação alegórica tem também o seu cabimento, num sentido particular: se a interpretação alegórica "alegorizava os deuses, [e] tautegorizava o Mundo", na verdade, o mito é alegoria, embora não dos deuses, mas do mundo. "Lástima é que os alegoristas não se dispusessem também a alegorizar o mundo."[63] Eudoro conclui que o mito implica a literalidade dos deuses – ou, como diria Schelling, a narrativa mitológica é a narrativa literal das potências que dominaram a consciência humana e, com ela, o mundo no início da sua história. Esta história inicial não é propriamente história das crenças da humanidade, que pudessem supor também a descrença, mas história daquilo que se manifesta como o Absoluto para cada configuração epocal da consciência, aquilo que confere sentido a todo um mundo. Mas, ao mesmo tempo em que implica a literalidade dos deuses, tem também como consequência a alegorização do mundo, ou que o próprio mundo é que não tem sentido literal, mas é símbolo e alegoria. O mundo passa assim a ser categorizado ao nível epistemológico, ou ético-epistemológico que Eudoro caracteriza como o da "trans-objetividade".[64]

Na medida em que o mito não mais é uma expressão de uma época histórica ultrapassada e de uma concepção do mundo epistemologicamente deficitária e aberrante em relação à razão filosófica, abrem-se novas possibilidades de compreensão de toda a presença do homem e da sua consciência na história e no mundo. Schelling compreende a história como uma queda a partir de uma humanidade que existia num tempo não histórico e, como tal, pré-histórica, de que a mitologia é uma rememoração. E não só a história, como também a natureza conforme a conhecemos hoje, são entendidas como uma ruína, que ao mesmo tempo nos expõe a grandeza do tempo passado quanto, rememorando, nos evidencia aquilo que perdemos. Toda a história é entendida como um processo de sentido invertido, de perda e esquecimento, em relação às quais somente da revelação se podem esperar os recursos para o retorno ao Absoluto. Na sua forma geral

[63] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 47.
[64] O tema é desenvolvido em Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 120, 123, 131-146, 180.

está aqui sem dúvida apontado um tema de muito da filosofia da mitologia posterior, tema que em Eudoro aparece sob a figura da já referida "*cosmofania teocríptica*".

Já nos primeiros impulsos do idealismo alemão, com Fichte, as figurações da consciência humana, que permitem distinguir sujeito e objeto, bem como as formas e categorias do conhecimento e do mundo humano emergem a partir de um choque (o "*Anstoß*") que provoca o retorno da atividade incondicionada do eu absoluto para si mesma e a consequente reflexão. Se entendermos, segundo as concepções de Freud, que pré-existe uma atividade original, que é única, incondicionada e indivisa, o choque é um acontecimento de repressão e ricochete dessa atividade, que dá lugar às figuras e divisões da consciência humana, podemos enunciar o princípio de que não há figuração sem repressão, nem repressão sem figuração. É um originário "além-horizonte" eudoriano que se separa em símbolos e figuras do "aquém-horizonte".

Reencontramos esta mesma dinâmica de modo muito claro nas teses acerca do acontecimento traumático onde se inicia a cultura, condição de todas as figurações e instituições da consciência humana, o ato que instaura a ordem edipiana e o regime histórico humano na sua consciência ética, política e religiosa, conforme estudado por Freud nas mitologias do tabu e do totem.[65] É sobre esse acontecimento mitológico que Eudoro, sobre supostos bem diferentes dos freudianos, apresenta um dos seus mais importantes contributos para a Filosofia da Mitologia, nomeadamente o mito da criação do horizonte pela separação de céu e terra. Este "mito universal"[66] é o fundador da mitologia, e aquilo de que ela essencialmente fala. Este é o acontecimento na base do mundo humano, ou do que tem significado humano. Por isso, na base de todo o significado está esta rememoração, o que quer dizer, a essencial ausência do que, ao ser dito, é chamado à presença. Segundo Schelling, no seu estudo sobre a "pré-história" esta era a função dos megálitos no limiar da história.[67] Os megálitos mostram-nos a dimensão do tempo e da lonjura – nos termos de Eudoro – relativamente ao além-horizonte situado antes da história, mas também a dimensão do acidente da queda que conduz ao tempo histórico. Nos termos de Jankélévitch, "le temps n'est pas une chose normale." Afinal,

[65] Cf. Sigmund Freud, *Totem e Tabu: Alguns Pontos de Concordância entre a Vida Psíquica dos Selvagens e a dos Neuróticos*, Tradução de L. Almeida, Relógio d'Água, Lisboa, 2001, 202-203.
[66] Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Apresentação de Fernando Bastos, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002, 35.
[67] Cf. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 117, 149.

"em rigor, não deveria existir."[68] Mas não só os megálitos e a mitologia nos falam desse enorme acidente. Toda a linguagem é, nas palavras de Schelling, uma "mitologia empalidecida",[69] na medida em que é da mitologia que provém o sentido, enquanto a ausência rememoradora das próprias coisas. A presença das coisas ser-nos-ia absoluta anteriormente à queda, no que Schelling denomina "monoteísmo primitivo", Eudoro "além-horizonte", ou também no inconsciente em versão freudiana, onde justamente não há tempo, negação ou superação. Embora, naturalmente, as versões Schelling, Freud e Eudoro divirjam em mais do que pormenores importantes, a versão do mito, como interpretação da mitologia, de Eudoro nos mostra como o horizonte é instaurado pela morte do deus, o "*deicídio primordial*",[70] do deus cujo corpo é despedaçado, e então, das partes do seu corpo, ou do seu sémen, na versão da castração, nascem as plantas de que vivem os homens. O horizonte e, como podemos ver, afinal toda a linguagem enquanto recebendo sentido da mitologia, é o saber do que não somos, e fala desta separação e despedaçamento, que Eudoro reconstrói na sequência mitológica, consignada em parte por Hesíodo, de Oceano/Caos, Úrano, Cronos a terminar em Zeus.[71] Esta é a sequência que instaura os deuses olímpicos que, com a sua figura humana, nos acenam.

O mito universal da criação do horizonte pela separação das águas, ou de Céu e Terra, pode ser entendido, nos termos de Schelling, como uma crise traumática instauradora do mundo, como uma queda que conduz a um mundo invertido, à história como tragédia e à impossibilidade de resgate por meio dos recursos meramente humanos. O resgate depende, pelo contrário, de uma revelação ou mesmo de um mundo inteiramente outro, sob a forma de uma *parousia*. Desta concepção partilharam outros mitólogos significativos, como Adorno e Horkheimer, na sua *Dialética do Esclarecimento*,[72] ou da *Aufklärung*, onde, como vimos já na proposta do *Mais antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*, *Aufgeklärte* e *Unaufgeklärte* caminham de mãos dadas. Aqui, na esteira das concepções que temos vindo a acompanhar, mito e razão, definida como *Aufklärung*, não se distinguem, mas a razão é essencialmente a continuação do mito sob outra forma. Tanto no mito quanto na razão trata-se,

---

[68] Vladimir Jankélévitch, *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Félix Alcan, Paris,
1933, 63.
[69] Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 52.
[70] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 81.
[71] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 69.
[72] Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt a. M., 2015.

basicamente, do domínio das forças hostis da natureza, de modo a que esta se torne suportável e compatível com a consciência humana que dela se tenta separar. Mas este domínio *das* forças hostis da natureza é um genitivo tanto quanto subjetivo quanto objetivo, e a consciência que domina essas forças é também, no mesmo passo, dominada por elas, frustrando invariavelmente o objetivo visado de libertação, transformado, pelo contrário, numa crescente submissão O instrumento principal pelo qual esse domínio das forças naturais é feito é por uma mimese astuciosa, de que a epopeia do *nostos* de Ulisses fornece o paradigma. O mito é já esclarecimento, ao mesmo tempo em que o esclarecimento é ainda mito, o prolongamento do mito, sob a forma astuciosa de uma falsa libertação dele.

O mito, para Adorno e Horkheimer parte da experiência da subjugação da consciência humana ao poder esmagador da natureza. O acidente, ou trauma na base da mitologia e do nascimento do homem, é a própria violência e o terror da subjugação que a natureza exerce sobre aquele que dela se tenta separar. É o poder da unidade anterior à consciência, a pulsão de morte que dificilmente dela se separa. Para a dialética do esclarecimento, a totalidade do processo histórico da consciência humana é um processo de perda, terror e subjugação, do outro e de si mesmo, que culmina na mitologia, novamente reencontrada no culminar do processo do esclarecimento técnico, ou seja, com a mitologia de fancaria pseudo-pagã do nacional-socialismo alemão.[73] Em todo este processo de história invertida, contudo, e desde os seus alvores na Odisseia homérica, a única arma, arma paradoxal que a consciência emergente tem perante a submissão à natureza é a mimese. A consciência nasce da mimese, porque é antes de mais uma imagem do mundo, de si mesmo e do outro, é aparecimento ou revelação. Através da mimese, a única forma que a consciência tem de resistir ao poder subjugador da natureza é a adesão a ele, a sua reprodução e o seu exercício, justamente contra tudo aquilo de que a consciência é imagem, contra si mesmo, contra a natureza e contra o outro. A violência dirigida contra a natureza e contra si mesmo, constitui uma introjeção do sacrifício, está na origem do eu, conforme Nietzsche tinha tematizado.[74] A mimese manifesta-se então pela adesão à natureza, e pela sua imitação e invocação, que permite dominar astuciosamente o seu poder e utilizá-lo para os fins do homem, permite utilizar o seu

[73] "Talmi-Mythos". Adorno- Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 19.
[74] Cf. por exemplo, Friedrich Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, Tradução de José M. Justo, Relógio de Água, Lisboa, 2000, 97, 108, 139.

poder contra ela ou a favor do homem, pela adesão, assumindo a sua máscara, pela ostentação da subjugação, pela súplica, pela invocação mágica ou finalmente, na modernidade, pela ilusão de que a depõe e toma finalmente o seu lugar – o que para Eudoro coincide com o grande mito do homem, ou da ausência do mito.

Mas a mesma mimese que faz a adesão por imitação e encarnação dos poderes divinos da natureza, é igualmente a dissimulação, que permite produzir a separação entre a palavra, ou a imagem, e o objeto, abrindo-se a possibilidade da falsidade, do logro e da instauração de todo um novo patamar do domínio e de exercício do poder, pela mentira e, na sequência desta, pela planificação. Também a técnica que se tornou crescentemente dominante tem precisamente a mesma origem. Por conseguinte, o poder inicialmente exercido pela natureza, passa a ser exercido pela sua mimese técnica, e "a história da civilização é a história da introversão do sacrifício".[75] Do mesmo modo, "só o pensar que se faz violência a si próprio é suficientemente duro para destruir os mitos."[76] Este é o princípio violento da razão, sobre a natureza, sobre o outro e sobre si mesmo – mas era também já o princípio do mito, não havendo qualquer consciência humana que possa escapar à sua maldição específica.

Eudoro compartilha só em parte deste tipo de análise, recusando o lado profundamente negativo da visão adorniana. O mal histórico será talvez uma consequência da lapidar definição do homem por Eudoro: "o homem é o animal que se recusa a aceitar o que gratuitamente lhe dão."[77] O homem é essencialmente um animal que recusa. Lemos então, por exemplo, que "o Exílio Adâmico é mito que corre paralelamente à história, embora Paraíso e Natureza não sejam o mesmo, já que esta não volta sempre para o homem a sua face benéfica. Adão pôde sair do Paraíso, mas o homem não pode exilar-se da Natureza. Destruí-la é a precaríssima solução do insolúvel, pois, consumada, lhe custará a vida. Mas Natureza não é o seu mundo…"[78] Assim, o homem parece entregue a um problema insolúvel, de ter de destruir a base sobre a qual ele precisamente assenta. Como definido pela Recusa, o homem na história parece um ser inevitavelmente diabólico, que vive de devorar o que o sustenta, até se precipitar no vazio. Segundo a definição principal do mito, o homem parece receber sentido unicamente dos

[75] Adorno - Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 62.
[76] Adorno - Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 10.
[77] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 27.
[78] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 28.

deuses que tem de matar para que o seu mundo possa ser. No entanto, se é verdade que Eudoro parece compartilhar, embora sob outras formas, destas ideias, não é claro, no filósofo luso-brasileiro, onde situa a transformação dos mundos em Mundo, dos homens em Homem, ou a instauração do que chama o Projeto, ou a Cultura, o império diabólico da Coisa, destruidor do simbólico, cuja crítica é parte essencial da sua teoria da mitologia.

Apesar de partilhar alguns aspectos da descrição da história como uma Dialética do Esclarecimento, contrariamente à abordagem dialética de Adorno e Horkheimer, a abordagem complementar de Eudoro fornece uma resposta bem diferente. Conceitos como o de disponibilidade, trans-objetividade e o do aceno dos deuses oferecem uma concepção em que podemos observar que não é inevitável o domínio da Coisa, do Homem e do Projeto sobre as coisas simbolicamente afeiçoadas, os homens e as culturas que configuram outros tantos projetos. A principal característica destes é a de aceitar o aceno divino, sem se encerrar no beco sem saída do mito do Homem, de que Adorno e Horkheimer parecem comungar. Eudoro considera que o Projeto configurado pelo mito do Homem foi o projeto grego, embora pareça implicar também que só a modernidade, junto com o exílio do mito, matou as fontes de sentido do mundo, doravante sem horizonte e sem centro. O facto de que "a morte de um deus é vida de um mundo"[79] não obriga à morte de Deus e ao império da Coisa e do trabalho forçado, mas, pelo contrário, a reger toda a consciência e a vida humana por um princípio de mediação pela face benévola da natureza e do divino que acena.

Por outro lado, contrariamente a Schelling, que via a recuperação das fontes de sentido da consciência humana na Revelação, a Nietzsche, que esperava com ódio e desprezo à humanidade pelo último homem, para poder finalmente projetar a superação do humano, a Heidegger, que aguardava a salvação na poesia de um mais que incógnito deus futuro, ou a Adorno, que situava o que chamava o não-idêntico no domínio da utopia e ucronia, cujo brilho menos que bruxuleante se poderia vislumbrar ainda na arte, Eudoro propõe uma conversão ética a partir dos conceitos da disponibilidade e da transobjetividade, conceitos cujo aprofundamento excederia os limites deste texto. Note-se apenas que na ética da disponibilidade e na epistemologia da trans-objetividade reencontraremos – e peço desculpas pelo comentário histórico-filosófico – as três grandes figuras da mediação que dão a sua forma final ao mundo do espírito absoluto hegeliano,

[79] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 184.

arte, religião e filosofia. Veja-se a este respeito as palavras de Eudoro: “reencontramos a Religião, a Arte e a Filosofia como os três códigos de decifração das cifradas mensagens da Divindade, para as que os deuses acenantes acenam, quando acenam cada um para o seu mundo, que é objetivo para eles e trans-objetivo para nós.”[80]

[80] Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 161.

**José Otávio Nogueira Guimarães** *

# A (in)atualidade de Eudoro de Sousa

**Resumo:**

O texto que escolhi para tentar mostrar como Eudoro, em sua (in)atualidade, pode nos ser contemporâneo, está habitado, desde sua elaboração até sua publicação final, por uma heterocronia. A (in)atualidade de Eudoro de Sousa, sua intempestividade, também se revela por um desconforto com a compreensão da cultura histórica de seu tempo. Ele se desconecta, ele se dissocia dessa compreensão, mas não deixa no indeterminado a suspensão da dinâmica passado-presente. Ele propõe que esta seja substituída, na História entendida doravante como *presença do presente*, pela extensão delimitada pela *antiguidade* e pela *atualidade*.

**Palavras-chave:** História, presença do presente, antiguidade e atualidade

***The (un)actuality of Eudoro de Sousa***

**Abstract:**

The text I chose to try to show how Eudoro, in its (in)actuality, may be contemporary to us, is inhabited, from its elaboration until its final publication, by a heterochrony. The (un)actuality of Eudoro de Sousa, his untimeliness, is also revealed by a discomfort with the understanding of the historical culture of his time. He disconnects and he dissociates himself from this understanding but does not leave in suspension or undetermined the dynamics of the past-present. He proposes that, in History, that dynamic should be replaced and understood as the *presence of the present*, in between the extension that comprehends the meanings of *antiquity* and *actuality*.

**Keywords:** History, presence of the present antiquity and actuality

* José Otávio Nogueira Guimarães. Universidade de Brasília: joseotavionogueira@gmail.com

## I

Há múltiplas entradas para se falar do (in)atual no pensamento de Eudoro de Sousa, doravante tratado aqui por Eudoro. Gostaria de tomar a entrada que permite fazer dele um de nossos contemporâneos. Para ajudar a responder à questão que delimita essa entrada – como Eudoro nos é contemporâneo na sua (in)atualidade? – conto com o apoio do belo texto de Giorgio Agamben, "O que é o contemporâneo?", resultado de aula inaugural preparada, em 2006, para um de seus cursos na Faculdade de Arte e Design de Veneza[81].

Para começar, delimito melhor a entrada, concentrando-me em um texto originalmente redigido por Eudoro para ser também uma espécie de aula inaugural. Trata-se do apêndice à *Mitologia 2: História e Mito*, que ele intitulou de "A Grécia e a História" e resolveu colocar ao final desse livro.[82] Na "Nota prefacial à primeira edição", de 1981, ele explica como o apêndice tomou forma.

> «É o texto de uma conferência que nunca foi proferida, pois destinava-se a iniciar uma série de exibições de filme sobre a Grécia. Afinal, em vez de abri-la coube-me a honra de fechá-la; por isso, o texto não podia ser o mesmo. Mas acho que este presta aqui bem melhores serviços do que prestaria se, efetivamente, tivesse cumprido seu destino.»[83]

Eudoro se mostra ciente de que a finalidade de um escrito, de acordo com a temporalidade exigida pelo momento de sua exibição – por exemplo, conferência de abertura ou de encerramento – determina fundamentalmente sua natureza e seu "destino". Ele havia preparado o texto para abrir um evento, mas como a mudança de programação reservou-lhe o encerramento, o manuscrito acabou por perder sua identidade e, consequentemente, sua serventia; já "não podia ser o mesmo". Em resumo, o texto que era para introduzir a mostra de cinema transformou-se no apêndice que encerra *Mitologia 2: História e Mito*. Convenha-se que "encerrar" talvez não seja uma boa palavra para definir os serviços desse texto no dito opúsculo. Malgrado esteja localizado ao final do livro, ele é um apêndice; e um apêndice, não é exatamente uma conclusão ou um posfácio.

---

[81] Agamben, G. "O que é o contemporâneo?", in *O que é contemporâneo e outros ensaios.* Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 55-73.

[82] Sousa, E. de. "A Grécia e a História", in *Mitologia 2: História e Mito*, 2a ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 83-90.

[83] Sousa, E. de. "Nota prefacial à primeira edição", in *Mitologia 2: História e Mito*, 2a ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 3.

A relação temporal de um apêndice e de uma conclusão ou um posfácio com o corpo do livro não é certamente a mesma[84].

Aliás, o próprio Eudoro, na citada "Nota prefacial à primeira edição", já indicava dois elementos que retiram do texto qualquer papel conclusivo. O primeiro encontra-se na informação de que, ao invés de encerrar, de concluir, o apêndice, ali, "resume parte do livro"; e mais, como resume, apresentando "certos elementos terminológicos que desempenham importante papel no conjunto", deve ser lido previamente apesar de posicionado nas últimas páginas.[85] O segundo elemento liga-se ao reconhecimento por Eudoro de que dos dois últimos parágrafos do trabalho "tanto se pode dizer que fecham o opúsculo quanto se diria que abrem outro". Eles, esses parágrafos, podem ser entendidos, nas palavras o Eudoro, como uma "promessa"[86]. E o tempo da promessa, certamente, não é aquele do encerramento[87].

Resumo da opereta: o texto que escolhi para tentar mostrar como Eudoro, em sua (in)atualidade, pode nos ser contemporâneo, está habitado, desde sua elaboração até sua publicação final, por uma heterocronia. Ele é testemunho de turbulências e dissonâncias temporais[88]. Redigido para uma conferência de abertura, transformou-se em um apêndice colocado ao final de um livro, mas que deveria ser lido antes que a leitura começasse. Sua produção e sua forma de exibição, com esses deslocamentos e entrecruzamentos de posições temporais, metaforizam uma de suas questões principais, senão sua questão principal: "o alcance e validez dos estudos históricos"[89], ou seja, o alcance e a validez da História como esse saber do tempo no tempo. O texto se põe por tarefa pensar, logo de saída, essa relação, de ordem eminentemente temporal, entre a "Grécia uma vez acontecida" e o "acontecer da Grécia, repetidamente descrito pela História"[90].

## II

[84] Ver Genette, G. *Seuils*. Paris: Seuil, 1987.

[85] Sousa, E. de. "Nota prefacial à primeira edição", in *op. cit.*, p. 3.

[86] *Idem*.

[87] Ver Ost, F. "Promessa. Ligar o futuro", in *O tempo do direito*. Tradução de Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p. 187-300,

[88] Ver Salomon, M. (org.). *Heterocronias – Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

[89] Sousa, E. de. "A Grécia e a História", in *op. cit.*, p. 83.

[90] *Idem*.

Passo a anunciada conversa entre Agaben e Eudoro em torno da ideia da (in)atualidade como forma de ser do contemporâneo. Uma primeira orientação para o desenvolvimento dessa conversa vem de Friedrich Nietzsche por meio Roland Barthes. Em um de seus cursos no *Collège de France*, o linguista francês anota: "o contemporâneo é o inatual"[91]. Barthes, com essa tirada, evoca, evidentemente, as conhecidas *Considerações inatuais* (ou intempestivas ou extemporâneas ou inoportunas, para citar apenas algumas das mais frequentes traduções em português do termo alemão *Unzeitgemässe*), publicadas pelo filólogo e filósofo alemão em 1874, logo após a inesperada celebridade alcançada com *O nascimento da tragédia* (1872). Nietzsche quer com esses textos, sobretudo com a segunda das *Considerações*, "Da utilidade e desvantagem da história para a vida", acertar contas com o seu tempo, tomar posição relativamente ao presente. No início desse texto, ele explica porque a *Consideração* deve ser entendida como intempestiva (inatual).

> «Esta consideração também é intempestiva (inatual) porque tento compreender aqui, pela primeira vez, algo de que a época está com razão orgulhosa – sua formação histórica como prejuízo, rompimento, deficiência da época – porque até mesmo acredito que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela.»[92]

O modo de Nietzsche habitar a contemporaneidade dá-se, assim, observa Agamben, por meio do intempestivo, do inatual, já que o filósofo, no caso, manifesta seu pertencimento ao presente por meio de uma "desconexão", de uma "dissociação"[93]. A primeira marca da contemporaneidade, para o pensador italiano, pode, portanto, ser expressa nos seguintes termos.

> «Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e aprender o seu tempo.»[94]

---

[91] Barthes, R. *La Préparation du roman (I et II). Cours et séminaires au Collège de France (1978-1979 et 1979-1980)*. Paris: Seuil, 2003.

[92] Nietzsche, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003, p. 6.

[93] Agamben, *op. cit.*, p. 58.

[94] *Idem*, p. 58-59.

A (in)atualidade de Eudoro de Sousa, sua intempestividade, também se revela por um desconforto com a compreensão da cultura histórica de seu tempo. Ele se desconecta, ele se dissocia dessa compreensão.

Para por em marcha sua argumentação, o helenista lisboeta começa, provisoriamente, por reconhecer: "a Grécia antiga não pode ser senão objeto de investigação histórica!"[95]. Admite, contudo, para logo em seguida dizer que persiste e insiste numa questão: "que posso eu esperar da História quanto ao conhecimento da Grécia?"[96]. Há respostas óbvias a essa questão, bem assentadas em seu tempo, como as que afirmam que a investigação histórica recolhe vestígios "na intenção de conhecer o que quer que os deixou pelo caminho" e que, portanto, a "História é história do passado"; dirige-se para o passado e persegue vestígios que são do passado[97]. Todavia, essa resposta óbvia não é necessariamente, para Eudoro, a mais verdadeira. Ele se dissocia dela, desconecta-se dela, para propor outra compreensão da História.

> «Não receio assumir o risco de dizer o contrário: a História é sempre e de cada vez que o seja, um conhecimento, um saber da *presença do presente*.»[98]

Essa fórmula breve, a História como saber da *presença do presente* será intensamente explorada por Eudoro em todo o texto e aponta de imediato para o descarte da compreensão da História como mero conhecimento do passado. A *presença do presente* não opõe simplesmente passado e presente, tampouco coloca o presente no lugar do passado. Com a fórmula é abandonado um dos alicerces da concepção de tempo que suporta a história como conhecimento do passado, o presente como um simples "ponto" de transição[99].

> «(…) o presente, qualquer presente que se fixe ao longo do eixo cronológico, para trás ou para diante deste em que nos encontramos, não deve ser considerado como um ponto. Um ponto não tem dimensões; mas a presença do presente (…) é um segmento mais ou menos extenso e, por isso, dimensionável.»[100]

---

[95] Sousa, E. de. "A Grécia e a História", in *op. cit.*, p. 83.

[96] *Idem*.

[97] *Ibidem*.

[98] *Ibidem*.

[99] Ver Agamben, G. "Tempo e história: crítica do instante e do contínuo", in *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 109-128.

[100] Sousa, E. de. "A Grécia e a História", in *op. cit.*, p. 83-84.

Como é mantida com a fórmula da *presença do presente* a imagem da reta axial do tempo, Eudoro não deixa no indeterminado a suspensão da dinâmica passado-presente. Ele propõe que esta seja substituída, na História entendida doravante como *presença do presente*, pela extensão delimitada pela *antiguidade* e pela *atualidade*. E, assim, nos explica:

> «… substituímos (…) a oposição mais abstrata, que se dá em presente e passado, por outra, mais concreta: a de atual e antigo, dentro de cada época, a atualidade que a individualiza e caracteriza, atrai a si, por força retroativa, a sua própria antiguidade. (…) A História está condicionada a percorrer o espaço (ou o tempo) que medeia entre uma antiguidade e uma atualidade conexas, porque situadas, ambas, nos extremos do segmento representativo de uma forma específica da presença do presente. Portanto, digamos que não há atualidade que se refira a uma antiguidade absoluta, isto é, dela separada ou separável. Qualquer atualidade tem sua própria antiguidade; diríamos até, que só tem a antiguidade que merece.»[101]

Resta claro, parece-me, particularmente no que interessa aqui, a concepção de História, a não-coincidência de Eudoro com seu tempo. Essa discronia não signfica, como sublinha Agamben, que o contemporâneo seja aquele que vive em outro tempo, um nostálgico por exemplo[102]. Eudoro bem vive no tempo que lhe foi dado viver. Eventuais desconfortos com seu tempo não significa que acredite em poder dele escapar. Eudoro sabe lhe pertencer irrevogavelmente. Na *presença do presente*, não há antiguidade sem atualidade. Além disso, a História que desenha contornos na *presença do presente* delimita sempre seu *horizonte*; e "horizonte quer dizer limitante", "mesmo que o limite não seja sempre o mesmo"[103].

O autor de *Dioniso em Creta*, voluntariamente exilado em Brasília, poderia ser, para Agamben, um verdadeiro contemporâneo, pois, na relação com seu próprio tempo, adere a ele e, ao mesmo tempo, dele toma distância. Os que coincidem plenamente e perfeitamente com a época em que vivem, que não experimentam dissociação e anacronismo, não são contemporâneos, já que sem distância, não conseguem "manter fixo o olhar sobre ela"[104].

---

[101] *Idem*, p. 84.

[102] Agamben, G. "O que é o contemporâneo?", in *op. cit.*, p. 58-59.

[103] Sousa, E. de. "A Grécia e a História", in *op. cit.*, p. 85.

[104] Agamben, G. "O que é o contemporâneo?", in *op. cit.*, p. 59.

## III

A esta primeira definição da contemporaneidade Agamben ajunta uma outra. Quem olha para o seu tempo, o que vê? – pergunta. E logo responde: "o contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes [apenas] mas o escuro". Mas o que significa exatamente, continua Agamben, "perceber o escuro"? [105] São sugeridas duas respostas: a primeira vinda da hodierna neurofisiologia da visão e a segunda da astrofísica contemporânea.

A neurofisiologia nos mostra, em resumo, que a percepção do escuro não é exatamente derivada de uma simples ausência de luz. O que acontece quando fechamos os olhos? O que é o escuro que vemos? A obscuridade ativa células periféricas da retina chamadas de *off-cells*. São elas as responsáveis por nos apresentar as trevas. Escuro, destaca Agamben, não é, portanto um conceito privativo, negação da claridade, uma não-visão, "mas o resultado da atividade das *off-cells*, um produto de nossa retina"[106]. Um legítimo contemporâneo, assim, é aquele que não é inerte nem passivo ao perceber as obscuridades do seu tempo, pelo contrário, sua observação do tempo em que vive implica uma atividade e uma habilidade particulares que "equivalem a neutralizar as luzes que provém da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes"[107].

Não seria ousado dizer que Eudoro é, nesse sentido proposto por Agamben, novamente um bom contemporâneo. Ele não se deixa cegar pelas luzes de sua época e consegue perceber no seu tempo a parte de sombra que o compõe. O contemporâneo Eudoro toma o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo como algo que, além da luz, se dirige diretamente a ela e provoca sua reflexão. De acordo com Agamben, o "contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provêm do seu tempo"[108].

Posso oferecer alguns exemplos desses fachos de trevas que atingem a intempestiva reflexão de Eudoro acerca da história. Antes de mais nada, para ele, a

---

[105] *Idem*, p. 62-63.
[106] *Idem*, p. 63.
[107] *Ibidem*.
[108] *Idem*, p.64.

*presença do presente* só é possível porque ela é "presença do homem no mundo"[109]. E como se dá essa presença?

> «Presente é o Homem, que só se afirma, negando; que só aceita, recusando; que só constrói, destruindo. Presente é o Homem, e a História faz-se presença da *positividade* do reverso dessa moeda corrente, cujo anverso é a negação, a repulsa e a recusa devastadoras. Carregamos nas cores sombrias que tingem a figura da rejeição hominizante, pois, se agora nos voltamos para *presença do passado*, fazemo-lo já na convicção de que o passado se constitui desses rejeitos necessários, necessariamente rejeitados para que se abrisse espaço e tempo ao projeto que designamos por "homem-presente à presença do presente", isto é, presente à presença de si mesmo, o que, no fundo, equivale a nomear o projeto da historicidade.»[110]

Sem que eu possa aprofundar o comentário dessa longa citação, sublinhemos apenas duas coisas. Primeira: não há "homem-presente à presença do presente" sem "cores sombrias". Segunda: a nova categoria que aparece na citação, a *presença do passado* – que não é o passado do saber histórico que se atém a coletar vestígios – é, como diz Eudoro, o "limite da presença do presente"[111], seu estranho ou, em termos que agradariam Agamben, sua ativa obscuridade.

Passo a anunciada contribuição da astrofísica para caracterizar a percepção do obscuro como uma das marcas da contemporaneidade. Como apaixonado astrônomo amador, creio que Eudoro pudesse aprovar esta analogia[112]. Quando olhamos as estrelas no firmamento, à noite, vemos igualmente a obscuridade que as envolve. Considerando que o universo é constituído por um número infinito de galáxias e corpos luminosos, como explicar essas trevas circundantes? Os astrofísicos acreditam que em um universo em expansão, as galáxias mais remotas se distanciam de nós em uma velocidade tão grande que sua luz não consegue nos alcançar. O que percebemos como o escuro do céu é, na verdade, essa luz que viaja velocíssima até nós, mas que, no entanto, não nos atinge, já que as galáxias de onde provêm deslocam-se em velocidade superior a da luz. De acordo com Agamben, "perceber no escuro do presente essa luz que procura nos alcançar e não poder fazê-lo, isso significa ser contemporâneo"[113]. E mais, para ser contemporâneo

---

[109] Sousa, E. de. "A Grécia e a História", in *op. cit.*, p. 85.

[110] *Idem*, p. 86.

[111] *Ibidem*.

[112] Permitam-me remeter a Nogueira Guimarães, J.O. "Entre-lugar e lugar-nenhum: Eudoro de Sousa, de Portugal a Brasília", *Archai*, n. 8, jan.-jun. 2012, p. 75-79.

[113] Agamben, G. "O que é o contemporâneo?", in *op. cit.*, p. 65.

nesse sentido, é preciso coragem: "porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós"[114].

Seria ousado – para mais uma vez compreender a contemporaneidade da reflexão de Eudoro sobre a História e dos seus limites como forma de conhecimento – propor que sua evocada *presença do passado* seja como esse escuro astrofísico, manifestação dessa luz dirigida até nós mas que nunca nos alcança? Para Eudoro, esse passado que é o da presença, "reside a um passo do antigo, mas esse passo nunca a História o deu, nunca poderá dá-lo, como jamais ninguém dará o passo que transponha a distância para a lonjura, e o agora para o outrora"[115]. Evidentemente que ninguém o dará, pois a "lonjura é uma distância absoluta e que, por ser absoluta, já não é sempre relativa distância. E outrora é o que a mesma palavra diz, *hora* que é sempre *outra*, não é a mesma que está em todos os *agoras*, mais ou menos distantes"[116]. O passado da presença é obscuro ainda porque, como a luz das estrelas que não nos alcançam, ele "passou", e, "tendo dobrado a esquina da longa quadra do tempo histórico se perdeu de vista"[117]. A História que é *presença do presente*, insiste Eudoro, "detém-se, por necessidade intrínseca à beira do passado, cujas indimensionáveis dimensões são o outrora, que é outra hora, e a lonjura, que seria, no dizer do poeta, 'uma distância subitamente impossível de percorrer'"[118]. Impossível de percorrer e, portanto impossível de se enxergar, a não ser que se passe a olhar fixamente a obscuridade bem como a distância dessa luz que nunca nos chega.

## IV

Por fim, Agamben acrescenta mais uma característica do tempo da contemporaneidade. Para ele, "somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo"[119]. Arcaico, no sentido que interessa à sua argumentação, quer dizer próximo da *arché*, isto é, da origem. E a origem,

> «… não está situada apenas num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico e não cessa de operar neste (…). A

[114] *Idem*.

[115] Sousa, E. de. "A Grécia e a História", in *op. cit.*, p. 86.

[116] *Ibidem*.

[117] *Ibidem*.

[118] *Ibidem*.

[119] Agamben, G. "O que é o contemporâneo?", in *op. cit.*, p. 69.

> distância – e ao mesmo tempo a proximidade que define a contemporaneidade tem o seu fundamento nessa proximidade com a origem, que em nenhum ponto pulsa com mais força do que no presente.»[120]

Existe, assim, de acordo com o pensador italiano, uma espécie de "compromisso secreto entre o arcaico e o moderno", "a chave do moderno está escondida no imemorial e no pré-histórico", por isso, que a via de acesso ao presente, ao contemporâneo, deve ter "necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la"[121].

Essa arqueologia de Agamben, mais uma das características do modo de ser contemporâneo, do modo de ser inatual, porque intempestivo, não se aproxima da forma como, em Eudoro, se apresentam as possibilidades de se dizer a *presença do passado*? Já vimos que a História diz a *presença do presente*, mas a expressão adequada à *presença do passado*, assevera Eudoro, cabe ao Mito. Mito que, no pensador português, não representa coisas ou eventos originados, mas as coisas ou eventos "originários". Originários não são justamente esses *archai* inapreensíveis pela alegoria, pela luz da inteligibilidade, que se oferecem apenas ao relato simbólico e à captação sensível do mito? E não é o mito essa obscura face do *logos*, que Eudoro, como um contemporâneo corajoso, intempestivo e inatual, encarou de frente? A última frase de "A Grécia e a História", o texto que me permitiu explorar a "(in)atualidade" do pensamento de Eudoro, diz que o *lógos*, mesmo que heraclítico, não encarou "o grande mistério da presença do passado, que não se fez presente à presença do presente"[122].

## V

Para concluir, gostaria de sublinhar que a entrada temática e o texto escolhidos para ensaiar algumas reflexões sobre a (in)atualidade de Eudoro de Sousa valorizam a problemática das formas de expressão e de experiência do tempo[123]. Ordep Serra já apontava, em texto de 2003, "Traços à margem do horizonte", onde apresenta algumas

---

[120] *Idem*.

[121] *Idem*, p. 70.

[122] Sousa, E. de. "A Grécia e a História", in *op. cit.*, p. 90.

[123] Acerca dessa problemática, ver os magníficos 3 volumes de Paul Ricoeur, *Tempo e narrativa*, I, II e III. Tradução de Constança Marcondes Cesar, Marina Apenzeller e Roberto Leal Ferreira, Campinas: Papirus, 1994, 1995 e 1997.

questões em torno de sua leitura de *Horizonte e complementariedade* (1975) e de *Sempre o mesmo acerca do mesmo* (1978), que, nesses livros, Eudoro já demonstrava "rejeição decidida do ponto de vista cronológico-progressivo que fez dos textos dos chamados pré-socráticos um prólogo a Platão e Aristóteles"[124]. Tal rejeição, continua Serra, encontra-se, na verdade, assentada na recusa mais ampla, por parte de Eudoro, "da possibilidade de um *trânsito historiável* do mito ao *logos*"[125]. Entre os dois livros e a publicação de *Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo* e *Mitologia II: História e Mito*, no início dos anos 1980, havia se tornado claro, para Eudoro, a impossibilidade de "relações de significação" entre enunciados mitológicos e filosóficos. Segundo Serra, Eudoro pode então começar a pensar que a mítica e a metafísica gregas podiam conformar-se a um mesmo *a priori* cultural. A linguagem kantiana, todavia, não foi a escolhida, em um "estudioso nietzscheanamente avesso à rotina teórica" para expressar essa descoberta[126]. Na ocasião, surpreendeu assim Serra a leitura de trabalho de Eudoro, *Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo*, em que o português apresenta o conteúdo do livro como sendo "mitologia, mitologia *sui generis*"[127]. Não se trata, escreve Eudoro no Préfácio à 1ª edição, de "coletânea de mitos, nem de filosofia da mitologia. É, pura e simplesmente, mitologia"[128]. A solução poética para expressar essa mitologia *sui generis* precisava encontrar uma nova reflexão sobre o tempo e a experiência histórica. *Mitologia 2: História e Mito* veio a se oferecer, em prosa porosa, como essa reflexão.

José Otávio Nogueira Guimarães[129]

---

[124] Serra, O. "Traços à margem do horizonte", *Humanidades* (Editora UnB), n. 50, 2003, p. 89.

[125] *Idem*, p. 94.

[126] *Idem*, p. 95.

[127] Sousa, E. de. "Prefácio à 1ª edição", in *Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 3.

[128] *Idem*.

[129] Doutor em História e Civilizações pela École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris e Professor Adjunto no Departamento de História da Universidade de Brasília – Brasil. O presente texto foi originalmente produzido como comunicação para o *Seminário Internacional Eudoro de Sousa – Estudos de Cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto*, ocorrido em Brasília nos dias 17 e 18 de junho de 2019. Agradeço ao Prof. Marcus Mota e a Profa. Agatha Barcelar pelo gentil convite para participar do seminário.

**Agatha Bacelar** *

# Notas a *Uma leitura de* Antígona

**Resumo:**

Com a presente comunicação pretende-se apresentar e discutir as *leituras* contemporâneas das tragédias clássicas tomando referência e ponto de partida o texto de Eudoro de Sousa «Uma leitura de Antígona». Dar-se-á particular atenção à interpretação idealista-romântica do sentido da tragédia e à discussão contemporânea sobre o papel e a ação da personagem desempenhada pelo Coro, quer como elemento cénico e preformativo de uma composição que é musical, mas também é revela um conteúdo textual e filosófico.

**Palavras-chave:** Tragédia Grega, Antígona**,** Coro, Arquitetura Musical

## Remarks to *Uma leitura de* Antígona

**Abstract:**

The present paper intends to present and discuss the contemporary readings of the classic tragedies, taking as reference and starting point the text by Eudoro de Sousa «Uma leitura de Antígona». Particular attention will be given to the idealist-romantic interpretation of the meaning of tragedy and to the contemporary discussion of the role and action of the character played by the Choir, both as a scenic and a performative element of a composition that is musical but also reveals a textual and philosophical content.

**Keywords: Greek Tragedy, Antigone, Choir, Musical Architecture**

* Agatha Bacelar. Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Instituto de Letras da Universidade de Brasília: abacelar@gmail.com .

Diferentemente da maioria dos colegas com quem muito aprendi durante os dois adoráveis dias do Seminário Internacional Eudoro de Sousa, meu contato com a obra do fundador do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília foi quase nulo. Como professora de língua e cultura grega antiga na referida instituição, beneficio-me, obviamente, da presença de inúmeros volumes de sua biblioteca na atual Biblioteca do Centro de Estudos Clássicos. É também, e sobretudo, como professora da UnB que apresento estas notas: ministrando a disciplina optativa de graduação, "Tragédia Grega", voltada na oferta vigente para o estudo da *Antígona* sofocliana, deparei-me, como de costume na elaboração dos cursos que ministro, com o desafio de selecionar bibliografia específica da área de Estudos Clássicos em vernáculo. Outro desafio proposto pela disciplina é a distância que se evidencia entre as abordagens das tragédias áticas antigas em estudos de especialistas da área de Clássicas e em estudos de outras áreas das Humanidades: de um lado, acredito ser meu dever de helenista apresentar aos estudantes uma bibliografia atualizada e específica de minha área de atuação; de outro lado, esses estudantes chegam à sala de aula com uma série de expectativas sobre as tragédias antigas fundamentadas maioritariamente – e não raro inconscientemente – em discussões tributárias de concepções e teorizações idealistas-românticas do gênero poético antigo.

Diante disso, o curso se abre com um convite às indagações dos Estudos de Recepção[130] de modo a desenvolver uma reflexão crítica sobre as dinâmicas de apropriação que tecem os laços entre o passado e o presente constitutivas de toda tradição cultural[131]; sobre a recepção tanto dos textos antigos quanto dos próprios textos acadêmicos que os interpretam; enfim, sobre a provisoriedade e plasticidade que mantêm vivos nossos saberes universitários[132]. Em seguida, propõe-se uma contextualização da gênese do conceito idealista-romântico de 'trágico'[133], acompanhada de um estudo panorâmico da recepção da *Poética* aristotélica[134]. Só então o curso se volta para o estudo do contexto (cívico, religioso, performático) das tragédias áticas a partir de bibliografia

[130] Cf., p.ex., Bakogianni, 2016.
[131] Na disciplina, notadamente a partir de Goldhill, 2007.
[132] Sobre a necessidade de se considerar o contexto institucional e intersubjetivo da recepção dos trabalhos acadêmicos no processo de validação dos mesmos, ver, por exemplo, Borutti, 1999a; 1999b; Kilani, 1992, p. 91-100; Calame, 2002 (antropologia cultural); Martins, 2009; 2010 (historiografia); Marcuschi, 2007 (linguística).
[133] Cf. Most, 2001; Judet de la Combe 2010; Billings, 2014.
[134] Malhadas, 2003; Dupont, 2017.

atualizada em estudos helênicos[135], que oferece as bases da leitura comentada de *Antígona* em sala de aula. O último módulo da disciplina, "Recepções filosófico-literárias e cênicas", apresenta e discute alguns exemplos da miríade de discussões suscitadas por interpretações e apropriações de *Antígona*.[136]

É neste último módulo que propus aos estudantes a discussão de *Uma leitura de* Antígona, de Eudoro de Sousa. Escrito nos anos de 1960 e publicado em 1978, o texto se apresenta humildemente como "notas de curso" mais ocupadas com a "veracidade" que com a "originalidade". Exemplar admirável de publicação acadêmica da área de Clássicas em vernáculo (cujas especificidades técnicas, como normas de citação de textos antigos, muitas vezes assustam estudantes), a *Leitura* de Eudoro, para se manter viva em sala de aula, precisa ser atualizada, posta em diálogo com a contemporaneidade. Nesse sentido, tais notas de curso constituem ótimo exemplo do impacto das teorias e generalizações românticas sobre a Tragédia Grega, ainda predominantes nos estudos helênicos há meio século, quando de sua composição. De fato, a Tragédia Grega, com letras maiúsculas, não deixa de ser uma invenção romântica que, num movimento cíclico, formula o conceito filosófico de "trágico"[137] e transforma o que nos chegou da poesia trágica em filosofia[138]. Movimento que tem como principal força centrípeta a projeção das concepções modernas de sujeito[139] (Descartes, Kant e, posteriormente nos prolongamentos da crítica romântica no séc. XX, Freud) sobre os *êthe*, as personagens dos espetáculos para os quais foram compostos os poemas, bem como a projeção das convenções teatrais dos séculos XIX e XX sobre o contexto antigo[140]. A construção teórica do "herói trágico" interioriza conflitos circunstanciais nos poemas atenienses, a partir de leituras que enxertam subtextos psicológicos nos diálogos das personagens, se ocupando de conjecturar motivações e justificativas subjetivas para as ações em cena que corroborem o "sentido geral" da peça proposto; leituras que, portanto, conferem uma essência subjetiva a personagens compostas sob um regime de jogos de atuação[141] muito distantes dos

[135] Na disciplina, com Easterling, 2013; Mota 2012, 2017; Castiajo, 2012; Hall, 2008; Bacelar, 2018.
[136] Nesta última oferta, os exemplos escolhidos foram: Rosenfield, 2002; Sousa, 1978; Butler, 2014; Carson, 2012 (tradução/adaptação da peça intitulada *Antigo Nick;* leitura dramática disponível em https://www.youtube.com/watch?v=6ygeQDu-4EU).
[137] Szondi, 2004; Judet de la Combe, 2010.
[138] Billings, 2014; Most, 2001.
[139] Gill, 1996.
[140] Dupont, 2017.
[141] Mota, 2008, 2012, 2013, 2017; Hall, 2008.

ocidentais modernos, mas, ainda assim, personagens aí transmudadas em símbolo das contradições ou agonias da existência humana.

É claro, o passado se vê sempre do presente. O objetivo de se apontar o jogo de espelhos nas teorias do trágico e nas leituras românticas das tragédias não é tanto criticar seus proponentes (que estavam em seus contextos interagindo com a poesia trágica antiga), quanto mostrar outras formas de lidar com a poesia trágica ateniense, formas moldadas por questionamentos mais recentes. O convite ao esforço atento às armadilhas das projeções, longe de supor ser possível escapar delas, insiste, como postura metodológica, na condição projetiva de toda interação com artefatos culturais de outras épocas. As ferramentas teóricas contemporâneas, as questões que com elas se colocam são mais bem adequadas não exatamente aos textos antigos, mas precisamente a seus intérpretes… O que não autoriza um relativismo vale-tudo que facilmente se torna terreno fértil para revisionismos perversos. O mesmo Umberto Eco que escreve *A obra aberta* (1962) e *Lector in fabula* (1979), também publica *Os limites da interpretação* (1990): a infinitude de possibilidades interpretativas em nada altera a constatação das impossibilidades e improbabilidades interpretativas. Desse modo, não se trata de buscar o sentido original de um poema, mas, antes, sentidos não só possíveis como prováveis, e tal probabilidade se mede pela coerência entre determinada interpretação e o que, hoje em dia, se conhece da Grécia antiga.

Os estudos da poesia grega antiga em geral, e das tragédias áticas em particular, passaram, notadamente a partir dos anos de 1990, pelo que se convencionou chamar de "virada coral". O número da revista *Arion* dedicado ao "Coro na tragédia e cultura grega" em 1994/5 constitui um marco desta virada, ainda que, já em 1985, John Henrigton tenha dado o primeiro passo nesta direção, ao incluir a tragédia ateniense no que chama de *song culture* da poesia grega antiga. Diferentemente da épica, a poesia coral grega antiga se caracteriza justamente pelos estreitos laços que estabelece com sua ocasião, quase sempre cultual, de performance. Esta "virada coral", que se revela ainda hoje extremamente produtiva, insiste nos aspectos pragmáticos da poesia trágica, simultaneamente religiosos, cívicos, performativos e performáticos[142]. Ora, um dos principais problemas que a crítica de inspiração idealista-romântica apresenta reside em seu logocentrismo que abstrai a materialidade da performance. De fato, o que se observa na "virada coral" dos estudos da

[142] Por exemplo, Ley, 1997; Wiles, 1997; Mota, 2008; 2012; 2013; 2017; Seaford, 1994; Wilson, 2000; Sourvinou-Inwood, 2003; Gagné & Hopman, 2013.

poesia trágica é uma verdadeira reconfiguração de seu próprio objeto de estudo: nessa perspectiva, uma "tragédia grega" é um espetáculo musical do qual o poema faz parte, e não algo redutível ao texto do poema performado.

A inserção da *Leitura* de Eudoro de Sousa no paradigma idealista-romântico se faz clara desde o começo do ensaio. Nas "Generalidades de Interesse Prévio", ele escreve:

> «Essa situação de *oralidade* da comunicação, que – podemos dizê-lo sem receio de cair em erro grosseiro – abrange toda a literatura grega, com todos seus gêneros, desde Homero e Hesíodo até Eurípides, tem consequências a que o intérprete prestará merecida atenção: memorizar o que escutamos é um luxo a que bem poucos, dos modernos, se podem dar; mas, para os antigos, era uma imperativa necessidade, pois se há bons motivos para crer que todo o público, ou a maioria dele, compreendia o sentido do espetáculo, isso é fato que só podemos entender se também acreditarmos que, a cada momento, no decorrer da representação, o auditório não havia esquecido os versos já recitados pelos atores em cena e cantados pelo coro na orquestra – aqueles que mais importava lembrar. Porque, como teremos a ocasião de repeti-lo, cada momento da peça se constitui como que em um ponto de irradiação luminosa, que esclarece o todo, para trás e para frente (e isso vale particularmente para a "Antígona"!)»[143]

Por mais que Eudoro reconheça o caráter oral da poesia grega antiga e afirme que o texto das tragédias se destinava à representação teatral que incluía canto e dança (com significativa referência a Wagner, p. 6), as consequências daí tiradas, em vez de buscar compreender a comunicação poético-teatral de modos diferentes que os da cultura letrada, acaba por projetar sobre a audição antiga os mesmos mecanismos cognitivos da leitura, dotando a audiência de uma memória sonora capaz de ir e voltar no texto.

De forma semelhante, Eudoro, ao apresentar seu diálogo com o texto de Nietzsche, *A filosofia na época dos gregos*, lamenta não ter encontrado nele a problemática expressa na pergunta: "como e em que medida a filosofia (dos pré-socráticos, pois esta que é a da "época trágica dos gregos") é 'trágica' e a tragédia é 'filosófica'?"[144]. A problemática se justifica em seguida pela contemporaneidade entre essa filosofia e a tragédia, e pela recusa da "repartição disciplinar do saber"[145], ausente na Grécia clássica. Tal como o reconhecimento da oralidade permanece inserido em uma lógica textual, a alusão à *polymathía* antiga não nos convida a repensar as próprias categorias que repartem o saber – "tragédia" e "filosofia" remetem às mesmas práticas

[143] Sousa, 1978, p. 5.
[144] *idem*, p. 6.
[145] *ibidem.*

discursivas na antiguidade e na atualidade? –, mas, reafirmando ciclicamente a aplicabilidade da repartição, caracteriza a peça de Sófocles como filosófica:

> «Assim foi que relemos a tragédia de Sófocles, não como se ele fosse apenas um artista do drama, mas também como se o preocupasse a solução de um problema que a maioria dos estudiosos só espera encontrar na especialização dos escritos ostensivamente apresentados pela tradição, como se estrito interesse filosófico, ou no caso presente, "teológico".»[146]

Como demonstra Joshua Billings[147], é o pensamento idealista-romântico que transforma a poesia em filosofia trágica. Não se trata de negar que as tragédias abordassem questões éticas – afirmação que deve ser estendida a uma série de gêneros poéticos gregos, a começar pela épica, como sugerem as citações de Aristóteles a Homero[148], e talvez a boa parte das práticas discursivas ficcionais em diversas culturas. Os enredos das telenovelas contemporâneas estão repletos de dilemas éticos, mas nem por isso são caracterizados como filosóficos… O problema é que ao ver na tragédia um interesse sobretudo filosófico, pressupõe-se uma audiência habituada a práticas filosóficas, uma audiência de pensadores (quando sabemos que na Atenas do séc. V a.C. os espetáculos das tragédias eram entretenimento de massa) e, sobretudo, reduz-se o sentido da tragédia ao que pode ser lido em seu texto. Criticado em certos círculos de estudiosos contemporâneos, tal textualismo filosófico ainda permanece nas leituras escolares de *Antígona*, mesmo se repaginados pelas leituras de Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet, que especializam o "interesse filosófico" das tragédias em "pensamento político".[149]

No pensamento idealista-romântico, a "filosofização" dos espetáculos trágicos se torna possível notadamente pela focalização do "sentido da tragédia" nos dilemas subjetivos de suas personagens. Em consonância com isso, os estudos sobre o teatro antigo desenvolveram, a partir de um *corpus* extremamente lacunar, teorias generalizantes do desenvolvimento da poesia trágica, que teria passado por um percurso linear de transformações, de seus primórdios corais à total emancipação do diálogo dramático falado, sendo os "heróis sofoclianos" seu marco inicial[150]. É inserido no consenso desta

---

[146] *ibidem.*
[147] Billings, 2014.
[148] Gill, 1996.
[149] Vernant & Vidal Naquet, 1999; críticas: Seaford, 1994; Dupont, 2017.
[150] Para uma crítica mais detalhada, ver Mota, 2012; 2013.

suposta evolução do teatro ateniense que Eudoro descreve a "nova esticomitia" sofocliana. Caracterizando *Antígona* como um "drama de contrastes"[151] – em que o confronto de duas personagens inicialmente concordantes e finalmente discordantes se repete ao longo da peça: Antígona e Ismena; Creonte e Hemon; Creonte e Tirésias –, Eudoro vê no uso sofocliano da técnica de aceleração dramática que constitui troca de enunciador verso a verso (ou meio verso a meio verso) uma etapa importante, uma espécie de superação do "recitativo" das *rhḗseis* (fala longa pronunciada por um único enunciador, em geral argumentativa), uma vez que, segundo a cronologia das peças que nos chegaram tal como estabelecida pelos helenistas à época da composição da *Leitura* (como Jens e Reinhardt)*, Antígona* teria sido a primeira peça em que a esticomitia deixaria de ser uma espécie de acessório às *rhḗseis* para ser capaz de instituir, por si mesma, "uma situação de irremediável antagonismo"[152]; Eudoro, então, conclui: "na sucessão das etapas da evolução da tragédia – coral, recitativo e diálogo – esta nova esticomitia é o que faz, verdadeiramente, 'do diálogo, protagonista'"[153].

De fato, nos cerca de cinco por cento da produção poética trágica do período clássico que nos chegou, os coros de Ésquilo cantam, quantitativamente, mais versos que os de Sófocles; no entanto, como demonstram os trabalhos de Marcus Mota e Sarah Nooter[154], a essa redução quantitativa da voz coral, corresponde, no teatro de Sófocles, uma "melicização" das personagens protagonistas, que cantam muito mais sozinhas em cena do que as personagens de Ésquilo. Quer dizer que, longe de constituir uma etapa na suposta evolução que diminuiria a dimensão musical do espetáculo destinado a se tornar teatro falado, a "arquitetura musical" de Sófocles – para retomar a expressão de Mota[155] – trabalha a intercalação entre partes cantadas e partes recitadas de modo diferente da "arquitetura musical" de Ésquilo. A "virada coral" promove justamente uma maior sensibilização dos estudiosos para as possíveis significações performáticas dos diferentes recursos midiáticos (visuais, verbais, sonoros) em uso nas tragédias atenienses. Deste modo, em vez de testemunhar um suposto protagonismo do diálogo (que reduz o "sentido da peça" ao que se lê no texto), a comparação entre o que nos chegou do teatro de Ésquilo e de Sófocles permite se indagar sobre modos diversos de se compor um espetáculo

[151] Sousa,1978, p. 6
[152] *ibidem*
[153]*ibidem*
[154] Mota, 2013; Nooter, 2012.
[155] Mota, 2008, com Scott, 1984; 1996.

trágico na Atenas do séc. V a. C. Mota[156] observa que, em Ésquilo, onde a delimitação na intercalação entre cantos corais e diálogos é bem marcada por justaposições, as personagens costumam compartilhar uma mesma perspectiva sobre os eventos encenados ou relatados na peça, ao passo que, em Sófocles, a diluição dos cantos nas partes dialogadas por sobreposições é acompanhada por uma multiplicação de perspectivas que entram em conflito. O isolamento do "herói sofocliano" – construto que tem no livro de Bernand Knox uma de suas versões mais completas –, longe de decorrer de motivações subjetivas-existenciais das personagens, como "a recusa das limitações humanas" no subtexto romântico da "têmpera heróica"[157], passa a ser considerado um recurso audiovisual das composições trágicas. Além disso, dado que os versos cantados evocam para a audiência todo um repertório simultaneamente rítmico, melódico e temático de tradições poético-musicais[158], a "melicização" da personagem sofocliana confere, segundo a sugestão de Nooter[159], à voz da personagem que canta uma autoridade semelhante à da tradição poética que ecoa.

A multiplicação de pontos de vista divergentes na cena no teatro de Sófocles, aliás, nos convida a repensar a posição de onisciência que muitas vezes é atribuída a audiência. A polifonia constitutiva do jogo dramático é frequentemente evocada nos estudos sobre a tragédia ática em torno da ironia trágica[160]: um mesmo enunciado assume significações distintas em cada uma das duas situações de comunicação, a intra e a extra-cênica, em consequência da assimetria nos saberes de cada destinatário (as personagens do drama e a audiência no teatro). Porém, se por vezes a audiência sabe mais que as personagens em cena, essa superioridade do conhecimento dos espectadores sobre o conhecimento das personagens é apenas uma das possibilidades ofertadas pelo jogo da enunciação teatral, como observa de modo bastante pertinente Goldhill:

> «A ironia trágica tem sido um componente básico da crítica literária acerca da tragédia desde o século XIX e, como o *coda* [do livro de Goldhill] vai mostrar, *apenas* a partir do século XIX; este capítulo espera levar o debate adiante ao se afastar do modelo da ironia, que enfatiza a superioridade do leitor ou audiência em relação aos atores no

[156] Mota, 2013.
[157] Knox, 1964.
[158] Swift, 2010.
[159] Nooter, 2012.
[160] Um dos estudos mais lidos a esse respeito é o de Vernant, 1999, p. 7-24.

> palco, e investigar, antes, como a segurança ou a estabilidade do conhecimento do leitor ou da audiência é posta em jogo.»[161]

Ora, de fato, uma vez diante das ações que se passam no tempo-espaço fictício do drama, os espectadores se encontram em uma situação, por vezes bastante instável, em que devem construir seus conhecimentos sobre a narrativa encenada a partir das interações de atos de fala dramáticos. Quer dizer que os saberes dos espectadores são negociados através da polifonia das personagens que relatam acontecimentos, discutem entre si, se confrontam… E, não raro, um único evento é relatado de forma diferente por personagens diferentes, de modo que os espectadores não têm como saber se a fala de uma personagem corresponde de fato ao que se passou. Como sugere Felix Budelmann[162], a linguagem de Sófocles em particular engaja os espectadores (e os leitores modernos) fornecendo-lhes informações suficientemente significantes para criar expectativas, mas insuficientemente completas para lhes permitir um saber certeiro e infalível sobre o que se passa nas peças. Assim, não surpreende que a multiplicação dos pontos de vista exerça um papel importante nessa poética da suspensão em que o público se vê constantemente obrigado a negociar certezas e incertezas. Por exemplo, em *Antígona* o emprego do vocábulo *nómos*, lei, com sentidos diferentes, até mesmo contrários, quando pronunciado por Antígona ou Creonte, não precisa ser visto como um meio de expor as ambiguidades do vocabulário grego antigo e, por conseguinte, de supostos "princípios universais" em que se fundamentariam a existência humana, nem mesmo ambiguidades do "pensamento jurídico" ateniense; antes, o emprego de um mesmo vocábulo com sentidos diferentes pode ser considerado um dos meios de mapear os posicionamentos das personagens na peça (uma espécie de mapeamento verbal, em interação os movimentos espaciais e rítmicos dos corpos e vozes dos atores).

Na *Leitura*, Eudoro restringe a "ironia trágica" aos enunciados corais:

> «"Ironia trágica" dá-se de cada vez que o juízo do coro sobre os acontecimentos, que manifestadamente faz incidir desfavoravelmente sobre Antígona, é parte da ilusão que se apresenta e que representa: na realidade, tal juízo recai com muito mais acerto em Creonte. De modo que a sua aparentemente supérflua presença em cena, seria, na verdade, de uma inexcedível dramaticidade e eloquência. Ali estaria ele, em sua

[161] Goldhill, 2012, p. 6. Essa prevalência dos estudos sobre a ironia trágica a partir do século XIX sugere que o modelo de um público quase onisciente não deixa de ter relações com o paradigma romântico, textualista e subjetivo.
[162] Budelmann, 2000, p. 10.

> mudez e imobilidade, dizendo ao público: "cuidado! Não se iludam, olhem para mim, que só para mim verídicas se mostram as palavras daqueles sábios velhos!" É claro, Creonte não poderia efetivamente dizê-lo, sem irremediavelmente arruinar a tragicidade da peça.»[163]

Ainda que a observação sobre o efeito da constante presença de Creonte em cena pareça indicar um caminho de leitura que considera não apenas o texto, mas também sua performance, trata-se de um caso isolado na *Leitura*. As estreitas relações entre o textualismo filosófico, essencialização subjetiva das personagens e a "Ironia trágica" se apresentam de forma clara na passagem: a análise se concentra no "juízo" do coro sobre as personagens, limitando as significações de performances cantadas e dançadas a seus aspectos intelectuais – o conteúdo das odes serve apenas à caracterização das personagens; os enganos do coro servem à "tragicidade" da peça[164]. A articulação dos "juízos do coro" com a essencialização das personagens fica ainda mais clara na abertura do comentário de Eudoro sobre o párodo da peça: "Sófocles não simplifica, isto é, não deixa passar em silêncio *toda a complexidade da vida real* de seus personagens"[165].

Eudoro, na sequência da sessão sobre a "Ironia trágica", apresenta um resumo da peça. Logo em seguida, no "Primeiro relance às interpretações da tragédia" que conclui a Introdução da *Leitura*, afirma a "solidariedade entre os destinos de Antígona e Creonte" por meio da imagem de uma balança cujo peso se inverte ao longo da peça, e sintetiza as duas principais interpretações concorrentes da *Antígona* em seu tempo: a proposta pelos irmãos Schlegel e a proposta por Hegel. *Grosso modo*, a primeira vê Creonte como "vilão" desde o começo da peça e Antígona como a heroína que encontra seu triunfo em sua própria morte; a segunda, abstraindo as duas personagens em "princípios", vê no conflito entre as personagens a expressão da antítese simétrica entre princípios abstratos (Estado/ Família), e faz da morte de Antígona um castigo necessário, já justificando sua adesão à primeira[166].

Não me deterei aqui em comentários detalhados sobre os "Pontos de mais luminosa irradiação, em cada parte da tragédia", a segunda e mais longa sessão da *Leitura*[167], que continuariam apenas apontando mais exemplos do textualismo filosófico em que se

---

[163] Sousa, 1978, p. 7.
[164] *Ibidem.*
[165] *Idem*, p. 9 (grifo nosso).
[166] *Idem*, p. 8.
[167] *Idem*, p. 9-16.

insere. Minha proposta será contrapor brevemente uma outra interpretação, que tenta não se filiar a nenhum dos pensadores românticos que dividem a fortuna crítica de *Antígona* em dois grandes grupos e volta seu interesse para aspectos não apenas textuais e históricos, mas performáticos da peça sofocliana.

O ponto de partida, ou de ruptura, desta interpretação outra aqui proposta é o questionamento da idéia de que o coro seira necessariamente partidário de Creonte ou passaria progressivamente de partidário de Creonte a partidário de Antígona. A identidade ficcional do coro em *Antígona* constitui uma exceção em relação ao *corpus* trágico que nos chegou, em que o coro costuma representar personagens socialmente marginais ou extremamente dependentes de uma ou mais personagens do drama[168]. Em *Antígona* os anciãos de Tebas cantam no párodo um peã em comemoração à vitória de Tebas na guerra com os Sete[169]. Eudoro vê, já nessa ode, a adesão do coro a Creonte, considerando as alusões negativas à guerra como um obstáculo a "um juízo favorável a Antígona", ou seja, inferindo dessas alusões uma avaliação negativa não só de Polinice mas igualmente de sua futura defensora.

A sequência da peça, porém, não me parece autorizar a inferência. Logo após o párodo, a identidade ficcional do coro é apresentada ao público na fala de Creonte, que os interpela como cidadãos leais à Tebas, reverentes aos tronos de Laio, Édipo e seus filhos, solicitando-lhes igual apoio a seu governo (162-169), na abertura de seu "discurso da coroa", imediatamente antes de anunciar seu decreto sobre o sepultamento de Polinice. No entanto, o coro, ouvindo o decreto, como observa o próprio Eudoro, "consente mas não aprova"[170] e, diante da solicitação de Creonte – que os anciãos ajudem na observância do decreto –, responde ao novo governante que "encarregue disto alguém mais jovem" (216). Se em *Édipo Rei* os anciãos de Tebas entram em cena no párodo como frágeis suplicantes que se dirigem a Édipo, que vêem nele sua salvação e a de Tebas, em *Antígona* tanto a forma como os anciãos são interpelados, quanto a forma como eles respondem a Creonte já indicam desde a abertura da peça um distanciamento desse conselho de cidadãos que permanece no poder por várias gerações dos Labdácidas. Além disso, é o coro quem, na cena do guarda no primeiro episódio, sugere a Creonte que o misterioso sepultamento de Polinice seja obra divina (278-279). Ao longo dos embates entre as

[168] Calame, 2013, p. 37-38; Souvinou-Inwood 2003, 265-75.
[169] Swift, 2010, p.29-30.
[170] Sousa, 1978, p. 9.

personagens do drama, o coro parece manter-se neutro (não se aproxima muito nem de Creonte, nem de Antígona, nem de Hemon), com exceção do último, o *agōn* entre Creonte e Tirésias, após o qual aconselha o irmão de Jocasta a voltar atrás, libertar Antígona e sepultar Polinice. O coro de anciãos Tebanos em *Antígona* não cria laços estreitos com nenhuma das personagens: do mesmo modo que reconhece a autoridade do posto de Creonte sem aderir com entusiasmo a seu decreto, se compadece com a situação de Antígona sem lamentar-se com ela.

A proposta de um posicionamento neutro do coro em relação às personagens da peça se apoia igualmente nas críticas à aplicação da oposição moderna entre "público" e "privado" ao contexto antigo, sobretudo a partir de estudos das práticas jurídicas e políticas atenienses[171]. Nas arenas de competição política que constituíam os confrontos nos tribunais, a vida privada dos cidadãos contava tanto ou mais que os dados específicos constantes das acusações. Na Atenas Clássica, para ser um bom político, é preciso ser bom parente. Como sugerem tanto a análise detalhada de Helen Foley[172] quanto a discussão de Judith Butler[173], as especificidades dos vínculos familiares entre Creonte e Antígona, bem como a excepcionalidade das circunstâncias em que a a filha de Édipo se encontra, não autorizam a abstração hegeliana dessas personagens em princípios opostos, Estado e Família. O fato de o não reconhecimento do poder e do decreto de Creonte por Antígona ser designado repetidas vezes como "masculino"[174] na peça parecem apontar para o estatuto da filha de Édipo como *epikleros*[175]*:* uma questão política – Antígona é herdeira do trono, que seria ocupado por seu marido – e familiar – Creonte não cumpre sua obrigação de tio de casar Antígona. Por fim, um último argumento histórico-textual: para justificar o decreto de Creonte, a crítica de Sófocles costuma evocar, como o faz Eberlein no artigo traduzido por Eudoro no final da *Leitura*, uma passagem de Tucídides (1, 138) sobre a proibição de enterrar traidores dentro dos limites do território da cidade. Porém, um discurso proferido por Atenienses em uma passagem de Heródoto (9, 27, 3) relata que os cadáveres do Argivos que acompanhavam Polinice foram recolhidos por Atenienses e sepultados em Eleusis. Quer dizer que, desde o prólogo da peça, a audiência

[171]Cohen, 1991, 70-91; Smitt-Pantel, 1998.
[172] Foley, 2001, p. 192-200.
[173] Butler, 2014, p. 49-82.
[174] *Ant.* v. 248, 348, 484-5, 525, 648-52, 678-80, 740-1, 756; com Cairns, 2016, p. 31.
[175] Foley, 2001, p. 178

ateniense provavelmente já tendia a simpatizar mais com Antígona do que com Creonte[176].

Esses argumentos histórico-textuais a favor da neutralidade do coro aqui proposta, no entanto, só ganham peso quando conjugados com argumentos não textuais. Nesse sentido, não é apenas a presença física de Creonte na maioria das cenas da tragédia que merece ser observada. O distanciamento do coro em relação às personagens da peça é marcado musicalmente. O párodo (100-160) celebra a alegria do fim da guerra em Tebas (e, diga-se de passagem, sem exaltar Creonte); ainda, e de modo mais significativo, o párodo inaugura o padrão que estrutura a "arquitetura musical" de *Antígona*: deste canto até o quarto episódio da peça, as odes corais são interrompidas pelas chegadas das personagens, que quebram os ritmos mélicos ao serem sistematicamente anunciadas em anapestos[177].

Na segunda estrofe de seu canto de entrada, o coro proclama que irá celebrar Dioniso por toda a noite para esquecer os males da guerra. Porém o canto coral é interrompido: encerra-se com o anúncio da chegada de Creonte, que vem comunicar e pedir auxílio na execução de seu decreto. O elogio a humanidade que constitui o primeiro estásimo (332-383), onde a voz coral assume um tom sapiencial, distanciado pelo caráter generalizante e ausência de envolvimento emotivo, se quebra abruptamente em anapestos que expressam a surpresa dos anciãos diante da entrada de Antígona. Esse mesmo tom sapiencial e distanciado permanece no segundo estásimo, uma ode a Zeus (582-630), que insere a triste sorte de Antígona na sucessão de desgraças que se acumulam sobre a casa dos Labdácidas, e também passa abruptamente de sentenças gnômicas ao anúncio da chegada de Hemon. No terceiro estásimo (781-800), o Hino a Eros e Afrodite retoma os elementos temáticos tradicionais desse subgênero poético sem, no entanto, a utilização da primeira pessoa verbal, ou seja, sem a representação do desejo pelo "sujeito da enunciação"[178], já que o Eros nele cantado não subjuga os anciãos tebanos, mas é o responsável pela contenda entre Hemon e Creonte (793-4); e, novamente, ao final do hino, lá onde se esperaria uma prece[179], o coro anuncia a chegada de Antígona, em anapestos que retomam elementos temáticos de um epitálamo, de uma marcha nupcial (804-5). Na transição do terceiro estásimo para o quarto episódio, a chegada de Antígona interrompe

[176] Tyrrel & Bennet, 1998, p. 5-28.
[177] Scott, 1996, p. 25-64.
[178] Calame, 2009, p. 25-60.
[179] Sobre a estrutura formal dos hinos gregos, ver Furley & Bremer, 2001, p. 1-64

o canto coral, mas não o canto: o par estrófico do coro é seguido por dois pares estróficos cantados pela filha Édipo, sempre intercalados por anapestos do coro. O que começa como uma estranha canção de amor impessoal na boca do coro se transforma simultaneamente em canto nupcial e lamento fúnebre na boca de Antígona, que canta e lamenta, sozinha e publicamente, suas bodas com Hades[180]. Este canto de Antígona não chega a ser interrompido, termina com um epodo que não anuncia a volta de Creonte à cena; mas o episódio se fecha com a troca de anapestos entre o coro, Creonte e Antígona, que entoa nos versos finais sua despedida a Tebas acompanhada de uma interpelação aos "governantes de Tebas" para que vejam o quanto a "única que resta da casa real" sofre por conta de Creonte (937-943).

O quarto estásimo constitui uma resposta do coro a Antígona: esta é a única ode coral com vocativos com referência a uma personagem da peça (948, 987). O que não implica, de modo algum, uma aproximação afetiva do coro, já que os anciãos oferecem paralelos lendários à sorte de Antígona sem se engajarem em um lamento. No quinto episódio, o padrão de canções interrompidas por chegadas anunciadas em anapestos é deixado de lado. Tirésias entra em cena interpelando diretamente os "senhores de Tebas" (*ánaktes*, no plural 988), mas é respondido apenas por Creonte. O coro só se manifesta após a saída do profeta, para dar conselhos ao filho de Meneceu e convencê-lo de corrigir suas ações. Com a saída de Creonte, os anciãos cantam o Hino a Dioniso que constitui o quinto estásimo, no qual rogam ao deus que apareça para salvar Tebas de "violenta doença" – da tirania de Creonte[181], já sugerida por Hemon (737) e Tirésias (1052).

Ainda que superficial, esta visão panorâmica das odes de *Antígona* nos mostra um coro dotado de autoridade política (clara no modo como é interpelado por Creonte, Antígona e Tirésias) que não se envolve emocionalmente com nenhuma personagem da peça. Este conselho de anciãos não se demonstra preocupado com nenhum membro da casa real, mas, antes, com a cidade de Tebas – no párodo e no quinto estásimo. Repare-se que, tal como não se lamenta com Antígona no quarto episódio, o coro também não compartilha versos mélicos com Creonte: no *kommós* da última cena da peça, que retoma o uso de anapestos corais no anúncio da chegada de Creonte, é o filho de Meneceu que canta em ritmos mélicos, o coro intervém apenas em um verso iâmbico (1270). Assim, não me parece forçado propor que o coro de *Antígona* se mantém neutro em relação ao

[180] Swift, 2010, 242-251; Seaford, 1987.
[181] Scullion, 1998, p. 96-122.

conflito entre Antígona e Creonte, um conflito que opõe dois membros de uma mesma casa real, e não princípios abstratos modernos como Estado e Família. Nesse sentido, cabe notar que a profecia de Tirésias no quinto episódio anuncia desgraças não à *pólis* tebana, mas à família de Creonte (1064-71). O conselho de anciãos que compõe o coro toma o partido da *pólis*, não de seu governante.

O envolvimento do coro com Tebas, em vez de com a casa real, se expressa sobretudo no párodo e no quinto estásimo. E, entre a primeira e a última odes corais, a celebração de honras a Dioniso estabelece um vínculo em estrutura anelar: os ritos anunciados pelo párodo acabam se transformando no hino clético que faz uma prece em benefício da cidade de Tebas e, pelos jogos de ambiguidade referencial da voz coral que justapõe a identidade ficcional do coro-personagem e a identidade social do coro-performer, em benefício da cidade de Atenas.[182] *Antígona* se encerra com a ruína de Creonte, não a de Tebas. Uma avaliação do final da peça como feliz ou infeliz é uma questão de perspectiva. Aos olhos do grupo de anciãos que permaneceu firme e sobreviveu às desgraças da casa dos Labdácidas ao longo de três gerações, parece-me plausível supor que a prece dirigida a Dioniso no quinto estásimo tenha sido atendida. Tais presenças concretas de atos cultuais em honra de Dioniso na peça de Sófocles, no entanto, não recebem a atenção de Eudoro em sua *Leitura.* Em mais um exemplo de sua inserção na tradição idealista-romântica, a terceira e última parte autoral da *Leitura* intitula-se, significativamente, "O 'dionisíaco' na *Antígona*" – tal como em Nietzsche, a divindade de Dioniso é subsumida em abstrações conceituais[183] como a "caótica excessividade"[184], promovendo uma quase equivalência entre as noções modernas de 'dionisíaco' e do 'trágico'.

**Referências Bibliográficas:**

BACELAR, A. Um hino a Dioniso entre Tebas e Atenas: um exemplo da polifonia coral em *Antígona*. *Terceira Margem*, Rio de Janeiro, n. 27, Dossiê Tragédia e Modernidade, p. 65-78, 2013.

_____. Tragoidíai: *cantos de cura? Representações da doença nos cantos dionisíacos e em tragédias de Sófocles.* Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

[182] Para uma análise mais detalhada do quinto estásimo, ver Bacelar, 2013.
[183] Henrichs, 1993, p. 22-43.
[184] Sousa, 1978, p. 18.

BAKOGIANNI, A. O que há de tão 'clássico' na recepção dos clássicos? *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 114-131, 2016.

BILLINGS, J. *Genealogy of the Tragic*: Greek Tragedy and German Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2014.

BORUTTI, S. "Interprétation et construction" in AFFERGAN, F. (Dir.). *Construire le savoir anthropologique*. Paris: Puf, 1999a. p. 31- 48.

_____. "Construire l'humain?" in CALAME, C.; KILANI, M. (Dir.). *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*. Lausanne: Payot Lausanne, 1999b. P. 155-161.

BUDELMANN, F. *The Language of Sophocles:* Communality, communication and involvement. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BUTLER, J. *O Clamor de Antígona. Parentesco entre a vida e a morte*. Florianópolis*:* UFSC, 2014.

CAIRNS, D. *Sophocles: Antigone*. London: Bloomsbury, 2016.

CALAME, C. Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique. *L'homme*, v.163, p. 51-78, 2002.

_____. *L'Éros dans la Grèce antique*. Paris: Bélin Poche, 2009.

_____. Choral polyphony and the ritual functions of tragic songs. In: GAGNÉ, R.; HOPMAN, M. G. (org.) *Choral meditations in Greek tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 35-57.

CASTIAJO, I. *O teatro grego em contexto de representação.* Coimbra: IUC, 2012.

CARSON, A. *Antigonick.* New York: New Directions Books, 2012.

COHEN, D. *Law, Sexuality, and Society:* The enforcement of morals in classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DUPONT, F. *Aristóteles ou o vampiro do teatro ocidental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.

EASTERLING, P. E. Forma e Performance, *Terceira Margem*, Rio de Janeiro, n. 27, Dossiê Tragédia e Modernidade, p.17-50, 2013.

FOLEY H. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton: University Press, 2001.

FURLEY, W.; BREMER, J. M. *Greek Hymns* : Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period. Vol. 1: The Texts in Translation. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

GAGNÉ, R.; HOPMAN, M. G. (org.) *Choral meditations in Greek tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

GILL, C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy:* The Self in Dialogue. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GOLDER, H & SCULLY, S. *The Chorus in Greek Tragedy and Culture*.I. *Arion Third Series*, v. 3 n.1, 1994/5.

GOLDHILL, S. *Amor, Sexo e Tragédia*. Como Gregos e Romanos influenciam nossas vidas até hoje. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2007.

_____. *Sophocles and the Language of Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HALL, E. "Os atores-cantores da antiguidade" in E. Hall; P. Easterling (org.), *Atores gregos e romanos*. São Paulo: Odysseus, 2008. P. 3-44.

HENRICHS, A. *'He Has a God in Him': Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus.* In: CARPENTER, T. H.; FARAONE, C. H. A (Ed.). Masks of Dionysus. Ithaca : Cornell University Press, 1993. P. 13-43.

HERINGTON. J. *Poetry into drama:* Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition. Berkley: University of California Press, 1985.

JUDET DE LA COMBE, P. *Les tragédies grecques sont-elles tragiques ?*. Montrouge : Bayard Éditions, 2010.

KILANI, M. *Introduction à l'anthropologie*. 3ème. Ed. Lausanne: Payot, 1992.

KNOX, B. *The Heroic Temper:* Studies in Sophoclean Tragedy. Berkley: University of California Press, 1966.

LEY, G. *The Theatricality of Greek Tragedy:* Playing Space and Chorus. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

LLOYD-JONES, H. & WILSON, N. G. *Sophoclis fabulae*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

MALHADAS, D. *Tragédia Grega. O mito em cena.* São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

MARCUSCHI, L. A. A construção do mobiliário do mundo e da mente: linguagem, cultura e categorização. In: _____. *Cognição, linguagem e práticas 96eciona96l96nais.* Rio de Janeiro: Lucerna, 2007. P. 124-145.

MARTINS, E. C. R. Historiografia: o sentido da escrita e a escrita do sentido. *História e Perspectivas*, v. 40, p. 55-80, 2009.

_____. História: conhecimento, verdade, argumento. *Dimensões*, v. 24, p. 5-32, 2010.

MOST, G,."Da tragédia ao trágico" in D. L. Rosenfield (ed.) *Filosofia e literatura: o trágico.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 20-35.

MOTA, M. *A dramaturgia musical de Ésquilo.* Investigações sobre composição, realização e recepção de ficções audiovisuais. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____,"Teatro grego: novas perspectivas" in Rocha (Org.), *Cinco ensaios sobre a antiguidade.* São Paulo, Annablume, 2012, p. 45-66.

_____ A definição do espetáculo em Sófocles: a correlação entre dramaturgia musical e a representação de figuras isoladas. *Clássica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, São Paulo, vol. 26, n. 2, p. 55-64, 2013.

_____Introdução à Dramaturgia Ateniense: Espaço, Som e Organização Textual *Dramaturgia em foco*, Petrolina-PE, v. 1, n. 1, p. 78-95, 2017.

NOOTER, S. *When Heroes Sing:* Sophocles and the Shifting Soundscape of Tragedy. Cambridge: Cambridge University. Press, 2012.

ROSENFIELD, K. *Sófocles & Antígona.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SEAFORD, R. The Tragic Wedding. *Journal of Hellenic Studies* 107, p. 106-130, 1987.

_____. *Reciprocity and Ritual:* Homer and Tragedy in the Developing City-State. Oxford: Clarendon Press, 1994.

SCOTT, W. *Musical Design in Aeschylean Theater*. Hanover: Univ. Press of New England, 1984.

_____. *Musical Design in Sophoclean Theater*. Hanover: Univ. Press of New England, 1996.

SCULLION, S. Dionysos and Katharsis in Antigone. *Classical Antiquity*, v. 17, p. 96-122, 1998.

SCHMITT PANTEL, P. Entre public et privé, le politique?. *Ktèma*, v. 23, p. 407-413, 1998.

SOURVINOU-INWOOD, C. *Tragedy and Athenian Religion*. Laham: Lexington Books, 2003.

SOUSA, E. *Uma Leitura de Antígona.* Universidade Aberta 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

SWIFT, L. A. *The Hidden Chorus:* Echoes of Genre in Tragic Lyric. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o Trágico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

TYRREL, W. B. & BENNETT, L. J. *Recapturing Sophocles'Antigone*. Lanham: Rowman & Littfield Publishers, 1998.

VERNANT, J-P. & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo, Perspectiva, 1999.

WILSON, P. *The Athenian Institution of Khoregia:* The Chorus, the City and the Stage. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

WILES, D. *Tragedy in Athens:* Performance space and theatrical meaning. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

**Constança Marcondes Cesar** *

# Agostinho, Eudoro, Vicente Ferreira da Silva: significado e alcance de suas contribuições.

**Resumo:**

Consideraremos as contribuições e o alcance e dignificado de seus trabalhos bem como o fecundo encontro que tiveram, restringindo-nos ao período em que cada um se referiu a fontes gregas , ao romantismo alemão e a autores que compuseram a célebre Ëscola de Eranos, para examinar os laços entre filosofia, religião , mitologia , bem como o profundo sentido ético da existência e a expectativa de uma profunda reformulação das relações do homem com o sagrado, que para eles se anunciava na crise da sociedade técnica.

**Palavras-chave:** Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva, filosofia da mitologia, da religião, da história, ética.

***Agostinho, Eudoro, Vicente Ferreira da Silva: reach and significance of their contributions***

**Abstract:**

We will consider the contributions and the scope and significance of our thinkers works as well as the fecund encounter that they had, restrtings us to the period of each of one 98eciona98 to the Greek sources, to German Romanticism and to the autors who composed the famous School of Eranos, to examine the links between philospphy, religion, mythology, as well as the ethical sense of existence and the expectation of a profound reformulation of the relations of man with the sacred, which, for them, was announced by the krisis of the 98eciona98l society.

**Keywords:** Agostinho, Eudoro, Vicente, philosophy of mythology, of religion, of history, ethics.

* Prof.ª Titular da PUC de Campinas (aposentada); Profa. Adjunta da UFde Sergipe (aposentada): cmarcondescesar@gmail.com

*A Sándor Pethö*
*(in memoriam)*

Com o nome de *O Grupo de São Paulo* Antonio Paim[185] e Antonio Braz Teixeira[186] designaram os mestres fundadores do pensamento brasileiro: Vicente Ferreira da Silva, Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa e Miguel Reale, que mantiveram entre sí "fecundo diálogo espiritual"[187].Braz Teixeira distingue entre " O Grupo de São Paulo" que compõe-se dos autores supracitados e o "Círculo de Vicente", mais amplo, composto pelos pesquisadores que frequentavam a casa do filósofo paulista e a " Escola de São Paulo", " cujos centros irradiadores foram(…) o IBF e a *Revista Brasileira de Filosofia* , e cujos principais elementos dinamizadores foram Vicente e Miguel Realee de que partiram duas das linhas principais da especulação brasileira contemporânea: o culturalismo e o pensamento de feição existencial, na sua vertente aberta ao valor gnosiológico e fundante do mito"[188].

Mais tarde, Braz Teixeira desenvolveu um estudo aprofundado do que chamou de *A Escola de São Paulo,* publicando o volume em 2016, após um longo debruçar-se sobre o tema e os autores que a compuseram. Nosso pensador estrutura em três partes distintas o exame da reflexão desses autores, cuja originalidade põe em relêvo[189]. A primeira parte é dedicada aos "mestres fundadores "da "Escola": Miguel Reale e Vicente Ferreira da Silva, cujos percursos e temas considera. A segunda parte atribui a Eudoro e a Agostinho um papel relevante: o de " companheiros" dos " mestres fundadores".

Para compreendermos o encontro entre Agostinho, Eudoro e Vicente, é preciso recordar a trajetória desses pensadores.

Agostinho faz seu doutoramento em 1929, na Universidade do Porto, sobre *O sentido histórico das civilizações clássicas*, partindo em 1930 para Lisboa, onde frequenta a Escola Normal Superior, preparando-se para lecionar em Liceus e publica *A Religião Grega*. Funda, na Universidade de Lisboa, o Centro de Estudos Filológicos e viaja em

---

[185] Antonio PAIM, *Das Filosofias Nacionais,*Lisboa, Universidade Nova, 1991, p.72,73.
[186] Antonio BRAZ TEIXEIRA, "Haverá uma 'Escola de São Paulo'?"*in* id., *O Espelho da Razão. Estudos sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro,*Londrina, 1997, p.223-226.
[187] Id., op.cit , in Constança MARCONDES CESAR, *O Grupo de São Paulo,* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,2000, p. 245 e segs.
[188] Antonio BRAZ TEIXEIRA, *in* Constança MARCONDES CESAR, op. cit., p.9.
[189] Antonio BRAZ TEIXEIRA, *A "Escola de São Paulo",* Lisboa, MIL e Linda-a-Velha, DG Edições, 2016. Ver também do mesmo autor, *A teoria do mito na filosofia luso-brasileira contemporânea,* Sintra, Zéfiro, 2014.

seguida para a França, fazendo cursos como bolsista, na Sorbonne e no Collège de France. Ao retornar, leciona em Portugal.

Demitido, pela ditadura de Salazar, da escola onde trabalhava, publicou, para sobreviver, os *Cadernos de Informação Cultural,* enciclopédia em fascículos , vendida por ele em diversos lugares em seu país.

Seus laços com a cultura antiga aparecem em muitos textos desde 1930, data em que publicou *A religião grega.* Nos *Cadernos,* abordou *O pensamento de Epicuro, O Estoicismo, A escultura grega, A filosofia pré-socrática, Sócrates, O Platonismo, O sistema de Aristóteles, Literatura grega.* Publicou também diálogos: *Policlés, Apólogo de Pródico de Ceos, Sete Cartas a um Jovem Filósofo, Diário de Alcestes.*

Em 1935, Agostinho conheceu Eudoro em um café, em Lisboa. Eudoro lia o livro de Agostinho, *A Religião grega.* Tornaram-se amigos.

Em 1943, Agostinho escreveu *O Cristianismo* e em 1944, *A Doutrina Cristã.*Foi preso, sua biblioteca foi confiscada e ele decidiu partir para o Brasil. Viveu em 1944 no Uruguai e na Argentina, mas em 1945 já se encontrava novamente no Brasil, em São Paulo. É a partir dessa data que conhece e passa a frequentar o círculo de Vicente Ferreira da Silva, conforme depoimento de Dora Ferreira da Silva, esposa de Vicente[190].

O diálogo entre Agostinho e Vicente envolveu longas conversas; dele resultou o texto *O Alcorão,* ao qual Agostinho deu forma final ao longo de muitos anos.No primeiro encontro com Agostinho, Dora e Vicente reuniram amigos em sua casa e Agostinho leu e comentou a *Ode Marítima* , de Fernando Pesoa. Fez também uma conferência na Biblioteca Municipal de São Paulo, onde expos sua utopia: " o desejo de encontrar um modo de viver, mais perfeito " [191]. Daí nasceu a utopia que Vicente, Dora, Agostinho e outros amigos tentaram concretizar em Penedo, vivendo em grupo e fazendo os trabalhos todos da casa e encontrando-se para conviver. Durou pouco, só três meses. Mas aí Agostinho traduziu os *Quartetos* , de Eliot, que lia e comentava. Aí fizeram um centro de atendimento ao pessoal da região, com serviços médicos. O lema era:" arte, amor, serviço do próximo". E ginástica, natação, sauna. Integravam "o cuidado do corpo, o cuidado da imaginação, arte , cuidado dos outros, o elemento religioso"[192].E Agostinho, diz Dora, nas diferentes situações, ensinava: a fidelidade de cada um a si mesmo , à própria vocação.

---

[190] A. SILVA e P. AGOSTINHO ( orgs.,) , *Presença de Agostinho da Silva no Brasil,* Rio de Janeiro, Ed. Casa de Rui Barbosa, 2007, vol. 1, p.131.
[191] Id., ibid., p.132.
[192] Dora FERREIRA daSILVA, "Agostinho da Silva " *in* Amândio SILVA e Pedro AGOSTINHO ( orgs),*Presença de Agostinho da Silva no Brasil,* RJ, Ed. Casa de Rui Barbosa, 2007, p.131 e segs.

Milton Vargas, mencionando outros encontros , assinalou o surgimento, em São Paulo, de um grupo que se chamou de *Colégio Livre de Estudos Superiores,* que se reunia em uma garagem no centro da cidade de São Paulo: " Vicente convidava as pessoas para fazer conferências e a gente se reunia semanalmente. O Agostinho apoiou bastante essa ideia, mas não frequentou muito, porque a essa altura já estava no Uruguai"[193].

O grupo era constituído por Vicente, Dora, Diva Toledo Piza (irmã de Dora) e o própro Milton. No *Colégio Livre,* em 1946, Antonio Cândido falou sobre a poesia de Eliot.

Voltando do Uruguai, Agostinho da Silva estava casado com Juditth Cortesão, filha do célebre historiador Jaime Cortesão. E no *Colégio Livre* , frequentado por poetas e pensadores, florescia um grupo de pensamento , poesia.

Entre 1947-1955, Agostinho foi para o Rio de Janeiro, Paraiba, Santa Catarina.

Em 1952, Eudoro de Sousa veio ao Brasil. Participou brevemente do Círculo de Vicente. Lecionou na Faculdade de Filosofia, Ciências e letras de São Bento em 1954.Participou do IBF, criado por Reale e escreveu para a *Revista Brasileira de Filosofia,* com apoio de Agostinho, que se achava na Paraiba.

O trabalho de Agostinho o levou a percorrer o Brasil. Na Bahia, propôs uma comunidade luso-afro-brasileira à luz da noção de Quinto Império, inspirado em Joaquim de Flora. Tratava de reunir portugueses de Portugal, Brasil, África, Índia, Macau e Timor Leste. Promoveu o V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, na Universidade Federal da Bahia, em 1959.

Em 1955, Agostinho fora um dos fundadores da Universidade Federal de Florianópolis, e Eudoro o acompanhou e aí trabalhou até 1962.

Agostinho percorre o Brasil entre 1950 e 1962. Em 1962, Eudoro e Agostinho vão para Brasília: Eudoro como diretor do Centro de Estudos de Linguas e Culturas Clássicas e Agostinho como diretor do Centro Brasileiro de Estudos Porugueses.

Como Agostinho, o filólogo Eudoro de Sousa fez o percurso da Filologia à Filosofia, meditando a partir dos mitos e da cultura clássicos .

Mencionamos aqui o período de contato entre Vicente, Dora, Agostinho e Eudoro. Para uma compreensão do alcance e da amplitude da atuação de Agostinho não só no

[193] Milton VARGAS, " Agostinho da Silva"*in* A. SILVA e P. AGOSTINHO ( orgs.) *Presença de Agostinho da Silva no Brasil, p.* 139 e segs.

Brasil mas também no Uruguai e na Argentina, bem como para o aprofundamento do diálogo entre Brasil, África e Oriente, veja-se o texto de Romana Valente[194].

Examinando as datas de nascimento e morte dos nossos pensadores, temos : Agostinho da Silva: 1906-1994 ,tendo se deslocado da Europa para o Brasil, Uruguai e Argentina em 1943, aos 37 anos, escapando da ditadura salazarista e só retornando a Portugal em 1969, fugindo , desta vez, dos crescentes obstáculos a seu trabalho, em razão da ditadura militar instaurada em nosso país em 1964.

Eudoro viveu de 1911 a 1987; tem 41 anos quando chega ao Brasil em 1952, lecionando inicialmente em São Paulo na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento e acompanhando Agostinho da Silva na fundação da Universidade de Florianópolis,e em seguida, em 1962, indo a com Agostinho a Brasilia, onde permaneceu por 25 anos, enquanto Agostinho retornava a Portugal.

Vicente Ferreira da Silva viveu de 1916 a 1963, quando faleceu aos 47 anos incompletos em um acidente de carro. Dora Ferreira da Silva nasceu em 1918 e faleceu em São Paulo em 2006.Vicente tem 29 anos quando conhece Agostinho e 37 anos quando conhece Eudoro. Dora tem 27 anos quando conhece Agostinho o que explica a descoberta, o encantamento e a imediata ressonância que Agostinho e depois Eudoro nela provocaram. Agostinho já publicara vários textos sobre Filosofia e Filologia clássicas quando se dá o seu encontro em São Paulo com Vicente, Dora, Reale.

Os laços de Agostinho com a cultura grega podem ser atestados não só pelo *A Religião Grega,* de 1930, que estuda os mitos à luz da filosofia, da poesia e da tragédia, mas também pelos *Cadernos de Informação Cultural*, nos quais publicou, por exemplo, *O pensamento de Epicuro,* com suporte nos estudos de Bréhier, Robin, Rivaud, Cresson, Guyau e nas traduções dos textos de Epicuro e Lucrécio, feitas em Paris e Lisboa. Publica também textos seus como *Policlés,* escrito em 1944, à maneira dos diálogos platônicos, tematizando a liberdade e a utopia, e assinalando a educação como via de melhora qualitativa da sociedade .Em outros textos, como na sua interpretação do mito de Hércules, mostra o herói como aquele que, curvando o arco, lança a seta até as estrelas, e assinala o caminho da esperança e do futuro. Também de 1944, no *Apólogo de Pródico de Ceos,* afirma que o caminho do homem consiste em abrir sua própria senda, sendo fiel a sí mesmo. Assim, estará cumprindo seu destino. Ainda em 1944 publica *Conversação com Diotima*..Escrito à maneira dos diálogos platônicos, põe em cena os temas do amor

[194] Romana VALENTE PINHO, *O essencial sobre Agostinho da Silva,* Lisboa, Imprensa Nacional, 2006.

e da compreensão da arte, da filosofia, da matemática, como modos de libertação da dor. Retoma o tema da alma universal, já mencionado no *A Religião Grega,* esboça o tema dos heterônimos, que caracterizarão, como em Pessoa, sua obra madura. Em *Diário de Alcestes,* de 1945, propõe uma ética, que consiste na afirmação da justiça e na ajuda , a quem quer que seja, para " viver uma vida mais humana" ,propondo que não cedamos às pressões, aos rancores; que não quebremos "as leis não escritas" , ante os caprichos do momento. Um dos textos de Agostinho, também de 1945 que melhor sintetiza nesse período o exercício da filosofia, da arte, da ciência , da religião e da política é o que expõe a compreensão da vida como exercício de amor, caminho para Deus: o *Sete cartas a um jovem filósofo* evoca o *Cartas a um jovem poeta,* de Rilke.

Em um depoimento sobre Vicente Ferreira da Silva, com quem dialogou intensamente, na sua chegada ao Brasil, Agostinho reconhece, no pensador brasileiro, a sensibilidade para a filosofia, a arte, a religião, o mito[195].Ambos representaram a erudição, a universalidade do conhecimento aliados a um sentido ético da existência, onde a alegria e o amor são propulsores da atividade criadora.

O filólogo Eudoro de Sousa, no seu artigo publicado em 1944, *Duas perspectivas de Helenidade,* refere-se ao texto de Agostinho , *A religião grega* , publicado em 1930, como um dos mais importantes escritos editados na época. Eudoro,,enfatizando a leitura romântica que indagou o que é a Grécia para nós,põe em primeiro plano as questões: que é o simbólico? Que é o mito? Mostra que, a partir de Schelling, a filosofia romântica fez a hermenêutica do mito, buscando uma significação que responda ao enigma do homem, e exceda a mera alegoria. Meditação sobre a linguagem, sobre o logos, a filologia é, para Eudoro, "o mais viável caminho para a filosofia"[196].Pondo em evidência "*a consciência da co-naturalidade da luz e do conhecimento",* nas línguas indo-européias, vincula "as imagens da luz aos conceitos de ciência e veracidade", caracterizando [197], assim [198], a filosofia e a cultura gregas, bem como a sua episteme , a partir do orfismo e do platonismo. Belo, Mistério e Símbolo são, para Eudoro ,categorias estéticas : " o mistério da poesia é (…) 'desvelamento', revelação da originalidade, ou a verdade das coisas " [199].

---

[195] Agostinho da SILVA, " Vicente: Filosofia e Vida", *Convivium,*São Paulo, maio-junho, ano XI, nº 3, vol.16, 1963, número especial: *O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva,* p.246-251.
[196] Eudoro de SOUSA, " Filosofia e Filologia" , p.42. Aula inaugural dos cursos da Faculdade de Filosofia , Ciências e Letras de São bento, Março de 1954, *Anais da Faculdade de Filosofia,* p.54 e segs.
[197] Id.,ibid.
[198] Id.ibid.,p.50.
[199] Id., *Dioniso em Creta,* São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1973, pp. 172-173.

Conheci Eudoro em 1973, levado por Milton Vargas à casa de uma amiga que me hospedava em São Paulo. Começava a preparar minha tese de livre-docência, sobre *Vicente Ferreira da Silva: trajetória intelectual e contribuição filosófica.* Disse isso a Eudoro , que acabara de conhecer. E êle me desafiou a escrever logo, porque senão ele escreveria primeiro, porque o assunto também o interessava. Fiquei surpresa. E depois , encantada, ,lendo *Dioniso em Creta* , que êle publicara e me ofereceu, nessa ocasião. A Grécia imortal ressurgia, aí, como na filosofia da mitologia de Vicente…Trabalharam fontes comuns: Schelling, Jung, Kerényi, W.Otto, Heidegger e a poesia de Hölderlin, Rilke, Lawrence , a obra de Eliade; meditava sobre os Mistérios de Elêusis…

Nos *Diálogos* tardios de Vicente, aparecem Agostinho , Eudoro, Dora, o próprio Vicente, sob nomes diversos: George ( nome também de Agostinho);Paulo ( Eudoro);Diana ( Dora);Mário ( Vicente). Os *Diálogos :do Mar* e o *da Montanha,* de 1962, coincidem com o tempo em que estavam todos em São Paulo, ainda que brevemente, e havia , em todos, a expectativa do surgimento de uma nova expressão do divino, uma nova época em que a realidade prototípica visitasse os homens, reabrindo a proximidade com a realidade Originária, fazendo emergir uma nova manifestação do Ser, do Sagrado.

Seria interessante, pelas fontes que utilizavam, ver a possibilidade de terem se inspirado no célebre "Círculo de Eranos", depois "Escola de Eranos", dos quais participaram autores como Jung, Eliade, W. Otto, Kerényi – fontes de Vicente , Eudoro e Agostinho.

O recurso à Grécia aparece, em Agostinho e Eudoro, no entre guerras, e depois, nas experiências do exílio, que escolheram para poderem viver a liberdade, a possiblidade de criar.E também em Vicente, na sua Filosofia da Mitologia, emerge o aceno de uma " nova rotação da roda do divino"[200], de uma mudança profunda que se anunciava e que libertaria o homem da escravidão à sociedade técnica e à mecanização da vida.

O esgotamento da sociedade técnica é o ponto em comum das reflexões de nossos autores.E o sentido ético da existência, a abertura e a fidelidade ao "deus vindouro", o aspecto marcante de suas vidas, mesmo quando Agostinho, em outro registro, fala da Idade do Espírito Santo, inspirado em Joaquim de Flora.

---

[200] Vicente FERREIRA DA SILVA, *Diálogo do Mar, in* id., *OBRAS COMPLETAS*, vol.2, São Paulo, IBF, 1966, p.506

Mito e poesia, mito e religião, mito e filosofia são os grandes temas desses pensadores.

No livro de Luis Lóia, *Eudoro de Sousa e a presença do mito na filosofia portuguesa*[201],são mencionadas como fontes comuns dos nossos estudiosos : Schelling, Klages, Schiller, Novalis, Hölderlin, Rilke, Nietzsche, Heidegger, Kerényi, W. Otto, Mircea Eliade.

Também de Luis Lóia, o livro *Eudoro de Sousa. Vida e Obra de um Mitólogo*[202],é importante estudo sobre a obra, vida e contribuições de Eudoro, com ampla bibliografia, cronologia das edições, documentação fotográfica e um impecável estudo sobre o pensador, mostrando a progressiva constituição do pensamento do" filósofo da colina" e a " bela dádiva" de sua espantosa erudição.

O diálogo permanente entre os três e o uso de fontes comuns inscreveram Agostinho, Eudoro e Vicente em uma mesma família espiritual, cujo significado só começamos a descortinar, como atestam as importantes contribuições de Antonio Braz Teixeira, nos seus significativos e magistrais estudos sobre o o mito no pensamento luso brasileiro e sobre a "Escola de São Paulo", que inspiram nossos trabalhos assim como os de Luis Lóia, cujo lançamento comemoramos.

Celebrando a " a bela dádiva", inscrita no nome e na obra do " filósofo da colina".

## Referências bibliograficas:


**AA. Dos Autores Estudados :Agostinho, Eudoro, Vicente**

SILVA, Agostinho da . *Ensaios sobre a cultura clássica,*Lisboa, Âncora,2002.

_____,*Textos e ensaios filo´soficos,*Lisboa, Âncora, 2001, vol. 1.

SILVA, Vicente Ferreira da, *Obras Completas,*vol.I, Instituto Brasileiro de Filosofia, especialmente os textos :*Idéias para um novo conceito de homem,Teologia e Anti-humanismo,Filosofia da Mitologia e da Religião,*p.231-397.

_____, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios,*Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.Inclui também *Dispersos* ( p.317-578) e *Inéditos* ( p.489-573).

SOUSA, Eudoro de, *Dioniso em Creta e outros ensaios,* São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1973.


[201] Luis LÓIA, *Eudoro de Sousa e a presença do mito na filosofia portuguesa,* Lisboa, MIL e Linda-a-Velha, DG Edições, 2019, *passim.*

[202] Id., *Eudoro de Sousa. Vida e obra de um Mitólogo,*Lisboa, MIL e Linda-a-Velha, DG Edições, 2019.

_____, *Dioniso em Creta e outros ensaios,*Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2004.

_____, *Mitologia.História e Mito,* Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2004.

_____, *Horizonte e Complementaridade,* Brasília, UNB, 1975 ( dedicado à memória de Vicente Ferreira da Silva).

_____, *Horizonte e Complementaridade.Sempre o mesmo acerca do mesmo,* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

_____," Filosofia e Filologia". Aula inaugural dos cursos da Faculdade de Filosofia , Ciências e Letras de São Bento, *Anais da Faculdade de Filosofia,* Março de 1954, São Paulo, p.50 e segs.

**2. Estudos Críticos**

BRAZ TEIXEIRA, Antonio." A aventura filosófica de Vicente Ferreira da Silva" *in* SILVA, Vicente Ferreira da , *Dialéctica das Consciências e outros ensaios,* Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p.7-34.

_____" A Filosofia da Mitologia de Vicente Ferreira da Silva" *in* Aiva Martínez Teixeira, Dirk -Michael Hennrich, Gincarlo Aguiar (coords.) , *Vicente e Dora Ferreira da Silva, uma vocação poético-filosófica,* Lisboa, Várzea da Rainha Impressores S.A., 2015, p.39-48.

_____" A gênese da Mitosofia de Eudoro de Sousa"*in* BRAZ TEIXEIRA, A. e EPIFÂNIO, Renato ( coords.), *A obra e o pensamento de Eudoro de Sousa,* Sintra, Zéfiro Eds., 2015, p.9-16.

_____*A teoria do mito na filosofia luso-brasileira contemporânea,* Sintra, Zéfiro, 2014.Ver especialmente os capítulos 6,"*Mito e religião em Agostinho da Silva",* p.45-48;cap.9,"*A Mitosofia de de Eudoro de Sousa",* p.67-88;cap.10, " *A Filosofia da Mitologia de Vicente Ferreira da Silva",*p.89-96.

_____" Agostinho da Silva e a'Escola de São Paulo' ", revista *Convergência Lusíada,* 23,1º semestre de 2007, Rio de Janeiro, Real Gabinete Português de Leitura, número especial dedicado ao *Centenário de Agostinho da Silva9 1906-2006),* Antonio Gomes da Costa (ed.), Amon Pinho Davi, Carlos Francisco Moura, Gilda Santos (orgs.), p 45-54.

_____ " O sagrado e a experiência religiosa na ' Escola de São Paulo'.Contribuição para seu estudo", Lisboa, *Cultura.Revista de História e Teoria das Idéias, vol.XII, 2ª série, ,2000-2001,* Universidade Nova de Lisboa, p.155-181,

_____ *"* O sagrado no pensamento de Vicente Ferreira da Silva" in .*Mito e Cultura . Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa,* Atas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, Pedro Ferreira Artes Gráficas, 2001, p.85-96.O volume contém importantes contribuições de de diversos autores portugueses e brasileiros sobre Vicente e Eudoro e também Agostinho.

BASTOS, Fernando.*Mito e e Filosofia.Eudoro de Susa e a complementaridade do horizonte,*Brasília, UNB, 1998.

_____," A transcendente complementaridade do horizonte" *in* Eudoro de Sousa.*Horizonte e complementaridade.Sempre o mesmo acerca do mesmo,*Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p. 7-21.

EPIFÂNIO, Renato (org.) ,*Agostinho da Silva e o pensamento luso-brasileiro,*Lisboa, Ed. Âncora, 2014.Ver também no mesmo livro a contribuição de Paulo BORGES, p.7-10, e a de Antonio BRAZ TEIXEIRA, " Agostinho da Silva e a 'Escola de São Paulo', p.33-42.

LÓIA, Luís.*O essencial sobre Eudoro de Sousa,* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

_____ *Vida e obra de um Mitólogo,*Lisboa-Linda-a-Velha, MIL e DG Edições, 2019.

_____ *Eudoro de Susa e a presença do mito na Filosofia Portuguesa,* Lisboa, MIL e DG Edições, 2019.

MARCONDES CESAR, Constança " A filomitia de Eudoro de Sousa" *in* SOUSA, Eudoro de. *Mitologia.História e Mito,*Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, P.7-17.

_____ *Olhares Luso-Brasileiros* ,Lisboa, MIL e DG Edições, Linda-a-Velha, 2015, *" Liberdade e reconhecimento em Vicente Ferreira da Silva* p. 89-98; " *Filosofia e poiésis: Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva,p.109-114;" Pensamento originário e filomitia",* p.115-124; "A filomitia de Eudoro de Sousa",p.125-132;"*A compreensão heterodoxa do sagrado: Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva,"*p.133-142;" *Agostinho da Silva e a construção do mundo do espírito" ,*p.143-150;" *Agostinho da Silva e o Brasil"*,p.151-152; "*´´Etica e liberdade em Agostinho da Silva",*p.153-162.

MOTA, Marcus , " *O Logos do Mito em Eudoro de Sousa" , in* MOTA, Marcus, *Imaginação e Morte. Estudos sobre a Representação da Finitude,* Brasília, UNB, 2014, p.215-222;id. , ibid., "*Cronotopia Poética em* História e Mito *de Eudoro de Sousa;*.p.223-228.

PINHO, Romana Valente, *O essencial sobre Agostinho da Silva,* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

_____, *Religião e Metafísica no Pensamento de Agostinho da Silva,* Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2006. O prefácio é de Paulo BORGES ( p. 7-9) e a edição foi feita no contexto das comemorações do centenário de nascimento de Agostinho da Silva.

SERRA, Ordep, *A bela dádiva , Humanidades, 19* ( sem indicação de local, editora, data )

SEVERINO, Francisco, *O filósofo da colina,*Brasília, *Correio Brasiliense,* 10/11/2011, 2 páginas.

TELMO, Antonio." Introdução" *in* SOUSA,Eudoro de, *Dioniso em Creta e outros ensaios,*Lisboa,Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p.7-11.

Sugerimos a consulta ao livro de Amândio SILVA e Pedro AGOSTINHO ( orgs.), *Presença de Agostinho da Silva no Brasil,* Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa, 2007.Ver especialmente os depoimentos de Dora Ferreira da Silva e de Milton Vargas ( p. 131-142) e os depoimentos no tópico do livro intitulado *Tempos de Brasília* ( p. 245-296), bem como os depoimentos em DVD que acompanham o volume.

Ver também a revista *Convivium* ,Ed. ºConvivio,, de Maio-Junho de 1963, ano XI , , nº 3, vol. 16, editado pelo Dr Adolpho Crippa.É um número especial sobre *O pensamento de Vicente Ferreira da Silva,* com rtextos inéditos do filósofo, depoimentos de Julián Marías, Dora Ferreira da Silva, Milton Vargas, Ernesto Grassi e com estudos sobre o pensamento de nosso filósofo, por

mebros do grupo que se reunia em sua casa e que participaram da ‘Escola de São Paulo’.Há também  um testemunho comovido de Agostinho da Silva sobre Vicente Ferreira da Silva.

É preciso dizer que a bibliografia sobre Agostinho, Eudoro e Vicente é mais ampla . Destacamos apenas alguns textos que podem auxliar na compreensão da amplitude e originalidade de seus trabalhos.

**Renato Epifânio** *

# A partir de Agostinho da Silva: Pensar a Lusofonia no Século XXI

**Resumo:**

Se, por um lado, o pensamento filosófico não pode submeter-se a nenhum desígnio que lhe seja extrínseco, sob pena de se negar, por outro, não pode alhear-se do espaço-tempo onde emerge e se afirma como tal. Tornou-se, entretanto, uma evidência que Portugal está hoje num processo de viragem estratégica. Depois de, no rescaldo da descolonização, ter apostado tudo na integração europeia, voltando as costas ao espaço lusófono, importa agora que, Portugal, sem voltar as costas à Europa, aposte de novo na convergência lusófona, ou seja, no reforço dos laços com os restantes países e regiões do espaço da lusofonia. A nosso ver, os estudos filosóficos a realizar em Portugal devem ter em conta essa viragem estratégica, promovendo-a na sua área. A Universidade Portuguesa tem, a esse respeito, uma acrescida responsabilidade. Ela deve liderar, no plano reflexivo, essa viragem estratégica. Se não o fizer, a Universidade Portuguesa condenar-se-á à irrelevância. Não há aqui meio termo – ou ela assume a responsabilidade de liderar, no plano reflexivo, essa viragem estratégica em prol da convergência lusófona ou ela falha, por inteiro, a sua missão. Por isso lembramos aqui o pensamento de Agostinho da Silva.

**Palavras-chave:** Portugal, Lusofonia, Europa, Agostinho da Silva

## *From Agostinho da Silva: Thinking Lusophony in the 21st century*

**Abstract:**

If one hand, philosophical thinking can not submit to any plan that is extrinsic to him, under penalty of denying the other, can not distance itself from the space-time emerges and where it is stated as such. Has now become quite evident that Portugal is now in the process of strategic change. Once, in the aftermath of decolonization, have bet everything on European integration, turning his back to the Lusophone space, must now, Portugal, without turning our back on Europe, bet again on Lusophone convergence, ie the strengthening of ties with other countries and regions of the Lusophone space. In our view, the philosophical studies to take place in Portugal should take account of this strategic change, promoting it in your area. A Portuguese University has, in this respect, an increased responsibility. It should lead, in the plane reflective, this strategic change. If you do not, the Portuguese University will condemn ourselves to irrelevance. There is no middle ground here – or she assumes the responsibility to lead, on a reflexive, this strategic shift towards convergence Lusophone or her fault, entirely, to its mission. So here we remember the thought of Agostinho da Silva.

**Keywords:** Portugal, Lusophone, Europe, Agostinho da Silva

* Renato Epifânio. Instituto de Filosofia da Universidade do Porto: r.epifanio@sapo.pt

**I – Agostinho da Silva: breve roteiro bio-bibliográfico.**

Nascido no Porto, a 13 de Fevereiro de 1906, vai logo, no ano seguinte, viver para Barca de Alva (Trás-os-Montes), onde passa toda a infância[203]. Ao Porto regressa para realizar o Liceu, findo o qual ingressa, em 1924, na Faculdade de Letras[204] – primeiro em Filologia Românica, depois, por desentendimentos com Hernâni Cidade, em Filologia Clássica[205]. Durante a Licenciatura, colabora com a *Acção Académica*, publicação monárquica portuense, e com *A Águia*, célebre revista da "Renascença Portuguesa", onde, entre outros, se salientaram Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra.

Logo após a Licenciatura, concluída em 1928 com a nota de 20 valores, obtém o Doutoramento, igualmente com o "maior Louvor", com uma dissertação intitulada *Sentido histórico das civilizações clássicas* – sobre esta temática, publica ainda, nos anos imediatamente seguintes, as obras *Breve Ensaio sobre Pérsio* e *A Religião Grega*[206]. Entretanto, inicia uma prolongada colaboração com a revista *Seara Nova*, onde se salientaram, entre outros, António Sérgio, Raul Proença e Jaime Cortesão, com quem, aliás, Agostinho da Silva privou, aquando da sua estadia entre 1931 e 1933, enquanto bolseiro, em Paris (onde frequentou a Sorbonne e o Collège de France), que aí se encontravam enquanto exilados políticos[207].

Regressado a Portugal em 1933, vai para Aveiro onde 110eciona no Liceu José Estevão[208] – por, contudo, se ter recusado a assinar uma declaração de não pertença a

---

[203] E aonde ficará para sempre ligado – nas palavras do próprio Agostinho da Silva: "Fiz o curso no Porto, andei por toda a parte quanto é mundo, mas a minha terra continua a ser Barca de Alva." [AGOSTINHO DA SILVA, 1994, p. 16].

[204] Na primeira Faculdade de Letras do Porto, que existiu durante os anos de 1919 e 1931.

[205] Nas palavras do próprio Agostinho da Silva, contudo, a real Licenciatura que ele obteve na Faculdade Letras do Porto foi uma Licenciatura em "Liberdade" – e, posteriormente, um Doutoramento em "Raiva" [cf. AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 52] –, dado que, ainda nas suas palavras, essa Faculdade era, sobretudo, "uma escola de liberdade" [cf. *ibid.*, p. 147], reflexo da "largueza de espírito de Leonardo Coimbra" [cf. *ibid.*, p. 174] – por isso mesmo, porém, "o governo não gostava dela e fechou-a" [cf. *ibid.*, p. 31].

[206] Estas três obras foram recentemente republicadas na colectânea *Estudos sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora, 2002.

[207] Grupo de pessoas às quais, de resto, Agostinho da Silva se manterá ligado, em particular a António Sérgio, a ponto de o ter reconhecido como "mestre" – isto apesar destas suas considerações: "…Sérgio não ousou afrontar os problemas filosóficos mais profundos, as questões de dúvida. Preferia manter-se na certeza."; "Mesmo como pedagogo, a sua atitude tendia a ser de grande arrogância intelectual." [cf. AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 55]. Como, contudo, o próprio Agostinho reconheceu, o seu discipulato relativamente a Sérgio cumpriu-se, sobretudo, por oposição: "…mas ele [Sérgio] não me ensinou o racionalismo: ensinou-me antes o irracionalismo, por reacção minha." [cf. Francisco Palma Dias, "Agostinho da Silva, Bandeirante do Espírito", in AA.VV., 2000, p. 155].

[208] A experiência enquanto professor do ensino secundário não começou, contudo, aí, já que, em 1929, tinha sido professor no Liceu Alexandre Herculano, em 1930, no Liceu Gil Vicente, em 1931, no Liceu Pedro Nunes, e em 1932, de novo no Liceu Alexandre Herculano.

sociedades secretas[209], é demitido do ensino público, tendo então passado a leccionar no ensino particular. Entre 1935 e 1936, volta a sair de Portugal. Desta vez, Madrid foi o destino – aí esteve como bolseiro do Ministério das Relações Exteriores, por convite de Joaquim de Carvalho, cerca de um ano, tempo durante o qual se debruçou, em particular, sobre o misticismo. Em 1937, regressa novamente ao nosso país – nesse mesmo ano, inicia, na *Seara Nova*, a sua série de Biografias[210].

Em 1942, publica o opúsculo *O Cristianismo*[211], que causou uma grande polémica, tendo-o inclusivamente levado à prisão. Tendo-se tornado insustentável a sua permanência em Portugal, parte, em 1944, para o Brasil – desse ano e do seguinte datam as obras *Parábola da Mulher de Loth*, *Conversação com Diotima e Sete Cartas a um Jovem Filósofo*[212]. Aí inicia uma série de actividades – não só, aliás, no Brasil, como ainda no Uruguai e na Argentina. Resultado desse seu activismo foi nada menos do que a criação de quatro Universidades – as Universidades Federais de Paraíba, Santa Catarina, Brasília e Goiás –, bem como de diversos Cursos e Centros de Estudos – nomeadamente, imagine-se, o *Centro de Estudos luso-brasileiros* na Universidade de Sófia, em 1959, data de uma das suas mais conhecidas obras: *Um Fernando Pessoa*[213].

Naturalizado brasileiro desde 1958[214], torna-se, em 1961, assessor de política cultural externa de Jânio Quadros, o Presidente da República do Brasil na época, colaborando igualmente com a Direcção Geral do Ensino Superior do Ministério da Educação. Nesse mesmo ano, participa ainda na criação de outros Centros de Estudos: nomeadamente, o de *Estudos Goianos* na Universidade de Goiás, o de *Estudos Ibéricos* na Universidade de Mato Grosso, o de *Estudos Europeus* na Universidade do Paraná e o de *Estudos Portugueses* na Universidade de Brasília, na qual promoveu igualmente o *Centro de Estudos Clássicos*. Para divulgar entre nós o *Centro Brasileiro de Estudos*

---

[209] Nas suas próprias palavras, tão sucintas quanto esclarecedoras: "Pensei bem, e embora não pertencendo a associações secretas e também precisasse de comer, decidi não assinar o papel." [AGOSTINHO DA SILVA, 1995, p. 35].
[210] A maior parte delas republicadas em *Biografias*, Lisboa, Âncora, 2003, 3 vols.
[211] Republicado em *Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, Âncora, 1999, vol. I, pp. 67-80.
[212] Igualmente republicadas em *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I.
[213] Republicada em *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Âncora, 2000, vol. I, pp. 89-117.
[214] Facto por si assumido com a maior naturalidade – daí, a título de exemplo, estas suas palavras: "Porque me naturalizei? Por pensar que a ditadura ia durar para sempre, e como entendi o Brasil e ele a mim, não vi inconveniente na atitude. Para mim, o Brasil traduzia o alargamento tropical das qualidades e dos defeitos dos portugueses." [AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 117].

*Portugueses* da Universidade de Brasília, vem a Portugal, chegando inclusivamente a encontrar-se com Franco Nogueira e Adriano Moreira[215].

Ainda e sempre de partida, inicia, em 1963, uma digressão pelo Oriente, que o levará, nomeadamente, a Macau, a Timor e ao Japão – neste último país, funda mais um Centro de Estudos. A Portugal regressa, por fim, em 1969, onde virá a assumir diversos cargos: nomeadamente, o de Director do *Centro de Estudos Latino-Americanos* do Instituto de Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa e o de Consultor do ICALP (Instituto de Cultura e Língua Portuguesa). Em 1987, é condecorado com a Grã Cruz da Ordem de Espada. Em 1988, é publicada a primeira grande colectânea de textos seus (*Dispersos*, ICALP). Em 1990, protagonizou as *Conversas Vadias*, programa televisivo que lhe granjeou uma significativa popularidade. A 3 de Abril de 1994, num Domingo de Páscoa, falece, não sem antes ter dado à luz a obra *Ir à Índia sem abandonar Portugal*. Prova de que a Verdadeira Viagem se cumpre no interior de nós, de cada um de nós…

**II – Pensar Portugal**

O homem não é, ou não é apenas, uma "pura abstracção", mas um ser concreto, universalmente concreto, um ser que, de resto, será tanto mais universal quanto mais assumir essa sua concretude, a concretude da sua própria circunstância. Dessa circunstância faz axialmente parte a "pátria", isso que, segundo José Marinho, configura a nossa "fisionomia espiritual" (MARINHO, 1981, p. 19). Nessa medida, importa pois assumi-la, tanto mais porque, como escreveu igualmente Marinho, foi "para realizar o universal concreto e real [que] surgiram as pátrias" (MARINHO, 2001, p. 502). Ainda nesta esteira, propõe-nos Marinho a distinção entre "universal" e "geral" – nas suas palavras: "O geral tem âmbito mais restrito e insere-se na prossecução de conceitos, o verdadeiro universal está já numa relação da intuição para a ideia e vincula o singular concreto e indefinível com o uno ou o único transcendente." (MARINHO, 1972, p. 45). Daí, enfim, a sua expressa defesa de uma filosofia situadamente portuguesa, não fosse

[215] O segundo, aliás, providenciou, desde logo, o envio de uma biblioteca de cerca de oito mil volumes, tendo vindo igualmente depois a apadrinhar o ingresso de Agostinho da Silva na Academia Internacional de Cultura Portuguesa – como recordou o próprio Agostinho a este respeito: "…Adriano Moreira me levou, sem dizer nada, o colar da Academia Internacional de Cultura Portuguesa, por ele fundada. Foi uma das suas grandes ideias, posta de parte depois da Revolução de 25 de Abril, absurdamente, pois poderia ter um papel muito interessante no mundo, porque era uma associação de gente de todos os países, interessada em cultura portuguesa." [AGOSTINHO DA SILVA, 1994, p. 158].

esta "dirigida contra o universalismo abstracto e convencional de escolásticas e enciclopedistas em que têm vivido" (MARINHO, 2007, p. 553).

Os filósofos são, decerto, os grandes pensadores da universalidade. Mas, por isso mesmo, são ou devem ser também os grandes pensadores do "universal concreto", do "universal situado" – e não apenas do "universal geral e abstracto". Se se restringirem apenas a este plano, não serão de resto, verdadeiros pensadores do universal – mas apenas do geral. Só o serão se pensarem, se se pensarem, no "universal concreto", no "universal situado". Nessa medida, pensadores portugueses universais serão aqueles que pensarem, se pensarem, no "universal concreto", no "universal situado", ou seja, aqueles que pensarem, se pensarem, na situação concreta da nossa História e Cultura.

Se tivéssemos que escolher o filósofo português que mais profundamente pensou a situação concreta da nossa História e Cultura, escolheríamos, sem desprimor para todos os outros, Agostinho da Silva. Nessa medida, será com ele que aqui iremos dialogar[216], para pensarmos a nossa situação histórico-cultural, em suma, para pensar Portugal.

### III – Entre o Espaço Europeu e o Espaço Lusófono

A nosso ver, e também na visão de Agostinho da Silva, Portugal só se pode pensar na complementaridade de dois espaços: o espaço europeu e o espaço lusófono. Na complementaridade, não na exclusão mútua, sublinhe-se – ou seja, nem não apenas no espaço europeu nem não apenas no espaço lusófono. Decerto, no espaço europeu, porque Portugal é, desde sempre, um país europeu – o país europeu com as mais antigas fronteiras definidas, mais do que isso, um país que sempre participou activamente na construção da civilização europeia, por extensão, da civilização ocidental, que depois se alargou, sucessivamente, a África, às Américas e mesmo a algumas regiões do Próximo e Extremo-Oriente. Mas não apenas no espaço europeu – ao contrário do que, na ressaca da descolonização, se propôs, dado o amontoado de traumas e ressentimentos que então todos nós, directa ou indirectamente, vivemos. Contudo, como defendemos já no nosso livro *A via lusófona: um novo horizonte para Portugal*:

> "…depois de mais de três décadas de costas voltadas, por um amontoado de traumas e ressentimentos, todas essas feridas estão agora, finalmente, a cicatrizar, assim abrindo caminho para a recriação do espaço lusófono enquanto um verdadeiro espaço cultural e civilizacional. Sabemos que ainda há quem agite fantasmas do passado, mas o nosso paradigma é um paradigma novo, de futuro.

[216] Como universo textual, iremos privilegiar as suas entrevistas publicadas em livro, dado que aí Agostinho da Silva muitas vezes foi mais longe, em termos de propostas, do que nos seus ensaios.

> Queremos que esse espaço lusófono seja o lugar, a casa comum, onde todos os lusófonos tenham, numa base de liberdade e fraternidade, uma vida digna, sem mais adjectivos. Para mais, no caso dos portugueses, se de novo nos viramos para o Atlântico, não é para de novo virar as costas à Europa – somos europeus e por isso manteremos todos os laços: desde logo com a Galiza (…), depois, com os demais povos ibéricos (sem procurar ressuscitar guerras do passado); por fim, com todos os outros povos europeus, em especial os do Sul (com os quais partilhamos uma história milenar). Mas esses laços não são para nós amarras que impeçam o reencontro com a nossa vocação desde logo mediterrânea e atlântica; por fim, por tudo aquilo que nos liga aos demais países lusófonos, universal. Por isso também defendemos o trans-nacionalismo lusófono – mais do que um sistema, uma dinâmica, através da qual, sem pôr em causa a soberania dos diversos países da CPLP, estes escolham, livremente, cooperar, de modo crescente, nos mais diversos níveis, para benefício de todos (…). Por esse caminho, quem sabe se, mais à frente, não se criará um bloco cultural, social, económico e político – em suma, civilizacional –, que seja um exemplo para outros povos do mundo, num tempo em que o sistema económico e político que nos tem desgovernado se apresenta cada vez mais exangue." (EPIFÂNIO, 2010, p. 116-117)[217]

Daí, também o texto que escrevemos no primeiro número da *Nova Águia*:

> "Tese, Antítese e Síntese: por um novo paradigma de Portugal"[218]
> *Tese – Paradigma do 24 de Abril:*
> Tenho da História uma visão hegeliana. Por isso, considero que todos os regimes que caem merecem cair. O Estado Novo não foi excepção. A 24 de Abril de 1974 estava em inteiro colapso. Por isso, caiu. E, com ele, o seu paradigma de Portugal: um Portugal que mantinha um império colonial completamente anacrónico, sem qualquer perspectiva de Futuro.
> *Antítese – Paradigma do 25 de Abril:*
> Todas as revoluções são, por natureza, antitéticas. A revolução de 25 de Abril de 1974 também não foi excepção. Por isso, se o Estado Novo defendia um Portugal do Minho até Timor, o paradigma saído da revolução defendeu exactamente o contrário: daí que Portugal tenha virado as costas às suas antigas colónias (com as consequências imediatas que se conhecem e que ainda hoje se fazem sentir), tornando-se apenas em mais um país da Europa.
> *Síntese – Paradigma do 26 de Abril:*
> Passado todo este tempo (mais de três décadas), em que os traumas dos ex-colonizadores e dos ex-colonizados já cessaram (senão por inteiro, pelo menos em grande medida), urge um novo paradigma, que faça a devida síntese: recuperando essa visão maior não já de Portugal mas do Espaço Lusófono, em Liberdade e Fraternidade (…)." (AA.VV., 2008, p. 61).

## IV – Agostinho da Silva: prefigurador da Comunidade Lusófona

[217] Uma continuação desta obra foi entretanto publicada (*A Via Lusófona* II, Lisboa, Zéfiro, 2015).
[218] Desenvolvemos esta perspectiva num número posterior da revista: "Nos 15 anos da CPLP: a futura pátria de todos nós" [in *NOVA ÁGUIA: Revista de Cultura para o século XXI*, Lisboa, nº 7, 1º Semestre de 2011, pp. 27-31].

Agostinho da Silva é, na nossa perspectiva, o grande teórico desta via, da "via lusófona". Em muitos textos seus, pelo menos desde os anos 50, Agostinho da Silva antecipou, com efeito, a criação de uma verdadeira comunidade lusófona[219]. De tal modo que, mesmo depois de falecer, Agostinho da Silva tem sido recordado por isso. Eis, desde logo, o que aconteceu quando se instituiu a CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, conforme registámos na nossa obra *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*:

> «No dia 17 de Julho desse ano, criar-se-á finalmente a CPLP, a Comunidade de Países de Língua Portuguesa, facto que será noticiado, com destaque, na generalidade dos jornais. Na maior parte deles, realça-se igualmente o contributo de Agostinho da Silva para essa criação, por via do seu pensamento e acção. Eis, nomeadamente, o que acontece na edição desse dia do *Diário de Notícias* – como se pode ler no texto de abertura da notícia: "A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, hoje instituída em Lisboa, foi premonitoriamente enunciada por Agostinho da Silva em 1956 como 'modelo de vida' assente 'em tudo aquilo que (Portugal) heroicamente fez surgir do nada ou na América ou na África ou na Ásia'.". Depois, aparece a foto de Agostinho, ladeado pelas fotos de Jaime Gama e José Aparecido de Oliveira, com a seguinte legenda: "Pioneiros da CPLP: Agostinho da Silva (enunciação original), Jaime Gama (primeiro texto diplomático único dos Sete na língua comum) e Aparecido de Oliveira (formalização política da proposta)». (EPIFÂNIO, 2008, p. 108)

Sabemos que este projecto está ainda aquém, muito aquém, do sonho de Agostinho da Silva. A CPLP não é ainda uma verdadeira comunidade lusófona. Mas nem por isso – já vinte anos após a sua criação – a CPLP deixou de ser um projecto em que Portugal deve apostar enquanto desígnio estratégico. De resto, se há inevitabilidades históricas, a criação da CPLP foi, decerto, a nosso ver, uma delas. Se os países se unem, desde logo, por afinidades linguísticas e culturais, nada de mais natural que os Países de Língua Portuguesa se unissem num projecto comum: para defesa da língua, desde logo, e, gradualmente, para cooperarem aos mais diversos níveis. Se estranheza pode haver quanto à criação da CPLP, decorrerá somente do facto de ter nascido tão tarde. Mas isso deve-se, a nosso ver, a todos os traumas que decorreram da longa guerra e do abrupto processo de descolonização, que tantas feridas causaram, aqui e lá. Já se sabe que as feridas históricas demoram mais tempo a cicatrizar.

---

[219] Num texto publicado no jornal brasileiro *O Estado de São Paulo*, com a data de 27 de Outubro de 1957, Agostinho da Silva havia já proposto "uma Confederação dos povos de língua portuguesa". Num texto posterior, expressamente citado no prólogo da Declaração de Princípios e Objectivos do MIL: Movimento Internacional Lusófono, chegará a falar de um mesmo povo, de um "Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália" ["Proposição" (1974), in AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 117].

Como ainda hoje é reconhecido, Agostinho da Silva foi, de facto, desde os anos cinquenta, o grande prefigurador de uma

> "comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, de maneira que não fosse uma renovação do imperialismo português, nem um começo do imperialismo brasileiro. O foco central poderia ser em Angola, no planalto, deixando Luanda à borda do mar e subir, tal como se fizera no Brasil em que se deixou a terra baixa e se foi estabelecer a nova capital num planalto com mil metros de altitude. Fizessem a mesma coisa em Angola, e essa nova cidade entraria em correspondência com Brasília e com Lisboa para se começar a formar uma comunidade luso-afro-brasileira". (AGOSTINHO DA SILVA, 1994, pp. 156-157)

Na sua perspectiva, assim se cumpriria essa Comunidade Lusófona, a futura "Pátria de todos nós":

> "Do rectângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. Os brasileiros poderão chamar-lhe Brasil e os moçambicanos poderão chamar-lhe Moçambique. É uma Pátria estendida a todos os homens, aquilo que Fernando Pessoa julgou ser a sua Pátria: a língua portuguesa. Agora, é essa a Pátria de todos nós."[220] (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, pp. 30-31)

Daí ainda o ter-se referido ao que "no tempo e no espaço, podemos chamar a área de Cultura Portuguesa, a pátria ecuménica da nossa língua" (AGOSTINHO DA SILVA, 2000, vol. I, p. 139), daí, enfim, o ter falado de uma "placa linguística de povos de língua portuguesa — semelhante às placas que constituem o planeta e que jogam entre si" (AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 171), base da criação de uma "comunidade" que expressamente antecipou:

> "Trata-se, actualmente, de poder começar a fabricar uma comunidade dos países de língua portuguesa, política essa que tem uma vertente cultural e uma outra, muito importante, económica" (*Ibidem*)

Prefigurando até, com esse horizonte em vista, o "sacrifício de Portugal como Nação":

> "esse Império, que só poderá surgir quando Portugal, sacrificando-se como Nação, apenas for um dos elementos de uma comunidade de língua portuguesa". (AGOSTINHO DA SILVA, 2000, vol. I, p. 117)

---

[220] Conforme afirmou ainda: "Fernando Pessoa dizia *´a minha Pátria é a língua portuguesa'*. Um dia seremos todos — portugueses, brasileiros, angolanos, moçambicanos, guineenses e todos os mais — a dizer que a *nossa* Pátria é a língua portuguesa." [in AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 122].

## V – Agostinho da Silva: a sua Visão da História de Portugal

Agostinho da Silva não foi, decerto, um historiador, na acepção mais estrita do termo – nem, de resto, jamais reclamou essa condição. Em muitos dos seus textos, podemos, contudo, encontrar uma original visão da História de Portugal[221]. Provavelmente, nalguns casos a sua visão será excessivamente mítica – como será o caso da sua visão do "Portugal da Idade Média":

> "o Portugal da Idade Média, o que era? Eu continuo a achar que era uma federação de repúblicas, que a monarquia portuguesa era uma monarquia federal de repúblicas. Quais eram as republicas? Os municípios! Cada um com a sua constituição. Não havia uma constituição para todo o país. Cada concelho tinha a sua constituição chamada foral." (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 179)

O mesmo se dirá, talvez, da sua visão do início da expansão ultramarina:

> "a ida para Ceuta não é mais do que a continuação da expansão de Portugal para sul. Os Portugueses tinham empurrado os Mouros, estes passaram o mar para o lado de lá e nós seguindo-os fomos lá fazer a nossa sondagem. Evidentemente, que também havia o trigo, mesmo o bife que se trazia mais barato de Marrocos do que se podia criar em Portugal, e havia muitas outras coisas, desde o espírito de aventura até ao facto de o rei estar longe, o que era bom para muita gente. Eu acho que o Brasil se desenvolveu daquela maneira entre outras razões porque estava a oito mil quilómetros do rei e, portanto, a coisa podia fazer-se de forma muito diferente daquela que agradaria ao rei." (AGOSTINHO DA SILVA, 2016, p. 13)

Isto apesar de, saliente-se, a sua visão dos chamados "Descobrimentos" não ser nada idílica – Agostinho da Silva chegou a considerar que estes "prejudicaram Portugal":

> "Prejudicaram o país, sim, prejudicaram Portugal, porque passou ser fácil enriquecer. Bastava ir e pilhar. Toda a gente que não queria fazer nenhum esforço de trabalho resolveu mudar de vida e lançar-se a essa aventura dos Descobrimentos, essa empresa estatal dos Descobrimentos, e isso levou aqueles que ficam em Portugal a viver daquilo que colhíamos lá fora, portanto a não tomar aqui nenhuma espécie de iniciativa."[222] (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 76)

---

[221] Conforme desenvolvemos igualmente na nossa obra: *Visões de Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2006.

[222] Daí ainda estas passagens: "Sob o ponto de vista comercial e económico, o Sérgio tem razão, que empresa desastrosa! Portugal só perdeu dinheiro com aquele negócio!" (*ibid*., p. 133); "o português preferiu a poesia da aventura, do sonho, a ser impelido para as coisas ao trabalhinho que teve o holandês, que teve o inglês... Agora Portugal vai ter problemas." (*ibid*., pp. 139-140).

Ainda assim, Agostinho da Silva salvaguardou sempre a singularidade da colonização portuguesa relativamente às demais colonizações europeias – como defendeu a respeito, por exemplo, do Senegal:

> "Os Senegaleses, de acordo com a documentação portuguesa da época, sabem hoje como se comportavam os homens que lá ficavam a comerciar e que ali constituíam família africana entrando na mestiçagem. Acham eles que essa gente compreendeu muito bem o Africano, que não os olhava de cima para baixo, que os achava decerto diferentes, mas como muita coisa que constituía uma plataforma em que se podiam entender perfeitamente uns com os outros e entrar em empreendimentos comuns." (AGOSTINHO DA SILVA, 2016, p. 22)

De resto, Agostinho da Silva chegou a pôr em causa o termo "colonização", nomeadamente quanto ao Brasil:

> "temos de dizer nunca ter sido o Brasil uma colónia senão no sentido grego da palavra. Quando alguém, numa Pátria grega, numa cidade grega, não estava contente com o quanto lá se passava, emigrava tranquilamente para outro lugar com o objectivo de aí viver segundo as suas ideias. Creio ter sido isso que aconteceu no Brasil.
> O mesmo sucedeu, no início do século XV, na Costa da Guiné. Os portugueses, descontentes com o rumo tomado por Portugal no século XIV mas, sobretudo, no século XV, emigraram tranquilamente e foram fazer, lá fora, aquele Portugal que não encontravam aqui dentro e que não existe aqui dentro mesmo hoje." (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, p. 30)

Para tal, invocou o testemunho do Presidente Jânio Quadros, de quem foi assessor, no início dos anos sessenta:

> "O presidente Jânio Quadros, numa entrevista que deu, quando lhe perguntaram se ele censurava alguma coisa na colonização portuguesa — esta palavra colonização é perigosa quando se trata do Brasil, eu acho que não houve colonização! —, mas quando lhe perguntaram o que é que ele censurava à colonização portuguesa, Jânio disse: censuro que eles não tivessem subido os Andes, descido do outro lado e tomado conta do Pacífico! Eu estou inteiramente de acordo com o presidente Jânio, a quem assessorei em muita coisa de política africana do Brasil." (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 34)

## VI – Agostinho da Silva: a sua Visão do Futuro de Portugal

Apesar de ter chegado a considerar que Portugal havia cumprido a sua "missão histórica" com a descolonização[223], em muitos outros depoimentos diz-nos, Agostinho

[223] Cf.. nomeadamente: "Considero que a missão daquele Portugal que foi, principalmente, um rectângulo situado numa península geograficamente, e apenas geograficamente, pertencente à Europa, foi cumprida e terminou quando acabou aquilo a que se chamou o Império ou as colónias, palavras susceptíveis de muitas interpretações." [AGOSTINHO DA SILVA, 1998, p. 29-30].

da Silva, precisamente o contrário. Simplesmente, doravante, nunca é já apenas de Portugal que Agostinho da Silva fala, mas de toda a comunidade lusófona:

> "Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa. A missão de Portugal, agora, se de missão poderemos falar, não é a mesma do pequeno Portugal, quando tinha apenas um milhão de habitantes, que se lançou ao Mundo e o descobriu todo, mas a missão de todos quantos falam a língua portuguesa. Todos estes povos têm de cumprir uma missão extremamente importante no Mundo." (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, p. 29-30)

E que "missão" é essa? Ouçamos, uma vez mais, o que Agostinho da Silva nos diz:

> "Os portugueses levaram a Europa ao Mundo mas, agora, todos aqueles que falam a língua portuguesa, têm o dever de trazer o Mundo à Europa. E espero que tragam esse Mundo tão diferente da Europa, que não deseja aniquilar a Europa como muita gente supõe mas, isso sim, humanizar essa mesma Europa, restituir-lhe aquela força interior e aquela capacidade de imaginação por ela perdida por só imaginar num determinado sentido, por se restringir a um certo campo." (*Ibid*., pp. 57-58) [224]

Obviamente, esta é uma visão tendencialmente negativa da Europa – facto, que, contudo, Agostinho da Silva nunca escamoteou:

> "Realmente, não morro muito de amores por ela. Mas será que a Europa julga que pode governar sem a Península, sobretudo sendo ela, como é, duplamente mediterrânica e atlântica? É bom lembrarmo-nos que foi essa Península que construiu o Bundest Bank e outras coisas de grande dimensão; o Delors vem de vez em quando com um pacote e oferece-nos 10%, esquecendo-se que muito mais que esse dinheiro roubaram-nos eles no Tejo, aquando do negócio da pimenta, e mais tarde também ficaram com o dinheiro que veio do Brasil, a primeira grande exportação do açúcar. Mas depois ainda veio o ouro, e os diamantes, e a madeira da Amazónia, foi tudo isso que construiu a Europa. Talvez seja realmente menos pró-europeu, porque entendo que cabe à Península comandar essa união, sem a menor hesitação, e não só deve como pode fazê-lo." (AGOSTINHO DA SILVA, 1995, p. 50)

Daí, também, a sua visão da União Europeia, então CEE: Comunidade Económica Europeia:

> "organização inútil, doente, que não se entende, que dificilmente resolve os seus problemas pois levou anos, até, para saber qual deveria ser a cor do passaporte europeu (…). A Comunidade Económica Europeia encontra-se, continuamente, em desacordo consigo própria pois trata-se de pequenas nações provincianas a tentarem agregar-se numa Nação grande.
> Nós, que fizemos o Brasil, sabemos o que isso é há muito tempo, há

[224] Cf., igualmente, *ibid*., p. 58: "vamos ser médicos e enfermeiros da Europa ou não seremos nada".

> centenas de anos. Além do mais a CEE não é a Europa, como se costuma erradamente dizer, mas apenas o departamento económico da Europa. Qualquer departamento económico deve ser, sempre, secundário porque o que devemos ter é uma Europa cultural onde a economia seja o sustento mas nunca o objectivo." (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, p. 60)

Com efeito, Agostinho da Silva distingue bem as várias acepções de "Europa" – ainda nas suas palavras:

> "Há uma Europa, uma Europa geográfica que vem nos livros, que é a que os meninos aprendem na instrução primária. A Europa que vai do Cabo da Roca até aos Urais é uma. Depois há uma segunda Europa, a que deu a cultura europeia para lá dos Urais e para lá do mar, que do lado do mar deu uma cultura europeia que foi sobretudo para a América do Norte, Estados Unidos e Canadá, e que é hoje, num certo sentido, a mais importante, a mais avançada da cultura europeia de descobrimentos de meios de vida, técnicas, por exemplo, muito mais avançadas do que na própria Europa. Mas também foi para outro lado, como para o Japão. Tecnicamente, hoje o Japão é Europa, os Japoneses são europeus durante doze horas por dia, das oito às oito, e depois são Japoneses o resto do tempo. E, além dessa Europa que se estendeu por um lado até à Califórnia e por outro lado até ao Japão, há outra Europa ainda, a que os portugueses e espanhóis foram plantar no mundo. Claro que hoje a África é, em grande parte, europeia, europeia até prejudicando muita coisa africana que devia estar viva. E a América Latina? A América Latina é europeia. Além das coisas que nós vemos plantadas, são nitidamente europeias, por exemplo, a África do Sul ou a Austrália ou até determinadas regiões da América Latina, por exemplo, o Chile. O Chile é muito mais europeu que o Brasil, está claro. Ou até a Argentina, já menos europeia do que o Chile, mas europeia também.
> De maneira que, quando nós falamos da Europa, estamos a falar daquilo que hoje se chama Europa ocidental ou Ocidente da Europa, que é afinal o hemisfério norte com exclusão, por exemplo, da China, que já é outra coisa, e a tal Europa que se expandiu pelo mundo, que se estendeu pelo mundo. De maneira que, realmente o que hoje se faça na primeira Europa, na Europa aqui do Atlântico aos Urais, vai reflectir-se em todo o mundo. Este parece ser o ponto mais sensível do mundo; o que ali se fizer espalha-se. E, naturalmente, logo a seguir à Europa do lado do Ocidente, os Estados Unidos e o Canadá, a Europa do lado do Oriente, o Japão. Com aquela coisa ainda indistinta e difícil de entender e meio completa que é toda a Rússia asiática, toda aquela Sibéria que naturalmente um dia vai ter a sua vida própria, com populações que não são indo-europeias. Porque também podíamos dizer que a Europa é onde está o indo-europeu e aí temos uma Europa em dificuldades porque o indo-europeu está desaparecendo do mundo, é uma população de muito baixa natalidade, e é possível que um dia desapareça, dissolvida nas outras populações com taxas mais altas de natalidade. Um dos pontos importantes é que ainda podemos definir a Europa como o domínio do indo-europeu." (AGOSTINHO DA SILVA, 2016, pp. 116-117)

Ora, é precisamente "esta Europa", como "domínio do indo-europeu", que se encontra, na visão do Agostinho da Silva, "esgotada":

> "A Europa, com tudo quanto fez, dando tanto instrumento ao Mundo e tendo Portugal transportado grande parte desses instrumentos para toda a Terra, está esgotada. A Europa esgotou-se, fisicamente, porque levou toda a sua vida a realizar coisas, a pesquisar para saber, a saber para prever e a prever para poder. Mas as pessoas, a maior parte das pessoas do Mundo — isto acontece com oito em dez homens — não são dessa zona europeia ou euro-americana.
> Toda essa gente possui outros ideais que não são os do Poder sobre os outros nem os do Poder sobre si próprios. Coibindo-se, restringindo-se a um determinado código que lhe impuseram, a sua ambição não é o Poder mas, fundamentalmente, o Ser.
> A Europa esgotou-se no Poder e temos, agora, de partir para outra fórmula que é cada homem ser aquilo que é. Para isso há necessidade de mudar, muitas vezes, as próprias estruturas do Homem e é para isso que estão a avançar as ciências técnicas e médicas. Temos de avançar para modificar, radicalmente, todas as circunstâncias em que até hoje tem vivido o Homem (…). Deu o que tinha a dar e deu muito." (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, pp. 55-56)

Face a esse "esgotamento" da Europa, antecipa Agostinho da Silva a emergência de África, do Brasil e da China:

> "África vai ser a grande terra do futuro. Hoje, os africanos, depois de terem tido em cima deles, ao longo de mais de 600 anos, gente não africana, os europeus, os muçulmanos, que chegaram primeiro que estes à costa, sentem-se agora finalmente livres. Conseguiram ressuscitar, têm ali gente extraordinária, com qualidades incríveis, muitas das quais se transmitiram ao Brasil. Uma das características do Brasil é realmente estar muito africanizado. O toque de África também foi muito importante, muita gente foi para lá servir. Não os escravos, mas as escravas, as grandes escravas, que passaram os seus costumes, a sua maneira de ser, a muita outra gente no Brasil. De maneira que essa África vai receber duas ajudas extraordinárias: uma é a ajuda do Brasil, que, tanto quanto sei, continua com o Presidente Itamar [Franco]. Hoje, os que querem navegar já não precisam de o fazer por navio, porque hoje navega-se com fax, dá-se a volta ao mundo com fax, e o navio já não é preciso para nada. A outra é a da China, porque lhe vai traçar uma economia para o mundo na junção das duas economias: a de mercado e a outra, a do nosso amigo Li-Peng, quando estiver aperfeiçoada, pronta a funcionar para toda a China e para todo o Oriente, vai passar para a África, muito provavelmente por Moçambique, que é a porta de entrada deles. Então haverá África, haverá Brasil e haverá China, e eu chamo a isso a política do ABC." (AGOSTINHO DA SILVA, 1995, p. 67)

E Portugal no meio de tudo isso? – perguntar-se-á. Haverá algum lugar para Portugal? Para Agostinho da Silva, sim – ou pela ligação ao Brasil ou pela ligação à Ibérica – nas suas palavras:

> "Duas possibilidades para Portugal: ou o regresso à integridade peninsular ou, pela ligação com o Brasil — e até, por aí, com a África e o Oriente —, salvar-se de ser apenas um sobrevivente como são o Egipto ou a Grécia ou a Pérsia." (AGOSTINHO DA SILVA, 1999, vol. I, p. 167)

Esta, a Ibéria, poderia ser até, na visão de Agostinho da Silva, a grande protagonista da "renovação da Europa":

> "Bem, então a Ibéria pode levar à Europa a taxa de natalidade, pode levar para a Europa a racionalização dos produtos, acabar com o inteiro absurdo de a França não poder beber todo o vinho que produz ou não poder comer toda a manteiga que produz também; pode levá-los para o resto do mundo, porque a Ibéria também será não só o condutor à porta da entrada do Terceiro Mundo na Europa, mas será também a saída da Europa para o Terceiro Mundo. Daqui, da Península, poderão sair produtos para África, poderão sair produtos para a América Latina e poderá sair a imaginação que parece estar faltando na Europa: imaginação de ousar navegar através dos mares, para descobrir novas maneiras de manter o mundo." (AGOSTINHO DA SILVA, 2016, p. 67)
> "De maneira que essa entrada da Ibéria pode ser uma espécie de renovação da Europa, pode ser uma vacina que a lance para caminhos em que ela própria hesitou e de que ela própria teve medo." (*ibid*., p. 144)

Paradoxalmente, esta visão agostiniana de Portugal denotava, nas palavras do próprio Agostinho da Silva, um processo de "reaportuguesamento de Portugal", processo que, de resto, considerava imperioso:

> "O português vive hoje em Portugal num país que não é Portugal. Num país estrangeiro. Quando toda a gente se riu do plano do Governo que dizia que era preciso reaportuguesar Portugal, o problema é que o plano tinha razão. É preciso reaportuguesar Portugal. Engraçado! Ninguém se espanta quando se diz de um país africano que é preciso reafricanizar a África." (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 186)

Esse seria, ainda na sua visão, o processo, o projecto, que mais importava cumprir, tanto mais porque, ainda nas suas palavras:

> "Há uma ausência de projecto. Portugal está de mãos a abanar por detrás das costas sem saber o que é que há-de fazer, embora precise haver em Portugal um projecto." (*Ibid*., p. 186)

Daí, enfim, as duas prioridades que definiu:

> "Temos de pôr Portugal limpo: na terra, no mar costeiro, naquilo que dá. Esse parece-me ser o primeiro passo. O segundo será voltar ao mar." (AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 42) [225]

## VII – Agostinho da Silva: que Projecto para Portugal?

Olhando para trás, para a nossa História, considerava Agostinho da Silva que

> "Portugal nunca teve um regime político que prestasse a não ser, com todos os defeitos que tinha, até D. Dinis ou parecido" (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 228)

Na sua própria vivência, também nunca Agostinho da Silva se reconheceu nos diversos regimes que se sucederam no século XX. Desde logo, no regime republicano – de quem tinha uma visão bastante negativa, como se atesta por este tão longo quanto elucidativo testemunho:

> "…nós, os jovens, tínhamos a ideia que de facto a República estava em grande desordem, e continua a ser a ideia de hoje. A ideia de que naquela altura Portugal estava em risco de desaparecer do mapa, como nação independente. Na Europa, depois da Grande Guerra, a situação era de cobiça das colónias portuguesas. Evidentemente que elas estavam em risco. O próprio Portugal, pela desordem económica, pela desordem política, por tudo o que acontecia cá dentro — embora muita gente afirmasse que tudo estava bem — estava em risco de, provavelmente, se perder.
> De maneira que a gente pensa, que a história, de vez em quando, tem os remédios meio brutos para que as coisas se encaminhem até ao ponto que se quer. E o que se levanta perante uma reflexão da história é, por exemplo, o problema de saber se as coisas sucedem apenas porque sucedem, porque houve algo que iniciou a história e depois jogou por aí adiante ou se, na realidade, há qualquer espécie de plano ou de pensamento coordenado que a leva por determinados caminhos e a lança em determinados acontecimentos.
> O que é certo é que vem a Ditadura militar, incompetente — eles não tinham jeito para governar o país. O problema principal era por um lado o das finanças, o da economia portuguesa, mas sobretudo o das finanças, e também o problema da ordem pública. Depois surgiu um professor da Universidade de Coimbra, professor de finanças, que já tinha feito alguns comentários sobre a situação em Portugal, que foi chamado para remediar o país e que teve a frieza de alma e de certo modo a coragem de recusar o primeiro convite, porque achou que as condições propostas não eram as que ele queria e só voltou quando lhe deram todas as condições para governar à vontade. E então dedicou-se a isso, a pôr as finanças em ordem, o que não foi difícil, bastou diminuir ainda mais as possibilidades de vida do povo português para que as contas do Estado ficassem em dia e se pudesse até colocar dinheiro em Londres para render. E por outro lado ele tinha uma noção da ordem

[225] Ainda quanto à referência ao "mar": "o mar acabou no dia 24 de Abril de 1974, o que é uma atrapalhação para Portugal" [*ibidem*].

> pública que não queria saber se tinha de sair de dentro das pessoas para fora ou de fora para dentro. Votou o segundo ponto, uma repressão extremamente dura… Mas a verdade é que vendo a coisa a voo largo, Portugal chegou depois, em 1974, pelas várias espécies ou pelos vários aspectos que a ditadura militar, depois civil, foi tomando, a uma posição, em que encontra, ao sair de tudo isso, um mundo completamente diferente daquele que teria em 1926. Chega ao mundo em que já não há essa cobiça do território de África e em que a própria situação levou a que os territórios africanos se tornassem independentes e, portanto, eliminassem esse risco quanto à situação de Portugal continental. Por outro lado ainda, o que aconteceu foi que sob o aspecto propriamente europeu, a Europa é já diferente, com uma Espanha também diferente e em crise, de maneira que não havia nenhum risco imediato para Portugal do lado de fora. Podia haver risco do lado de dentro, mas do lado de fora tinha desaparecido.
> Então demarquei-me inteiramente da linha ditatorial. Hoje talvez tivesse percebido melhor. Suponho que hoje percebo melhor e, embora discordando da Ditadura, vejo que ela deu a possibilidade a Portugal de sair da crise em que podia ter naufragado durante a Primeira República e chegar até aos tempos de hoje em que as coisas irão naturalmente de outra maneira." (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, pp. 45-46) [226].

Não obstante esta visão quase "justificativa" do Estado Novo[227], a verdade é que este também não foi um regime que tenha dado ouvidos a Agostinho da Silva, desde logo quanto à criação de uma "comunidade de língua portuguesa":

> "a ideia geral talvez fosse, e eu próprio a defendia e procurei no princípio da guerra em Angola, junto de autoridades portuguesas, por exemplo de um embaixador no Rio, pôr-lhes essa ideia na cabeça… fazer das colónias e de Portugal uma comunidade de língua portuguesa. Ideia que expus a Franco Nogueira quando vim a Portugal, em 1962,

[226] Cf., igualmente, *ibid.*, pp. 164-165: "Eu já tinha reflectido bastante sobre essa ditadura e tinha pensado que Portugal com o regime da Primeira República, de perpétua incerteza, de discussão, conflito, inapetência, incompetência de encontrar um verdadeiro governo e um verdadeiro plano para o país, quando se chegou por essa altura de 1926, parece-me agora, parecia-me já em Brasília, que a situação era muito complicada, que o país estava sem nenhuma credibilidade exterior, sem o respeito de ninguém, tanto dentro como fora, havia o problema das colónias, que todo o mundo ambicionava, de maneira que podia dizer-se que Portugal era um fruto maduro que as potências europeias, inclusive a Espanha, podiam tomar e dominar quando quisessem, bem como a parte africana portuguesa. Então podemos supor que a ditadura militar de Gomes da Costa e dos seus companheiros e depois a civil de Salazar serviram para preservar Portugal de um fim ou de uma situação que seria completamente desastrosa na altura, mas que levou o país, depois com Marcelo Caetano até à Revolução de 74, a encontrar o mundo já de maneira diferente, sem nenhuma potência pensar já em invadir-nos, e com as colónias a pensarem na sua própria independência.".

[227] Cf., igualmente, AGOSTINHO DA SILVA, 1989, 170: "A I República, para mim, era uma coisa que não ia levar a sítio nenhum. Mais: estou convencido de uma coisa esquisita, segundo a qual, se não tivesse havido ditadura, provavelmente Portugal tinha acabado naquele momento, aí por 1925-26. Era uma confusão, ninguém se entendia, não parecia existir saída de espécie nenhuma. Por outro lado, havia ao lado uma Espanha, de Primo de Rivera e Afonso XIII, interessada em Portugal, mais uma Europa com os olhos postos nas Colónias e, de facto, podíamos ter entrado, nesse momento, num processo de dissolução. Então, o que é que foi a ditadura? Talvez tivesse sido a camada de gesso que se aplica na perna de um sujeito que quebrou um osso: é chato, cria pulgas, causa uma série de incómodos, mas aquilo lá se vai aguentando e, quando se tira o gesso, o mundo é outro.".

> convidado pelo Governo português para discutir o estatuto do Centro de Estudos Portugueses em Brasília. O ministro Franco Nogueira, ministro dos Estrangeiros nessa altura, recebeu-me e pudemos conversar com toda a franqueza, perguntando-me ele se eu achava que a ideia de uma comunidade luso-brasileira seria bem recebida no Brasil, respondi-lhe que não. Exactamente por causa da atitude que Portugal estava a tomar com as colónias, com Angola naquela ocasião, o Brasil de nenhuma maneira ia aceitar isso, pois recordava-se muito bem que tinha sido colónia. A meu ver, Portugal tratou o Brasil muito bem quando foi colónia e se não tivessem sido os portugueses, o Brasil não se teria constituído. Mas o Brasil muitas vezes achava que os portugueses tinham tido defeitos na colonização — a meus olhos esses defeitos não existiram, embora houvesse muita coisa individual de tipo geralmente conotado com a colonização rapinante dos países. Mas não me parecia que naquela altura aceitassem uma coisa dessas. Mas havia algo que achava que aceitavam e que tomava a liberdade de expor a Franco Nogueira, que de resto tinha tido relações com um grande amigo meu, o poeta Casais Monteiro, e, portanto, eu podia falar com uma certa liberdade, por isso disse-lhe que o que me parecia que se devia fazer era uma comunidade luso-afro-brasileira com o ponto africano muito bem marcado. Quer dizer, se pudesse, eu poria o ponto central da comunidade, embora cada um dos países tivesse a sua liberdade, a sua autonomia, em África, talvez Luanda ou no interior de Angola, no planalto, de maneira que ali se congregassem Portugal e o Brasil para o desenvolvimento de África e para que se firmasse no Atlântico um triângulo de fala portuguesa — Portugal, Angola, Brasil — que pudesse levar depois a outras relações ou ao oferecimento de relações de outra espécie aos outros países. Então Franco Nogueira disse-me que isso era completamente impossível, que Portugal não se podia dividir e que não havia nada a fazer nesse ponto. De maneira que eu continuo a pensar que, aquando da revolução em 1974, se poderia talvez ter tentado isso. No entanto, é muito possível que a situação tivesse avançado tanto, que a guerra tivesse castigado tanto, quer os africanos, quer os portugueses, que o que cada um queria era ver-se livre do outro. Portanto, não havia já nenhuma possibilidade de fazer senão o que se fez, uma descolonização decerto apressada, mas trazida pelas circunstâncias; parecia que não podia ser de outro modo e, no entanto, talvez a coisa pudesse ter tido outro caminho. Quanto a Timor, achava que podia ter sido incluído num quadro futuro de uma comunidade de língua portuguesa e desempenhar um papel importante.
> Não, não me pareceu que a revolução de 1974 tal como estava a ser feita, conduzisse a alguma coisa em que valesse a pena colocar essas ideias. Pareceu-me que era um pronunciamento militar sem grande largueza política e que por outro lado se entrava em passo de pôr imediatamente Portugal a caminho de um regime parlamentarista que continuo a achar que não é o regime mais adequado a Portugal." (AGOSTINHO DA SILVA, 1994, pp. 51-53)

Após o abrupto processo de descolonização – ou, talvez mais exactamente, de "abandono"[228] –, considerou Agostinho da Silva que, ainda assim, o grande projecto de

[228] Como escreveu relativamente a Timor: "quando os portugueses abandonaram aquilo, e a verdade é que abandonaram mesmo aquilo" [AGOSTINHO DA SILVA, 1995, p. 74].

futuro de Portugal passava por reatar os laços com os restantes países lusófonos, obviamente agora numa base de paridade. Esse projecto já deu lugar à CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, mas, como já aqui foi dito, esse projecto está ainda muito aquém do sonho agostiniano. Mais de vinte anos após a sua criação, é tempo, a nosso ver, de finalmente concretizarmos esse sonho, esse Horizonte…

*

Fiel a essa "Pátria de todos nós", a essa visão estratégica de Agostinho da Silva, tem sido o MIL: Movimento Internacional Lusófono, um movimento cultural e cívico recentemente criado mas que conta já com vários milhares de membros, de todo o espaço da lusofonia, e que tem defendido, de forma coerente e consequente, o reforço dos laços entre os países lusófonos[229]. Como já alguém escreveu, o que temos procurado fazer é "construir a CPLP por baixo, ao nível da sociedade civil". Desde logo, promovendo o sentido de cidadania lusófona, ainda tão incipiente na maior parte de nós. Ainda e sempre, promovendo o reforço dos laços entre os países lusófonos – no plano cultural, desde logo, mas também social, económico e político. Eis, a nosso ver, o novo Horizonte que se abre para Portugal, no reencontro com a sua História: a aposta na Convergência Lusófona, conforme defendemos no nosso já aqui referido livro *A Via Lusófona: um novo horizonte para Portugal*.

## VIII – Pensar a Lusofonia no século XXI

No século XXI, para pensarmos a Lusofonia, temos que superar os paradigmas colonialistas e mesmo pós-colonialistas. Estes estão ainda reféns de um olhar enviesado por uma série de complexos históricos que há que transcender de vez, de modo a podermos realizar essa visão futurante do que pode ser a Lusofonia.

Transcender não significa escamotear. Indo directo ao assunto, é evidente que a Lusofonia se enraíza numa história que foi em parte colonial e, por isso, violenta. Não há colonialismos não violentos, por muito que possamos e devamos salvaguardar que nem todas as histórias coloniais tiveram o mesmo grau de violência. Eis, de resto, o que se pode aferir não apenas pelas análises históricas, mas comparando a relação que há, nos dias de hoje, entre os diversos povos colonizadores e colonizados. Assim haja honestidade para tanto.

[229] Para mais informações: www.movimentolusofono.org. Ver igualmente: *Convergência Lusófona: as posições do MIL: Movimento Internacional Lusófono*, Lisboa, Zéfiro, 2016 (3ª edição, revista e actualizada).

Não será, porém, esse o caminho que iremos aqui seguir. Não pretendemos alicerçar a Lusofonia na relação que existe, nos dias de hoje, entre Portugal e os países que se tornaram independentes há mais de quarenta anos. Se assim fosse, estaríamos ainda a fazer de Portugal o centro da Lusofonia, estaríamos ainda a pensar à luz dos paradigmas colonialistas e mesmo pós-colonialistas.

O que pretendemos salientar é que, sem excepção, é do interesse de todos os países que se tornaram independentes há mais de quarenta anos a defesa e a difusão da Lusofonia. Eis, desde logo, o que se prova por nenhum desses países ter renegado a língua portuguesa como língua oficial. Se o fizeram, não foi decerto para agradar a Portugal. Foi, simplesmente, porque esse era o seu legítimo interesse, quer interno – para manter a unidade nacional de cada um dos países –, quer externo – fazendo da língua portuguesa a grande via de inserção na Comunidade Internacional.

Obviamente, cada caso tem as suas especificidades. Pela minha experiência, sou levado a afirmar que o povo que mais facilmente compreende a importância da Lusofonia é o povo timorense; porque ela foi a marca maior de uma autonomia linguística e cultural que potenciou a resistência à ocupação indonésia e a consequente afirmação de uma autonomia política que, como sabemos, só se veio a concretizar mais recentemente, já no século XXI. Mesmo após esse período, tem sido a Lusofonia o grande factor de resistência ao assédio anglo-saxónico, via, sobretudo, Austrália.

Contrapolarmente, o Brasil, pela sua escala, poderia ser o único país a ter a tentação de desprezar a mais-valia estratégica da Lusofonia. Nunca o fez, porém. Pelo contrário – apesar de alguns sinais contraditórios, a aposta na relação privilegiada com os restantes países e regiões de língua portuguesa parece ser cada vez maior. Quanto aos PALOPs: Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, essa também parece ser, cada vez mais, a aposta. Simplesmente, reiteramo-lo, porque é do interesse de cada um desses países este caminho de convergência. Por isso, é a Lusofonia um caminho de futuro. Por isso, é a Lusofonia um espaço naturalmente plural e polifónico, que abarca e abraça as especificidades linguísticas e culturais de cada um dos povos desta comunidade desde sempre aberta ao mundo.

**Referências bibliográficas:**

AA.VV.

*Agostinho [da Silva]*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000.

*Nova Águia: Revista de Cultura para o século XXI*, Lisboa, Zéfiro, 1º Semestre de 2008.

AGOSTINHO DA SILVA, George

*Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1989 (2ª, revista e aumentada).

*Vida Conversável*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.

*A Última Conversa*, Lisboa, Notícias, 1995.

*Conversas com Agostinho da Silva*, entrevista de Victor Mendanha, Lisboa, Pergaminho, 1998.

*Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, Âncora, 1999.

*Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Âncora, 2000

*O Império acabou. E agora?*, entrevista de Antónia de Sousa, Lisboa, Notícias, 2001.

*Vida Conversável* (segunda parte, inédita), 2016.

EPIFÂNIO, Renato

*Perspectivas sobre Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2008.

*A Via lusófona: um novo horizonte para Portugal*, Lisboa, Zéfiro, 2010.

MARINHO, José

*Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972.

*Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.

*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, "Obras de José Marinho", vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

*Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, "Obras de José Marinho", vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

Renato Epifânio [230]

[230] Professor Universitário; Membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, da Direcção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, da Sociedade da Língua Portuguesa e da Associação Agostinho da Silva; investigador na área da "Filosofia em Portugal", com dezenas de estudos publicados, desenvolveu um projecto de pós-doutoramento sobre o pensamento de Agostinho da Silva, com o apoio da FCT: Fundação para a Ciência e a Tecnologia, para além de ser responsável pelo Repertório da Bibliografia Filosófica Portuguesa: www.bibliografiafilosofica.webnode.com; Licenciatura e Mestrado em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; doutorou-se, na mesma Faculdade, no dia 14 de Dezembro de 2004, com a dissertação Fundamentos e Firmamentos do pensamento português contemporâneo: uma perspectiva a partir da visão de José Marinho; autor das obras Visões de Agostinho da Silva (2006), Repertório da Bibliografia Filosófica Portuguesa (2007), Perspectivas sobre Agostinho da Silva (2008), Via aberta: de Marinho a Pessoa, da Finisterra ao Oriente (2009), A Via Lusófona: um novo horizonte para Portugal (2010), Convergência Lusófona (2012/ 2014/ 2016), A Via Lusófona II (2015) e A Via Lusófona III (2017). Dirige a NOVA ÁGUIA: Revista de Cultura para o Século XXI e a Colecção de livros com o mesmo nome (Zéfiro). Preside ao MIL: Movimento Internacional Lusófono desde a sua formalização jurídica (2010).

**Luís Lóia** *

# Eudoro de Sousa e a Escola Portuense

**Resumo:**

O presente estudo pretende mostrar como Eudoro de Sousa, embora não tenha frequentado a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, se insere na denominada Escola Portuense por ação daqueles autores que primeiro o influenciaram e permaneceram presentes ao longo da maturação do seu pensamento, autores esses que sempre se afirmaram como discípulos do magistério de Teixeira Rego e de Leonardo de Coimbra.

**Palavras-chave:** Eudoro de Sousa, Escola Portuense, Mito e Mitologia

***Eudoro de Sousa and the Escola Portuense***

**Abstract:**

This study aims to show how Eudoro de Sousa, although was not a member or a student of the Faculty of Arts and Humanities of University of Porto, is part of the so-called Portuense School trough the action of those authors who first influenced him and remained present throughout the maturation of his thinking. Authors who always affirmed themselves as disciples of the teachings of Teixeira Rego and Leonardo de Coimbra.

**Keywords:** Eudoro de Sousa, Escola Portuense, Myth and Mythology

* Luís Lóia. Instituto de Filosofia da Universidade do Porto: luisloiaucp@gmail.com

Começamos por afirmar que, apesar de ter nascido em Lisboa e nunca ter frequentado a "primeira" Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Eudoro de Sousa é um membro, um herdeiro, um autor da «Escola Portuense».

Apesar de não ser um designação pacífica, adotamos o termo «Escola Portuense», e não «Escola do Porto» ou outras designações similares, no sentido em que ficou cunhada por Pinharanda Gomes, que, na sua obra *A Escola Portuense: Uma introdução histórico-filosófica*, afirma:

> «Ao que se designa por "Escola Portuense" faltam múltiplos predicados, próprios da escola: a unidade magistral, o regime paidêutico, a disciplina metodológica e a unidade institucional. Por isso, a licitude de o substantivo escola ser lido como sinónimo de "clima", ou de "movimento intelectual", com suas inerentes características. Antepostos estes cuidados preliminares, definimos "Escola Portuense" como o movimento cultural, literário e filosófico, que teve por núcleo geográfico a cidade do Porto, por limites temporais os anos de 1850 e 1936 (o que equivale a um período de cerca de três quartos de século) e por predicado capital o compromisso com a recriação original na condição portuguesa, quase um século passado sobre a crise mental do século XVIII, em que, irradicada a Escolástica, não se lhe achou adequando sucedâneo.»[231]

Da mesma forma, complementado o afirmado com a identificação dos eixos temáticos que originaram a Escola e situando esta entre os «ciclos» percorridos pela filosofia portuguesa entre os séculos XIX e XX, afirma António Braz Teixeira:

> «O ciclo seguinte tem o seu marco fundador com a publicação, na revista portuense *A Península*, por um jovem lente de matemática da Academia Politécnica do Porto, Pedro Amorim Viana, de uma série de artigos sobre as conferências do Padre Ventura de Raulica, interrogando, criticamente, não só a possibilidade dos milagres como os principais dogmas do cristianismo, trazendo, deste modo, para o centro do debate filosófico um conjunto de problemas como a ideia de Deus, o problema ou mistério do mal, o conceito de razão, as relações entre razão e fé, filosofia e religião e filosofia e ciência, que, três lustros depois, desenvolvidamente abordaria na sua obra capital *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* e em torno dos quais iria centrar-se, longamente, a nossa meditação durante vários decénios, ao mesmo tempo que dava origem ao que se convencionou designar por "Escola portuense", reconhecida espinha dorsal da filosofia portuguesa posterior.»[232]

---

[231] Jesué Pinharanda Gomes, *A Escola Portuense: Uma introdução histórico-filosófica*, *op.cit.*, p. 17.
[232] António Braz Teixeira, *O Essencial sobre a Filosofia Portuguesa (Sécs. XIX e XX)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, pp. 6-7.

Assim, a Escola Portuense pode ser também designada por forma a identificar a linhagem filosófica que remete para a Faculdade de Letras da Universidade do Porto (encerrada em 1928) e para o magistério de Leonardo Coimbra, espraia-se por Lisboa com a vinda para a capital de discípulos e alunos como Álvaro Ribeiro e José Marinho, mas também de Delfim Santos e Adolfo Casais Monteiro. Curiosamente, Agostinho da Silva fará o caminho inverso, mas apenas para a obtenção do grau de Doutor nessa mesma Faculdade.

Da Escola Portuense, pela mão, sobretudo, de Álvaro Ribeiro, surgirá o autodenominado Grupo da Filosofia Portuguesa[233], ao qual o nosso autor se ligou e no qual polemizou ao afirmar *a incapacidade especulativa dos portugueses*[234] por comparação com a filosofia alemã. É óbvio que não se tratou de apontar qualquer enfermidade genética; tratou-se, sim, da proposta de criação e de defesa de um *corpus* filosófico original, dotado de uma identidade própria, que resultasse da unidade e coerência do esforço criativo dos pensadores portugueses. No fundo, de uma verdadeira escola de pensamento que refletisse uma e sobre uma mesma cultura, com as consequentes afinidades e as particulares diferenças, de onde emergisse um pensamento e não um ou outro pensador.

Assim, podemos afirmar que Eudoro de Sousa, integrando o Grupo da Filosofia Portuguesa, é também um «produto» da Escola Portuense que se vai afirmando na linhagem de Sampaio Bruno (1857-1915), Teixeira de Pascoaes (1877-1952), Teixeira Rego (1881-1934), Leonardo Coimbra (1883-1936), José Marinho (1904-1975), Álvaro Ribeiro (1905-1981), Agostinho da Silva (1906-1994) e Delfim Santos (1907-1966). No caso particular de Eudoro de Sousa, a continuidade desta linhagem de pensamento manifesta-se na sua obra pela presença de algumas das principais e centrais intuições dessa Escola Portuense, como sejam: a preocupação marcadamente antipositivista, aqui de sobremaneira influenciada pelo romantismo alemão; a insistente sustentação da

[233] Segundo carta que Álvaro Ribeiro escreve a Delfim Santos, datada de 05 de março de 1942, podemos inferir a composição do chamado Grupo da Filosofia Portuguesa: «nós, antigos alunos de Leonardo Coimbra, reunimo-nos agora mensalmente num restaurante de Lisboa para melhor estreitarmos os nossos laços de fraternidade... o nosso grupo, iniciado fundamentalmente por Adolfo [Casais Monteiro], [António] Alvim, [José] Marinho, Sant'Anna [Dionísio] e por mim, tende a alargar-se pela aceitação de pessoas como o Eudoro [de Sousa] e o [Miguel] Summavielle que pela filosofia se interessam como nós». Cf. Filipe Delfim Santos, «Um colóquio agora mais útil & carta inédita de Álvaro Ribeiro à viúva de Delfim Santos», in *Nova Águia*, n.º 8, 2.º sem., 2011, p. 39.

[234] Eudoro de Sousa, «A incapacidade especulativa dos portugueses», in *Diário Popular*, *op.cit.*. A publicação do artigo no «Diário Popular» muito se fica a dever a Álvaro Ribeiro que com o periódico regularmente colaborava.

complementaridade entre a razão e o irracional incontido, aqui revelado na «Excessividade Caótica» do Absoluto que se situa nesse extremo-horizonte; a instituição da misteriosa unidade indiferenciável no plano da Origem, aqui manifestada no drama ritual e cultual do mito; a temática da cisão, aqui verificada pela instituição do discurso filosófico objetivista e cousista.

Nesta linhagem, alguma originalidade da sua abordagem começa a manifestar-se, por um lado, pelo contacto estabelecido com Almada Negreiros e Sant'Ana Dionísio, donde retira o interesse pela simbólica do real, e, por outro lado, pelo contacto pessoal e confluência de interesses académicos que nunca deixará de ter com Agostinho da Silva, com quem partilha o interesse pelo mundo helénico, em geral, e pela religião grega, em particular. Do mesmo modo, aproximando-se cada vez mais da filosofia alemã, pois que há registo da leitura de *Tendances Actuelles de la Sociologie Allemande*[235], de Georges Gurvitch, logo no ano 1939, e na correspondência de Álvaro Ribeiro para José Marinho, pode-se confirmar que Eudoro é também nessa altura leitor de Scheler, Messer, Spengler, Hegel e Ortega; não obstante, não se livrando dos franceses, não deixa de estudar Bergson[236], autor muito prezado por Leonardo Coimbra[237], despertando também por essa altura o seu interesse pela categoria de complementaridade. É a partir do intuicionismo bergsoniano que fará os seus comentários ao pensamento do Mestre portuense no livro *In Memoriam* organizado por Álvaro Ribeiro e José Marinho, que veio a ser publicado em 1950[238].

Nesse seu texto, intitulado «O pensamento eloquente e romântico de Leonardo Coimbra»[239], a partir da comparação que faz das características da intuição em Bergson e Leonardo, já se vê bem o seu interesse pela *impotência do intelecto e da razão* quando

---

[235] Georges Gurvitch, *Tendances Actuelles de la Sociologie Allemande*, Paris, Vrin, 1930. Testemunhámos a existência e a assinatura de Eudoro de Sousa nesta obra aquando das pesquisas que realizamos na Biblioteca do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília.

[236] A este propósito, Joaquim Domingues refere: «É sem surpresa, pois, que Miguel Summavielle – outro jovem da mesma roda, prematuramente desaparecido – o encontra, logo após a mote de Leonardo, no "nosso Palladium", o café onde o grupo reunia, "devorando a Evolução Criadora"» [obra de Henri Bergson, de 1907]. Cf. Joaquim Domingues, «Eudoro de Sousa perante a filosofia portuguesa», in AA. VV. *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa: Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, *op.cit.* p. 162 [A notícia é retirada de carta de Miguel Summavielle a Álvaro Ribeiro, de fevereiro de 1936, in *Espólio de Álvaro Ribeiro*, Biblioteca Nacional, N9/1015].

[237] Cf. Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

[238] AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunho dos seus contemporâneos*, Porto, Livraria Martins Tavares, 1950.

[239] A edição que seguimos é a que está inclusa em: Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros Ensaios Dispersos*, *op.cit.*, pp. 305-310.

confrontada com o *limiar de heterógenas e heterónomas regiões do real*[240]. O tom do texto, revelador do seu apreço pelo pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, que não o considera um filósofo bergsonista, confirma, ao mesmo tempo, afinidades e divergências, e essas divergências começam a acentuar-se precisamente na consideração desse limiar – *que será liminar* – a que a razão lógico-discursiva não chega, mas que a visão ginástica, para Eudoro, ainda não alcança completamente, apesar de ser a síntese metafísico-religiosa em que se dá a contemplação do divino. De facto, no seu exemplar de *A Alegria, a Dor e a Graça*, de Leonardo Coimbra, Eudoro de Sousa, ao meditar sobre a questão do mistério aí exposta, escreve em margem: «O que estará dentro do mundo?», anotando à sua margem uma outra questão: «Dentro de Deus?».

O progressivo afastamento de Eudoro de Sousa do Grupo da Filosofia Portuguesa dá-se, de modo concreto, a partir de 1950[241]. Tal ter-se-á ficado a dever, não só ao teor que a própria polémica assumiu, mas também a alguma diferença de opiniões que terá ficado patente com a publicação do seu artigo «Incapacidade especulativa dos portugueses», quando confrontado com o texto de Álvaro Ribeiro *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Mesmo que assim tenha sido, estamos em crer que Eudoro de Sousa integrou e foi integrado na Escola Portuense, o que não significa nem significou que fosse para o nosso autor a mesma coisa do que pertencer ao Grupo da Filosofia Portuguesa. Talvez resida aí mesmo a identificação de Fernando Bastos[242], também afirmada, entre outros, por Manuel Ferreira Patrício[243], de que terão existido duas fases distintas no desenvolvimento do pensamento de Eudoro de Sousa. Cremos que esta posição pode ter também alguma sustentação no progressivo afastamento de Eudoro de Sousa de uma conceção filosófica da realidade e da verdade de inspiração cristã, que é revelada com maior evidência já no Brasil e se demarca com clareza do pensamento filosófico da maioria dos membros do Grupo da Filosofia Portuguesa, sequiosos que estavam em

---

[240] *Ibidem*, p. 306.

[241] Cf. Joaquim Domingues, «Eudoro de Sousa perante a filosofia portuguesa», in AA. VV., *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa: Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, *op.cit.* p. 165.

[242] Cf. Fernando Bastos, *Mito e Filosofia: Eudoro de Sousa e a complementaridade do horizonte*, 2.ª ed., Brasília, Edições Universidade de Brasília, 1998, p. 22. Fernando Bastos menospreza o reconhecimento da atividade intelectual desenvolvida por Eudoro de Sousa antes da sua chegada ao Brasil e situa aí a sua proficuidade filosófica.

[243] Cf. Manuel Ferreira Patrício, «A presença de Leonardo Coimbra no horizonte filosófico de Eudoro de Sousa», in AA. VV., *A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa*, coord., António Braz Teixeira e Renato Epifânio, *op.cit.*, p. 119. Embora não o justifique, a tese defendida por Manuel Ferreira Patrício neste texto é precisamente a da permanência da influência leonardina nas duas *fases* de Eudoro.

combater o positivismo de alguma parte da Academia, mas permanecendo afastados do neotomismo patente em outra parte da Academia.

Há, sim, quanto a nós, a estruturação cumulativa de um pensamento que se enraíza na Escola Portuense e se desenvolve a partir de um dos seus aspetos particulares, que não axial, nem tão pouco central, mas que se vem agora a instituir como significativo, a partir da publicação, em 2015, de *Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, de António Braz Teixeira[244].

Segundo António Braz Teixeira, em Portugal, o interesse especulativo sobre o mito, na reflexão filosófica contemporânea, começa em Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana e Cunha Seixas, no século XIX, e depois prossegue com Teófilo Braga e Oliveira Martins, no início do século XX, já numa perspetiva etnológica, histórica, sociológica e positivista, a que se seguem as reflexões e as reações de autores da Escola Portuense como Teixeira Rego, Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, José Marinho e Afonso Botelho. Embora nestes autores se possam identificar diferentes teorias acerca do mito (algumas delas não são sequer teorias, mas apenas apontamentos), estamos em crer que Eudoro de Sousa, a partir destes distintos contributos, formou, efetivamente, uma Teoria do Mito, e tanto mais é significativo demonstrá-lo, quanto por aí se justificará que não existem duas fases no pensamento de Eudoro de Sousa ou um primeiro Eudoro, antes da sua ida para o Brasil, e um segundo Eudoro que terá surgido depois de 1952.

A reação da Escola Portuense contra o positivismo teve como um dos principais alvos Teófilo Braga (1843-1924)[245]. Para este, deus é uma criação humana que resulta da condensação de todas as emoções ou de uma só emoção, refletindo, por isso, uma conceção da divindade de cada sociedade ou de cada época. Assim, a noção de deus e também de religião ou de religiões é considerada como sendo um facto psicológico e/ou uma construção social; um sentimento do maravilhoso que, através da poesia, cria os deuses que o homem, depois, adora; do mesmo modo, o temor e a reverência pelo sagrado acontecem pela descoberta de uma dependência da natureza, cujo poder ou força se desconhece e não se pode dominar, e que, por isso, se sacraliza, criando deuses que permitem explicar aqueles fenómenos cuja causa se desconhece – trata-se de um naturalismo, a que se sucede um antropomorfismo, em que o homem se separa da natureza

[244] António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, *op. cit.*.

[245] Uma das críticas mais acérrimas ao positivismo de Teófilo Braga encontramo-la em Fidelino de Figueiredo, que o distingue do positivismo de Oliveira Martins, que, ainda assim, considera menos prejudicial. Cf. Fidelino de Figueiredo, *A Crítica Literária em Portugal: Da Renascença à atualidade*. Lisboa, Cernadas, 1910, pp. 95 e ss.

e a começa a dominar, dessacralizando-a. Assim, para Teófilo Braga, a compreensão do mito, que não se dá sequer por via alegórica, dar-se-á pela sua decomposição e não pela sua interpretação; decomposição nos elementos mais simples para compreender a conceção da natureza que os povos e as épocas que os criaram tinham. Essa é a função do mito, situada na história e particularizada nas diferentes culturas, que, na marcha do desenvolvimento científico positivo, é naturalmente ultrapassada. Conforme afirma:

> «As religiões da antiguidade têm sido submetidas a este critério, decompondo-se as suas várias épocas de elaboração em período mítico, cultual ou ritualístico e doutrinário ou teológico; a cada uma destas fases corresponde um critério especial; sem as investigações étnicas mal se compreenderiam os mitos das diferentes raças, sem o método comparativo as cerimónias litúrgicas ficavam sem sentido, sem a critica filosófica a filiação dogmática desligada de doutrinas anteriores seria sem conexão histórica, e por isso uma revelação privilegiada a um individuo ou a um povo.
>
> A marcha da civilização, pelas suas grandes descobertas históricas, pelas suas profundas revoluções políticas, pelas esplendidas aplicações industriais, tende a estabelecer o regime científico como a única fonte donde há-de dimanar o novo poder espiritual que tende a harmonizar em um mesmo intuito os agentes complexos do progresso humano.»[246]

Diferente da conceção positivista de Teófilo Braga, para Oliveira Martins (1845--1894) o mito é já uma iniciação ou aprendizagem que exprime uma realidade verdadeira e especial, *absoluta dentro da sua esfera própria*. É algo coletivo e espontâneo, um *sistema de sonhos primitivos em que o pensamento inconsciente dos povos representa, a seu modo, a natureza*, que nasce da admiração e do medo e resulta da necessidade de conhecimento inerente à natureza humana. A mitologia primitiva da imaginação inconsciente considera o universo como algo misterioso e o mesmo acontece com o mundo interior, conduzindo à criação de mitos que são cósmicos ou psíquicos; a representação do mundo externo ou interno é o que faz do homem um ser religioso, pois que começa a adorar aquilo que não compreende e a temer o desconhecido, como as forças desconhecidas da natureza. Assim, Religião e Mito são criações mentais e, quando as mitologias primitivas evoluem para caracteres mistéricos e metafísicos, originam as religiões, que assim se vão diferenciando e caminhando para um só deus; aí se vê a passagem do inconsciente do mito à razão lúcida; a passagem do animismo ao idealismo pelo naturalismo. Nas palavras do autor:

---

[246] Cf. Teófilo Braga, «Origens Poéticas do Cristianismo», in *Poesia do Direito. Origens Poéticas do Cristianismo. As Lendas Cristãs*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000, pp. 133- -134.

> «Collectiva, espontanea, primitiva, a mythologia denuncia em cada um dos seus systemas o temperamento, o caracter ou o genio da raça que a inventou. […]
>
> Cada raça em ou teve a sua língua, cada uma das raças tem a sua mythologia – espelho onde se reflecte o pensamento espontaneo de cada variedade de homens. […]
>
> A mythologia primitiva torna-se logo religiosa, porque para a imaginação inconsciente o Universo é um mysterio: mysterio o mundo interior que animisado produz a eschatologia, mysterio o mundo exterior que, tambem animisado, produz a teogonias cosmicas. […] Da admiração e do medo, gerados pelo instincto do conhecimento (caracteristica intelectual da especie humana), nascem os mythos que são a raiz da religião.»[247]

Considera ainda que a transcendência é mistério, é pensamento, é verbo. O cristianismo será a síntese da mitologia egípcia, judaica e grega, será uma mitologia teológica que agrega a escatologia egípcia, o profetismo e o messianismo e a ideia judaica de Deus como causa primeira, vontade criadora, ordenador do mundo, como Verbo ou Ideia Absoluta, mas que são mitos, outros mitos, mitos do pensamento. Nas palavras do autor:

> «Chegados, pois, a este momento em que todas as linhas da nossa viagem convergem a um ponto – pois tudo converge para o centro mediterraneo do mundo – achando no pensamento iminente acabada a evolução da mythologia, já nos seus tres momentos metaphysicos (animismo, naturalismo, idealismo), já na série das formas constantes que, partindo das representações ingenuas, seguem pelas divinisações para acabar no humanismo; […]
>
> Por outro lado, o idealismo, […] se consolida no christianismo.»[248]

Comum a Teófilo Braga e Oliveira Martins, embora se intua neles uma evolução na teoria do mito nos aspetos que enunciamos, é ainda uma conceção de uma religiosidade animista, naturalista, pré-lógica que surge no homem primitivo e que se vai desvanecendo na medida em que a razão se apropria discursivamente da compreensão e fundamentação da natureza da relação entre o homem com deus e entre o homem com a natureza, superando o temor do desconhecido e do incompreensivo.

É já com Teixeira Rego (1881-1934), na sua obra *Nova Teoria do Sacrifício*[249], que a teoria do mito começa a alcançar um outro estatuto na reflexão filosófica ou

---

[247] Cf. Oliveira Martins, *Systema dos Mythos Religiosos*, 3.ª ed., Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1904, pp. VI-VII.
[248] *Ibidem*, pp. 282-283.
[249] José Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918.

filomítica portuguesa; contudo, para este autor, o homem nunca sai da esfera das sensações e é sempre produto do meio onde vive, pelo que o seu conhecimento ou imaginação são apenas modificações interpretações daquilo que o meio proporciona. Não obstante, o mito é sempre o núcleo essencial que se mantém, apesar das versões alteradas ou adulteradas que dele sucedem. Sendo o mito o esqueleto dos ritos, estes, como dramatizações dos mitos, são uma das causas da duração das tradições e do mesmo mito, apesar das suas variações[250]. Neste sentido, e significativo para os nossos propósitos, considera Teixeira Rego que a tradição mais importante é a que se refere à origem da humanidade – os mitos do pecado original, comuns a quase todos os povos e culturas, derivam da mesma tradição e terão nascido onde a humanidade teve origem, sendo que, depois, se foram diferenciando à medida que as raças se diferenciavam e o meio se modificava[251]. Deste modo, considera o autor, ao contrário dos outros autores atrás enunciados, que a ordem primitiva não era uma ordem pré-lógica, com categorias diferentes das nossas ou das atuais; tais diferenças, evidentemente, existem, mas são sustentadas por uma diferente antropologia. Os motivos, em tempos diferentes, têm acolhimentos diferentes no espírito humano. A lógica de hoje faz o absurdo de ontem e a lógica de ontem faz o absurdo de hoje. É o que se pode constatar nas seguintes palavras do autor:

> «É claro que o selvagem, em presença de costumes e crenças cujo sentido se perdeu, procedeu como nós procederiamos – interpretou. Nem mais nem menos como nós, em face do desconhecido.
>
> Os dados eram de conciliação dificil, a explicação era necessaria para a tranquilização das consciencias; nada admira, pois, que a interpretação forçada não fosse um modelo de clareza e lógica. A diferença, neste caso, entre as nossas hipóteses e as do selvagem, é que nós tomamos as nossas como raciocinios provisorios, ao passo que o selvagem as toma como realidades infaliveis. Mas de que a explicação de um facto seja grosseira e ilógica, não se segue que esse facto seja, na sua génese, absurdo.»[252]

---

[250] Cf. *ibidem*, p. 5.

[251] «A idéia central, para nós, consiste nas circunstâncias que determinaram a passagem do antropoide a homem. A tradição dessas circunstâncias, fatalmente representada, daria origem a um sem numero de ritos, costumes e crenças, que formam a trama das diferentes religiões.
O facto de se tratar da mais importante tradição, pois que ela se refira à própria origem da humanidade, justifica, a nosso ver, o capital destaque que lhe damos, entre todas as outras tradições e lendas.» Cf. *ibidem*, p. 216.

[252] Cf. *ibidem*, pp. 195-196.

Ora, como veremos, esta é uma das conceções mais caras ao pensamento de Eudoro de Sousa sobre o mito.

Apenas mais dois apontamentos que queremos sublinhar para sustentar a nossa posição. Em primeiro lugar, a noção de Agostinho da Silva de que a queda do homem, de que falámos, é motivada pela passagem de uma inicial e perfeita convivência deste homem com a natureza, para uma guerra com ela ou contra ela. Daí, resulta um sentimento de posse e o aparecimento das primeiras sociedades ou religiões organizadas, motivado, também, pela submissão e extinção gradual dos instintos e da complementar espontaneidade criadora.

Pela importância que esta tese tem na economia do pensamento de Eudoro de Sousa, justifica-se a longa citação do texto de Agostinho da Silva:

> «Mas, pelos fins do século XIX, confirmando-se principalmente com os trabalhos dos etnógrafos e dos viajantes do princípio do século XX surgiu a descoberta de pequenas populações, na África, na Oceânia, na América e na Ásia, que viviam uma existência totalmente diversa da que é habitual aos homens e correspondendo ponto por ponto à descrição que tinham feito os gregos da Humanidade dos primeiros tempos. […]
>
> Agora já não havia nem tradição de gregos nem simples fantasia de poetas; existiam homens que viviam ainda em plena idade de ouro; e era fora de dúvida que, para se passar dessa idade de ouro, desse paraíso, para o que o mundo fora depois, tinha sido necessária uma revolução radical, uma quase transformação da Natureza, uma queda, para usarmos de uma terminologia que muitos julgam ainda não histórica. Não se via, no entanto, como se tinha dado a mudança, nem existe ainda hoje nenhuma hipótese perfeitamente satisfatória; crê--se, porém, que deve entrar em linha de conta um factor biológico importantíssimo, o da fome. A certa altura, tendo rareado os frutos da floresta, o homem ter-se-ia voltado para a alimentação animal fornecida pela caça e pela pesca, e para uma forma primitiva de agricultura, a que se teria seguido uma forma primitiva de pecuária. Em lugar do contacto perfeito coma Natureza, só possível com uma alimentação frugívora, o homem entrava agora em guerra com a Natureza no que respeita às actividades de caça e pesca. […]
>
> Não nos interessa neste momento saber se haverá redenção para tal queda e se algum dia se poderá voltar à Idade de Ouro, com o fim da guerra à Natureza, que tem sido a existência histórica da humanidade, com o fim da escravidão dos homens e da submissão de mulheres e de crianças; o que importa fixar agora […] é que houve uma separação entre a natureza humana e o comportamento humano, que se trocou a espontaneidade pela regra, a alegria pelo sacrifício, a natureza pela sociedade; se não receássemos ir longe demais, diríamos que se trocou o instinto pela razão ordenadora; houve uma quebra entre os impulsos mais profundos e a necessária vida social; foi-se obrigado a remar contra corrente do rio e só em raras ocasiões pôde o homem voltar a esse profundo, íntimo, identificante contacto com o mundo natural.»[253]

[253] Agostinho da Silva, «A Comédia Latina», in *Obras de Agostinho da Silva: Estudos sobre cultura clássica*, org. Paulo Alexandre Esteves Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2002, pp. 302- -303. O texto *A Comédia Latina* é publicado pela primeira vez, no Brasil, em 1946/1947 (?), na Coleção Clássicos de Ouro

Em segundo lugar, a noção de Almada Negreiros para quem o sagrado, o mito e o símbolo fundam uma unidade ontológica de origem divina.

Na obra *Mito, Alegoria, Símbolo*[254], concebe Almada o espírito como fenómeno da inseparabilidade da presença do sagrado na alma e da inseparabilidade do sagrado na presença sensível do corpo. Nesse sagrado, anterior a toda a objetividade, também se revela o plano da existência, anterior a toda a subjetividade; é o primado absoluto que é anterior a todo o saber e a todo o conhecimento. Assim, tudo o que acontece é símbolo e é símbolo que parte do mito. Deste modo, mito e símbolo são vias de acesso e de revelação da verdade humana e daquele sagrado essencial invisível que só o sensível torna patente.

Da inicial e perfeita convivência do homem com a natureza, de cuja queda ou cisão falava Agostinho, temos agora a via de acesso a esse saber, que é possibilitado pela natural unidade espírito, alma, corpo, através de um conhecimento simbológico que é, para Eudoro de Sousa, essencialmente estético e não tético.

Com José Marinho e Eudoro de Sousa inicia-se, então, a moderna e verdadeiramente denominada teoria portuguesa sobre o Mito. Ambos reivindicam a especificidade do mito e a sua inconvertibilidade ou redução a qualquer outra realidade porque esta é uma realidade tautegórica. Isto é, suportando-se em Schelling e nas *Lições de Filosofia da Mitologia*[255] do autor germânico, em diálogo direto com Eudoro de Sousa, Marinho considera que o mito tem uma natureza, não alegórica, mas sim tautegórica; é o que é, não sendo redutível nem remetível para outra coisa que não seja a sua mesma natureza[256]. Não é, por isso, uma explicação, mas uma compreensão presentificada por si mesma e de si mesma, que não é de ordem lógica, mas simbológica, que põe, em rito – seu corpo – Homem, Natureza e Deus na sua total profundidade e abrangência inesgotável, inabarcável, misteriosa.

O seu caráter de ser originário, de ser sobre as origens, é o seu primeiro atributo e, por isso, é também sempre originário de um mundo, pois que na história nada se pode

---

das Edições de Ouro, em prefácio à sua obra *Anfitrião, Os Cativos, Os Adelfos, Aululária, O Gorguho, O Eunuco*: *Peças de Plauto e Terêncio*.

[254] Almada Negreiros, *Mito, Alegoria, Símbolo*, Lisboa, Edições Sá da Costa, 1948. Segundo Joaquim Domingues, Almada Negreiros dedica a Eudoro de Sousa o seu texto «Resumo de Ver e a personalidade de Homero».

[255] F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie, in Ausgewählte Schriften*, band 5, ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

[256] Cf. José Marinho, «Sobre a contraposição moderna entre o lógico e o mítico», in *Obras de José Marinho*, vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, p. 67.

encontrar que o anteceda, daí ser também origem da cultura, da arte, da civilização, da simbólica. Assim, o principal mito é o do irremediável passado porque todos os outros mitos a ele se referem; é o que está na origem do que é do domínio do tempo (Cronos), que subsiste e permanece em todo o ser do tempo, em todo o devir e na história, exprimindo a situação cósmica e biológica do homem. É o ser originário de onde, depois, advém toda a cultura, a arte e ou as próprias civilizações, as religiões e, portanto, tudo e todas as formas de conceber e imaginar de que a razão lógica discursiva é apenas um exemplo[257]. Marcando a relação com o que permanece imóvel, dando conta da cisão ou queda operada a partir daí, dele procede o discurso da razão, mas é, em si, o a-lógico, ou supra-lógico, onde se pode entender a intrínseca relação entre o ser do homem e o ser de deus. É também de origem mítica toda a simbólica e esta é, primordialmente, imagética, a das imagens captadas na mais pura, radical e primordial originalidade ou proximidade da origem; daí considerar que tudo o que se mostra, apercebe ou concebe, no espaço e no tempo, é símbolo. Conforme nos esclarece:

> «Ora é de todo evidente que o mito precede genesiacamente o discurso racional e sábio, pois não pode existir discurso sem o que discorre, movimento sem movente, conceito sem conceber, forma de ser sem ser. E também de todo evidente aparece que a originária sabedoria do mito semelhada ou figurada precede a cultura, como os espontâneos fruto da árvore ou a carne dos bichos precede a cultura dos campos. […]
>
> «Todo o mito nos evoca o remoto passado e preanuncia o remoto futuro. Mas nisso e por isso nos fala também do autêntico presente, ao mesmo tempo manifesto e oculto no presente fugitivo e passageiro.»[258]

Nenhum homem ou povo pode criar mitos porque todos se reportam ao mito original, ao verdadeiro e autêntico mito que, além de ser original é originário, originatório de mitos. De outro modo, o homem do mito situa-se entre dois mundos, o do eterno e o do tempo; é o homem do herói ou o homem divino. Por isso, para Marinho, o mito é expressão de fé, isto é, é a relação intimamente vivida com o que ao mesmo tempo é origem e fim de tudo quanto existe e fonte de seu sentido e garantia da sua harmonia; vínculo permanente do homem com a divindade, do tempo com a eternidade. Assim, para

---

[257] «O mito é originário em duplo sentido: primeiro, porque nos fala da origem, segundo, porque a mesma maneira como se concebe e exprime é tal que não podemos na história remota aperceber ou descortinar longinquamente nada que o preceda. Originário na matéria ou potência de sentido, o mito é-o também na forma que aquela humanamente pode assumir.» Cf. *idem*, «Nova interpretação do sebastianismo», in *Obras de José Marinho*, vol. V, *op.cit.*, p. 72.

[258] Cf. *ibidem*, pp. 136-138.

este autor, o mito é também expressão da fé na reposição da unidade harmoniosa; a crença na comunidade divina-humana, na memória do bem perdido e na esperança da felicidade pressentida e prometida:

> «E assim desde a trindade egípcia, à religião grega e ao cristianismo, uma comunidade simbólica assinala uma verdade permanente. Nela vive o homem, e, em graus diversos, todo o mito, toda a lenda, toda a [forma de poesia ou narrativa saudosa ou irredutivelmente atraída pela esperança imperitura, rememora a separação entre Deus e o homem, a queda, a dor e a morte, preanuncia o restabelecimento da harmoniosa unidade.]»[259]

É aqui que a reflexão sobre o mito é retomada por Afonso Botelho. Também para este autor, conforme afirma em *Saudade, Regresso à Origem*[260] a unidade ontológica, a unidade do Ser, situadas ou concebidas para além do mero juízo crítico e separativo da razão lógico-discursiva e, portanto, filosófica, são dadas pela união conferida pelo mito entre o sagrado e o profano, do mundo humano e do reino dos deuses. O mito é sagrado e verdadeiro, é dádiva de conhecimento da origem e de um eterno presente que supera o tempo histórico e é, por isso, sempre presente. Os mitos, como relatos apenas, serão tantas outras expressões do regresso à origem, ao paraíso e ao desejo de o recuperar[261]. Até o rito, como reflexo do impulso mítico, re-presenta, ou presentifica renovadamente, o mito, mostrando-se como tentativa de atualização desse regresso, expressando, nas suas mais diversas formas, até pelos sacrifícios, esse desejo ou essa lembrança, essa saudade[262]. Por isso, os mitos, ou melhor, os ritos que o atualizam, esse, o da origem, são ritos de iniciação no mistério; «na misteriosa cosmogonia e na abscôndita teogonia»[263]. Assim, o mito tem a possibilidade, não de ser fundado, mas fecundado pela inteligência teórico-sentimental do homem, desde que assistido pela revelação divina, pela graça (palavra tomada em sentido leonardino). A ele se acede, não pelo inconsciente individual ou coletivo, como a psicologia sustentava, mas sim pelo sonho que apela a uma razão mítica. Uma razão que se ocupa de três fontes de conhecimento: o saber tradicional; o conhecimento filosófico e a religião[264].

---

[259] *Ibidem*, p. 139.
[260] Afonso Botelho, *Saudade, Regresso à Origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997.
[261] Cf. *ibidem*, p. 107.
[262] Cf. *ibidem*, p. 151.
[263] *Ibidem*, p. 107.
[264] Cf. *idem*, *Da Saudade e do Saudosismo*, Lisboa, ICALP, 1990, p.185.

Na conceção mais acabada ou completa da teoria do mito, como vimos e veremos, encontramos Eudoro de Sousa, pois é aí que se dá a síntese dos aspetos que temos vindo a realçar, sendo que essa síntese se foi construindo cumulativamente, entre Portugal, Alemanha e o Brasil, mas teve como Origem[265] estas referências da Escola Portuense[266]. Senão, vejamos: a crítica ao positivismo está bem expressa no artigo *O Prejuízo Positivista na Obra de Oliveira Martins*[267], sendo que a conceção de mito de Oliveira Martins, já se afastando da letra de Auguste Comte, ao contrário de Teófilo Braga, não deixa por isso, segundo Eudoro de Sousa, de enfermar por esse prejuízo; da *Nova Teoria do Sacrifício*[268], de Teixeira Rego, acolhe, para além do já enunciado, principalmente, a conceção de que na origem da humanidade de encontra um mito, bem como a relação intrínseca entre mito e rito; na simbólica de Almada Negreiros encontramos, verdadeiramente, aquilo que será uma das teses mais significativas de Eudoro de Sousa, quer na crítica que faz à objetividade coisificante do discurso lógico-discursivo, quer como via de acesso a uma, mais do que compreensão, vivência indiferenciada entre Deus, Homem e Mundo[269]; em Marinho, a aproximação é por mais que óbvia nos termos já enunciados.

Não fosse já o bastante, é ainda de referir que, em termos pessoais, mas também académicos, Eudoro permanecerá reconhecido e devedor a Delfim Santos e Álvaro Ribeiro, conforme testemunho que dá em carta endereçada a Delfim Santos:

> «Como uma vez, se bem me recordo, lhe dei a entender, o que eu procurava na Alemanha, não era bem aquilo que V. procurou e encontrou. Conforme é minha natureza ou a influências externas (a influência do Álvaro

[265] Grafamos, propositadamente, Origem com maiúscula, no sentido eudoriano do termo.

[266] Joaquim Domingues também faz esta identificação destacando os seguintes aspetos convergentes entre o pensamento de Eudoro e a Escola do Portuense: a complementaridade entre o racional e o irracional, conforme sugestão de Leonardo Coimbra, de uma razão ativa em face de um irracional inesgotável; a conexão íntima da filosofia com a religião; o caráter gnóstico, tal como o da filosofia portuguesa, na sua síntese neoplatónica que assume entre a tendência a- -mitológica da cultura helénica e do monoteísmo hebraico, a recusa do dualismo com a noção de complementaridade; a sacralização do mundo que o sacrifício implica e que revela essa mesma complementaridade; a conceção operativa do conhecimento e da linguagem; a ritmanálise de Lúcio Pinheiro dos Santos e o ritmo de Leonardo Coimbra com a dança que engendrou e sustenta o mundo. Cf. Joaquim Domingues, «Eudoro de Sousa perante a filosofia portuguesa», in AA. VV., *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa: Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, *op.cit.*, p. 173 e ss.

[267] Cf. Eudoro de Sousa, «O prejuízo positivista na obra de Oliveira Martins», in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros Ensaios Dispersos*. *op.cit.*, pp. 285-299. Publicado pela primeira vez, em 1947.

[268] Apesar de termos citado o texto a partir da sua primeira edição, veja-se também a seguinte edição: Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, (1912-1915), fixação do texto, prefácio e notas por Jesué Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim 1989 [cf., em particular, o capítulo XVI].

[269] Ver, por exemplo, a abordagem que Eudoro faz da geometria na simbólica do real. Cf. Eudoro de Sousa, «O mito de Psiquê e a simbólica da luz», in *Dioniso em Creta*, *op.cit.*.

> Ribeiro foi, sem dúvida, a mais forte destas influências), entreguei-me, logo que cheguei a Heidelberg, ao estudo da filosofia do Romantismo, principalmente Lud [wig] Klages e, atravez deste, aos filósofos da natureza e da mitologia. Entre estes, Schelling era inevitável!»[270]

Na aproximação ao pensamento alemão e no estudo da língua alemã, Álvaro Ribeiro foi o seu maior companheiro, no reconhecimento da sua qualidade filológica e hermenêutica, que nasceu da sua capacidade autodidata; Delfim Santos foi o obreiro da sua ida para a Alemanha.

[270] O texto reproduzido é parte constituinte de uma carta inédita de Eudoro de Sousa a Delfim Santos que nos foi facultada pela filha do nosso autor, conforme referência já feita.

## Organização e Apoios: