



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

VIRGINIA MOTA LAGES GOMES

NOS RASTROS DOS ENIGMAS AS PISTAS DO *LOGOS*
DIALÉTICO:
DE UMA RETROSPECTIVA ÀS ORIGENS DO ENIGMA A UMA
COMPREENSÃO DO SEU PAPEL NA INICIAÇÃO À FILOSOFIA.

Salvador
2003

VIRGINIA MOTA LAGES GOMES

**NOS RASTROS DOS ENIGMAS AS PISTAS DO *LOGOS*
DIALÉTICO:
DE UMA RETROSPECTIVA ÀS ORIGENS DO ENIGMA A UMA
COMPREENSÃO DO SEU PAPEL NA INICIAÇÃO À FILOSOFIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, na linha de pesquisa Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi

**Salvador
2003**

Biblioteca Anísio Teixeira – Faculdade de Educação / UFBA

G633 Gomes, Virgínia Mota Lages.

Nos rastros dos enigmas : as pistas do logos dialético : de uma retrospectiva às origens do enigma a uma compreensão do seu papel na iniciação à filosofia / Virgínia Mota Lages Gomes. - 2004

184 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, 2004.

Orientador: Dante Augusto Galeffi.

1. Filosofia. 2. Enigmas lógicos. 3. Jogos educativos. 4. Dialética. I. Galeffi, Dante Augusto. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 107

RESUMO

A presente dissertação é uma investigação acerca do enigma, é uma reconstituição das suas origens na tradição grega que mostra uma conexão original entre enigma e as origens da Filosofia, tendo em vista uma compreensão da sua contribuição para o “ensino” da Filosofia enquanto meio pedagógico que pode ser usado para todas as idades. O retorno à antiga Grécia se funda na teoria do enigma de Giorgio Colli, teoria esta que faz uma retrospectiva às origens apolínea e dionisiaca deste fenômeno na *Sophia* da Filosofia. As imagens collianas do enigma são pistas fundamentais para compreender este fenômeno nas origens da Filosofia: o filósofo pinta o enigma como vestígio das pulsões estéticas (apolínea-dionisiaca) do pensamento humano. Por outro lado, a partir de um olhar aberto, faço um mergulho no universo do enigma para ressaltar as suas qualidades educativas na ótica do aprender a filosofar, sem, contudo, determinar categorias de enigmas conforme um programa escolar ou uma divisão segundo faixas etárias. Essa compreensão do enigma enquanto meio pedagógico na ótica do aprender se baseia na perspectiva de Dante Galeffi que configura o filosofar como um *aprender a ser*. Partindo de uma visão anti-utilitária, defendo a importância do uso do enigma para fins educativos, lançando mão de enigmas folclóricos, dialéticos e literários, entre outros, suspendendo qualquer hierarquia entre seus diversos tipos. Exemplificando, sem recorrer a uma análise teórica, mostro no final da dissertação alguns enigmas que fazem parte da minha formação cultural e filosófica e outros que usei na minha prática pedagógica, isto é, ministrando as aulas de Filosofia no segundo e terceiro grau.

Palavras-chaves: enigma e dialética, Apolo e Dioniso, *logos* e mito, reconstituição e compreensão, educar e aprender, filosofia, jogo e educação das crianças.

RÉSUMÉ

Cette dissertation présente une recherche sur l'énigme; c'est une reconstitution de ses origines dans la tradition grecque qui montre une connexion originelle entre l'énigme et les origines de la philosophie. Nous verrons l'aide que l'énigme peut apporter à l'enseignement de la philosophie, et qui peut être mise à contribution à tout âge. Ce parcours en Grèce Antique s'inspire de la théorie de l'énigme de Giorgio Colli, théorie qui effectue une rétrospective aux origines apolliniennes et dionysiaques du phénomène de la *Sophia* de la philosophie. Les images que Colli crée de l'énigme sont des pistes fondamentales pour comprendre ce phénomène aux origines de la philosophie: il les peint comme des vestiges des pulsions esthétiques (Apollon-Dionysos) de la pensée humaine. D'un autre côté, je plongerai, les yeux bien ouverts, dans l'univers de l'énigme afin d'exposer ses qualités éducatives pour *apprendre à philosopher*. J'évite toutefois de déterminer des catégories d'énigmes, ou de proposer une division par tranche d'âge. Cette compréhension de l'énigme en tant que moyen pédagogique s'appuie sur une perspective de Dante Galeffi qui configure l'acte de philosopher comme un *apprendre à être*. En partant d'une vision anti-utilitaire, je défends l'importance de l'utilisation de l'énigme à des fins éducatives, utilisant des énigmes folkloriques, dialectiques et littéraires, entre autres, et en excluant un possible rapport hiérarchique entre elles. Pour éviter les analyses théoriques, je donnerai à la fin de ma dissertation des exemples qui font parti de ma formation culturelle et philosophique, ainsi que d'autres que j'emploie dans ma pratique pédagogique, c'est-à-dire, quand j'administre mes cours à des étudiants du second et troisième cycle.

Mots clés: Énigme et dialectique, Apollon et Dionysos, *logos* et mythes, reconstitution et mythes, éduquer et apprendre, philosophie et éducation enfantine.

TERMO DE APROVAÇÃO

VIRGINIA MOTA LAGES GOMES

**NOS RASTROS DOS ENIGMAS AS PISTAS
DO *LOGOS* DIALÉTICO: DE UMA RETROSPECTIVA ÀS
ORIGENS DO ENIGMA A UMA COMPREENSÃO DO SEU PAPEL
NA INICIAÇÃO À FILOSOFIA.**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau
de Mestre em Educação, Universidade Federal da Bahia – UFBA,
pela seguinte banca examinadora:

Dante Augusto Galeffi _____

Doutor em Educação, Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

José Policarpo Júnior _____

Doutor em Educação, Universidade Pontifícia Católica (PUC-SP)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Miguel Angel García Bordas _____

Doutor em Filosofia, Universidade Complutense de Madrid
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Salvador, 23 de janeiro de 2004

Dedicatória

A Benjamin Thauront, meu esposo.

A Eric Vinícius e Ian, meus filhos.

Agradecimentos

Ao Professor Augusto Dante Galeffi, pela compreensão dessa aventura compartilhada com o outro e pela sua orientação.

A todos (as) professores (as) que contribuíram para minha formação.

Ao mestre Luiz Felipe Perret Serpa , pela sua presença.

Ao professor Miguel Bordas, pelo seu exemplo.

Aos meus pais, José Lages e Marlene Mota, pelo carinho e apoio.

A Edmond e Marinette Thauront, pela constante assistência e atenção.

A todos os amigos e familiares.

SUMÁRIO:

1. INTRODUÇÃO	13
1.1O PERCURSO.....	13
1.2 ELEMENTOS DO MÉTODO.....	16
1.2.1 Sobre o papel pedagógico do enigma na iniciação à Filosofia.....	16
1.2.2 Sobre teoria do enigma em Giorgio Colli.....	21
1.3 A QUESTÃO.....	26
1.4 O PLANO.....	26

PRIMEIRA PARTE / LEITURAS

2. DA RELAÇÃO ENTRE ENIGMA E A RELIGIOSIDADE GREGA	30
2.1 DA ORIGEM APOLÍNEA-DIONISÍACA DO ENIGMA.....	30
2.2 AS PITONISAS E AS BACANTES: O ENIGMA E A MÂNTICA.....	35
3. DA RELAÇÃO ENTRE O ENIGMA E O <i>LOGOS</i>	44
3.1 UMA RETROSPECTIVA DO MITO AO <i>LOGOS</i> : ENIGMA COMO JOGO E VIOLÊNCIA.....	44
3.2 GIORGIO COLLI: O ENIGMA NA ORIGEM DO <i>LOGOS</i> DIALÉTICO.....	57
3.3 DA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À RAZÃO DIALÉTICA.....	70
4. DO SENTIDO FILOSÓFICO E DO PAPEL PEDAGÓGICO DO ENIGMA	77

4.1 UM ANTIGO USO DO ENIGMA NA EDUCAÇÃO.....	77
4.2 SOBRE O SENTIDO PLATÔNICO DO TERMO <i>PAIDÉIA</i>	82
4.3 O ENIGMA NA INICIAÇÃO À FILOSOFIA.....	89
4.4 O PAPEL DO EDUCADOR-FILÓSOFO NA ÓTICA DO <i>APRENDER A SER</i>	93

SEGUNDA PARTE / EXEMPLOS

5. DAS TERMINOLOGIAS DO ENIGMA E SUAS VARIANTES	103
5.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	103
5.2 <i>PRÓBLEMAS</i>	108
5.2.1 Problema dialético.....	109
5.2.2 Problema lógico.....	115
5.3 GRIFOS.....	123
5.3.1 As adivinhas no folclore brasileiro.....	124
5.3.2 Alguns exemplos de adivinhas na literatura.....	128
5.4 <i>CRIPTOS</i>	140
5.4.1 A invenção dos criptos.....	143
5.4.2 Incursões dos Criptos nas esferas do saber: da ciência à arte, da arte à ciência.....	152
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	171
BIBLIOGRAFIA.....	175

1. INTRODUÇÃO

1.1 O PERCURSO

Da minha infância, lembro o meu interesse pelo enigma, pelas reflexões contemplativas sobre o mundo, a vida, a morte, as crenças religiosas, etc. Uma destas perguntas desconcertantes, eu mesma formulei a uma religiosa: é possível ressuscitar sem morrer? Como era de se esperar, a sua resposta foi negativa. Não desejei me aprofundar, mas daquele dia em diante, a importância da ressurreição da carne diminuiu para mim. Duramente aprendi que não existe remédio para a morte, esse enigma da vida. Nem por isto arrefeceu meu interesse pelo enigma, que definiu e define o meu gosto literário, fez e continua fazendo parte da minha formação humana, cultural e filosófica.

Os primeiros contatos que tive com os enigmas se deram inicialmente através da literatura, pois as teorias sobre eles são muito escassas e os seus registros são raros. A dificuldade de encontrar teorias a respeito dessa temática foi a mais árdua enfrentada no percurso de toda a presente pesquisa. Por outro lado, ao escolher o enigma como objeto de estudo eu não tinha a pretensão de explicá-lo ou matar o seu mistério (como um entomologista espeta borboletas, matando-as, para supostamente estudá-las melhor); pelo contrário, fui arrebatada e seduzida por eles – compartilhando a mesma paixão de Lewis Carroll, Giorgio Colli, Umberto Eco, entre outros filósofos ou não. A exemplificação de alguns tipos de enigmas selecionados e citados no último capítulo da dissertação, divididos conforme algumas das terminologias ligadas ao enigma (*problema, grifos e criptos*) – enfim, todo o último capítulo – é uma coletânea de enigmas descobertos na minha formação discente e docente. Pela via da análise da origem etimológica da palavra enigma não foi possível encontrar as pistas sobre a relação primordial do enigma com a filosofia. Por outro lado, não há um conceito geral do enigma, nem as suas terminologias dão conta da diversidade de suas variantes, como o gênero das inclassificáveis adivinhas, por exemplo. Foi nos rastros das expressões estéticas e metafísicas (Apolo e Dioniso) da cultura grega que Giorgio Colli descreveu a dupla natureza do enigma como jogo e violência e, por meio do tema do enigma, mostrou um antigo elo entre religiosidade, dialética e sabedoria grega. Esse filósofo contemporâneo colocou pela primeira vez o problema da conexão primordial entre enigma e dialética na origem grega da Filosofia. Com base nessa teoria colliana do enigma foi possível

rastrear os vestígios do passado do enigma para compreender o seu papel educativo na iniciação filosófica.

A prática pedagógica foi fundamental nessa descoberta do enigma. Ao ministrar aulas de filosofia para jovens do ensino médio e superior, busquei meios que pudessem promover momentos lúdicos e estimular a conversação, visando equilibrar a parte teórica das aulas. Esta prática me deu o que pensar, nela surgiu esta necessidade de buscar jogos didáticos (como o enigma) mais próximos da filosofia. E esta necessidade se transformou num desafio, quando me deparei com a escassa bibliografia teórica sobre a temática do enigma. Além deste desafio surgiu outra dificuldade: a maioria dos livros de jogos e enigmas variados é de uma tradição de lógicos, matemáticos e grandes educadores, como Lewis Carroll e Raymond Smullyan.

Na própria experiência pedagógica com o enigma, algumas dificuldades vão surgindo, como a falta de experiência da minha parte com o uso do enigma na sala de aula; a pouca familiaridade de alguns estudantes em resolver estes tipos de problemas, sendo desconhecidos para uns e divertido para outros; a aplicação de um jogo (como o enigma) que estimula o espírito esportivo e competitivo, possibilitando o exercício do diálogo ou não e isso depende da orientação do mediador, entre outras. Apesar dessas dificuldades, descobri no enigma um excelente jogo de iniciação ao exercício da dialética e do raciocínio lógico, independente do conteúdo ou do tema filosófico debatido nas aulas.

Da prática à teoria, no percurso desta investigação, deparei-me com algumas indagações em torno do enigma, como: Quais as origens do enigma? Na origem, foram inventados como meios pedagógicos ou não? O enigma é um jogo que oculta uma violência? Qual é a natureza dessa violência neste tipo de jogo ligado ao conhecimento? Qual é a sua relação com a filosofia? É antigo o uso do enigma na educação? Nas antigas culturas, qual o papel que ele desempenhou? Por outro lado, é apenas na experiência em sala de aula que se pode observar a importância do enigma e a sua contribuição para a formação humana. Ao trazer o enigma para as aulas de Filosofia nos cursos da graduação, o enigma se mostrou uma ferramenta eficiente para despertar o gosto pelo exercício do pensar e do argumentar que são necessários no desenvolvimento do espírito crítico.

Prática e teoria são inseparáveis na iniciação ao enigma, de um lado o aprendizado exige um constante exercício e por outro o seu uso na educação requer uma compreensão da sua natureza e origens, pois não se trata de um meio didático, mas um dos mais arcaicos tipos de jogo ligado ao conhecimento. E como todo jogo requer prática, não se aprende a decifrar enigma pela repetição, assim como dançar é preciso praticar, não se aprende olhando. Jogar o

jogo jogado, para usar uma expressão de Felipe Serpa, é o caminho inverso a uma proposta pedagógica fundada no jogo ou no enigma. Na educação, o jogo jogado é aquele no qual o educador ensina ao educando, pensa pelo educando e o guia para chegar a uma resposta já preconcebida, ao invés de deixá-lo deduzir suas respostas, sem abrir a possibilidade da argumentação. Não se ensina como chegar a solução de um enigma, é preciso aprender praticando, o papel do educador neste caso é de iniciador, no máximo ele orienta, sem criar uma relação de dependência.

Observei na prática que o enigma pode estimular a competição intelectual, a vaidade do vencedor, a falta de espírito esportivo e amor ao saber. Na cultura grega, seus símbolos e mitos que acenam uma dupla natureza do enigma enquanto jogo e violência. Para muitos, seria estranha esta relação entre jogo e violência, já que muitas vezes a palavra jogo é associada à alegria e ao prazer. Mas não para os antigos gregos, na sua tradição mítica e poética encontramos nos seus símbolos a expressão desses contraditórios atributos do enigma e foi seguindo os rastros deixados por esta antiga cultura que foi possível revelar essa dupla natureza do enigma, mostrando uma antiga relação do jogo com a violência. Mas não se trata de uma violência física, mas de uma violência mediada pela palavra e intelectual como aquela aludida na famosa competição de enigmas entre Mopso e Calcante narrada por Hesíodo e Homero.

Na origem, como se atesta na tradição grega, o enigma é um jogo ligado à religiosidade e à dialética e só muito posteriormente ele será usado como um meio pedagógico. Se, nesse caso, o meio pedagógico já é uma das suas derivações desvinculada da sua origem, então como se apropriar de um jogo (usado na educação como meio didático) ignorando suas origens e suas trajetórias? Essa indagação me veio como uma provocação a pensar sobre os meios pedagógicos utilizados na minha prática e a repensá-los, para não cair numa visão superficial e redutiva destes, nem descrevê-los dentro desta ou daquela finalidade imediata, sem fazer uma interpretação do seu passado. Neste sentido, essa investigação sobre o enigma como um meio pedagógico na iniciação à Filosofia se desdobra em diferentes perspectivas que interagem com diversos campos de saberes: literatura, educação e as ciências, nos quais encontramos os rastros do enigma.

Um dos principais estudiosos do tema do enigma na antiga Grécia, Giorgio Colli, por meio de símbolos e expressões (Apolo e Dioniso) oriundos da tradição mítico-poética grega compreendeu o enigma como o fenômeno primordial da sabedoria grega, ao invés de recorrer as categorias e as definições. E nessa perspectiva, fiz também um percurso retrospectivo ao

passado do enigma, retomando a interpretação desse filósofo contemporâneo, para alimentar um debate em torno desta temática no campo da educação. E esta tentativa de fazer um retorno às suas origens foi ganhando força com a descoberta da teoria do enigma de Giorgio Colli.

1.2 ELEMENTOS DO MÉTODO

1.2.1 Sobre o papel pedagógico do enigma na iniciação à Filosofia

O enigma é um meio pedagógico e muito mais. Sua presença é atestada entre povos antigos e o seu uso na educação não é recente. Na Grécia, antes do uso na educação, o enigma fazia parte dos seus rituais religiosos como meio de iniciação, como um desafio do deus, nas predições das pitonisas. Quando os enigmas passam a ser usados como instrumento pedagógico na educação das crianças, a humanização do enigma é completa, ele não é mais visto como um desafio mortal posto por um oráculo ou por um sábio, torna-se uma invenção humana, um jogo mais do que um desafio, desvinculado do seu fundo sapiencial. Amenizada a carga de violência do enigma, ele passa a ser algo inofensivo para as crianças, divertindo-as, sem provocar um embate ou uma disputa. Na tradição filosófica, o *pathos* pelo enigma chegou ao seu ápice com Heráclito, cujos os fragmentos revestiram a forma de enigmas. É o sábio que tomou o enigma como centro do seu pensamento, como confirma Giorgio Colli. O filósofo é amigo dos enigmas, para falar como Nietzsche que se nomeava um amante dos enigmas. Nos nossos dias os lógicos e matemáticos se divertem criando enigmas e uma literatura extensa de jogos enigmáticos.

Se retrocedermos à tradição grega, o papel do enigma na iniciação filosófica ultrapassa uma finalidade pedagógica. Como ressalva a possíveis críticas, devo afirmar que escolher a Grécia como ponto de partida foi uma opção pessoal e não deve ser compreendida como uma tentativa de afirmar que o enigma é uma herança grega. Tal afirmação seria até fútil, pois bem se sabe que ele foi encontrado na cultura de diferentes povos antigos, anteriores aos gregos, com papel preponderante nas suas tradições. Não obstante, foi na Grécia que ele foi usado

como um instrumento pedagógico pela primeira vez de que temos registro, e por isto, é lá que iniciaremos a nossa jornada.

No final do século V a.C. o enigma passou a ser usado como um instrumento pedagógico pelos gregos; antes, nos tempos primordiais da Grécia, o enigma era visto como um jogo – mas também como algo perigoso (uma cilada) – e a sua trajetória nos rituais religiosos foi anterior ao seu uso na educação. Na esfera religiosa da arcaica Grécia, ressalta Johan Huizinga (1971, p.34 ss), o jogo tinha um papel importante. Mas, pelo visto, definir o enigma como “simples” jogo não seria suficiente.

O enigma é um dos importantes jogos sagrados, na religiosidade grega. Nesta tradição, nos seus tempos mais remotos, o enigma se manifesta como a palavra do oráculo. Mas o deus que está por trás do oráculo age de modo benigno, ao comunicar aos homens a sabedoria por intermédio do adivinho (*mantis*) e de modo cruel, quando os engana (não há sabedoria fora dele – a sabedoria individual ou humana é mais uma das suas ilusões). Eis a tensão entre mundo divino e humano. O deus quer e não quer comunicar a sabedoria aos homens: Apolo revela a sabedoria aos homens por meio de um tenebroso entrelaçamento de palavras. Neste sentido, a sabedoria restrita à esfera da palavra (mundo humano) não é uma visão.

A sabedoria inspirada por Apolo se manifesta através de palavras enigmáticas: jogo e violência coincidem nesta natureza antitética apolínea e essa polaridade se perpetua na palavra como vestígio da sua procedência divina (ou do mundo indizível). Mas o deus parece querer dar aos homens o fogo de Prometeu (a sua visão penetrante): ele seduz o homem dotado de conhecimento e o arrasta para a luta, para um desafio que pode ser mortal. Diante disto, será que ainda podemos compreender o significado profundo do enigma nesta tradição (grega) que traz uma antiga visão da sabedoria como uma luta de vida e morte, como valor máximo da vida? Estas e outras questões nos mostram a insuficiência de uma definição do enigma. Definir o enigma como meio pedagógico (ou qualquer conceito) não é a nossa meta, quando buscamos compreender a sua contribuição para estimular o exercício do filosofar na prática pedagógica do educador-filósofo. Mas, ao destacar a potencialidade educativa do enigma não há outro termo para melhor qualificá-lo. Neste sentido, a expressão “meio pedagógico” é imprescindível e insubstituível, quando se quer mostrar a potencialidade pedagógica do enigma.

Nesta investigação em torno do papel pedagógico do enigma, percorro uma trajetória de vida, de experiências e descobertas que fazem parte da formação humana que cada um traz dentro de si. Deste modo, desejo compartilhar com o outro o que aprendi fora e dentro da

formação acadêmica, nas conversas com os professores e com os amigos, aprendendo com as possibilidades que se abrem na aventura da vida. O percurso desta dissertação é uma história de aprendizagem com o outro.

Essa compreensão do enigma como meio pedagógico para o aprender a filosofar não tem a pretensão de definir o enigma na ótica do ensino, e sim mostrar a sua importância na iniciação filosófica, ao fazer um retorno às suas origens e à sua originária relação com a *Sophia* da Filosofia, seguindo as pistas colhidas no método retrospectivo de Giorgio Colli. É um retomo, mas numa visão anti-histórica sobre as origens dessa relação primordial entre enigma e Filosofia na tradição grega. A descoberta da teoria do enigma de Colli é fruto da formação e não apenas de uma pesquisa que iniciei oficialmente há dois anos. Mas sobre esta teoria voltarei a falar posteriormente. Ao abordar o papel pedagógico do enigma na iniciação à Filosofia na perspectiva do aprender, compartilho com a compreensão de Dante Galeffi da questão do “ensino” da Filosofia e da sua metodologia que problematiza **como** o educador-filósofo aprende a filosofar, descentralizando o debate da habitual indagação sobre como ensinar filosofia, buscando uma outra chave para o problema, des-ocultando uma questão que há muito tempo foi esquecida e silenciada. Se o modo como o educador aprende influencia no seu modo de ensinar, então pensar a metodologia e os meios pedagógicos implica na questão da formação do educador, e não apenas do educando.

Ao tomar o enigma como objeto de investigação, compreendendo-o do ponto de vista filosófico e pedagógico, a partir de uma retrospectiva às suas origens, na tradição grega, visei com isso, levantar a possibilidade ou uma abertura para uma compreensão do seu papel pedagógico na iniciação à Filosofia, contribuindo, assim, para alimentar o debate em torno da questão do “ensino” com outras (novas) temáticas e problemáticas, sem perder o diálogo com a tradição. Neste sentido, o enigma é compreendido como uma condição para o exercício do pensamento. Essas premissas serão desenvolvidas tendo por base a teoria colliana do enigma, fundamentada no antigo testemunho de Platão, na sua *República*, sobre a manipulação do enigma na educação grega como um jogo¹. Ademais, destacarei o seu importante papel desde a formação à prática do educador-filósofo, ressaltando a contribuição do enigma, sem, contudo, perder de vistas suas limitações.

Neste percurso investigativo em torno do papel pedagógico do enigma, encontrei no pensamento de Dante Galeffi uma abertura para abordar as qualidades educativas do enigma que descobri na prática pedagógica e na formação filosófica, compreendendo a prática e a

¹ O enigma como meio didático se tornou um jogo, sem o caráter tenebroso retratado na tradição mítico-poética.

formação como um processo humano inerente à vida (e não apenas à profissão-professor), ou nas palavras do autor, como um *aprender a ser*. Este deslocamento metodológico se configura como uma inversão do ensinar Filosofia pelo aprender a filosofar, mas não se trata de uma negação absoluta do ato de “ensinar” por uma preeminência do “aprender” na prática pedagógica; nem é uma substituição de um verbo por outro, e sim uma forma (atitude crítica) de não aceitar uma relação linear ou hierárquica entre educador e educando, compreendendo-os fora de uma oposição dualista e hierárquica. Seu pensamento compartilha com aqueles que por saber reconhecer a diferença, podem pensar nela enquanto unidade. Na sua obra, *O Ser-sendo da Filosofia* (2001), Galeffi nos convoca a fazermos uma compreensão do papel do educador-filósofo na ótica do *aprender a ser*, deslocando o ponto de partida da prática pedagógica para o aprender, elevando-o como condição fundamental de “*fazer-aprender Filosofia*”, invertendo assim, metodologicamente falando, a meta da ação educativa para o aprender, descentralizando-a da linearidade do ensinar, desvelando a falsa dicotomia entre o aprender e o ensinar, isto é, entre ambas capacidades ou potencialidades humanas inerentes à mediação pedagógica.

Nesta perspectiva, compreender o papel pedagógico do enigma na iniciação à Filosofia é um aprendizado e como educadora não perdi o gosto pelo aprender que compartilho com o outro na prática pedagógica. A relação entre enigma e Filosofia será traçada também numa abordagem educativa fruto de uma experiência e um aprendizado, sem, contudo, usar um tom pedagógico na exposição teórica, numa tentativa de dialogar com o outro, sem a pretensão de ensinar aos educadores como usar este ou aquele meio pedagógico (como o enigma) na sua prática. A compreensão do enigma é também um aprender interpretá-lo nos seus múltiplos sentidos, como também é fazer.

Esse modo de compreender o papel pedagógico do enigma se mira no *aprender a ser*, que nos convoca Galeffi a *aprender a ver, a pensar, a falar e a escrever* (2001, p.297) como um percurso propedêutico ao filosofar que traspassa horizontalmente a formação e a prática do educador-filósofo. Nesta perspectiva, o filosofar não é visto como um agir racional, e sim, num sentido anterior a essa oposição entre racional e irracional, como um *aprender a ser*. Deste modo, compreender o papel pedagógico do enigma na iniciação filosófica é um aprender a ver o enigma nas suas dimensões ontológicas, interpretando-o sem recorrer a categorias, mas a duas figuras míticas ou duas pulsões estéticas, Apolo e Dioniso. É também um aprender a pensar o enigma nas origens do *logos* e da dialética. É um aprender a falar, quando compreendemos o enigma como uma condição para o exercício do filosofar na prática

educativa, ressaltando que o seu uso na educação requer do educador uma atitude ética para com o outro, já que o enigma pode ser usado para fins não-pedagógicos. Ou seja, o enigma ao ser manipulado, pode estimular tanto a competição (o jogar contra) quanto o diálogo (o jogar com); isso depende do modo como o educador orienta a sua prática. Essa compreensão do enigma é também um aprender a escrever sem esvaziar o *pathos* original do enigma, descobrindo os limites e as possibilidades para descrevê-lo como um instrumento pedagógico na iniciação filosófica, sem enclausurá-lo na quietude da escrita e numa teorização distante da vida.

É através das pistas deixadas por Galeffi na sua interpretação do “ensino” da filosofia como um *fazer-aprender* que tento rever o modo como me apropriei de um meio para promover experiências lúdicas nas aulas de Filosofia. Compreender o papel do enigma na iniciação filosófica nos espaços escolares é uma investigação filosófica e pedagógica, mas não se trata de um estudo de meios didáticos para o ensino da filosofia. A questão não é saber como se pode *fazer-aprender* Filosofia, e sim: qual é o papel ou a contribuição do enigma para que a prática da Filosofia na escola seja um exercício filosófico?

Por outro lado, a problemática da ensinabilidade da Filosofia levantada por Galeffi me conduziu a uma reflexão crítica, na minha prática e formação docente, sobre o próprio conceito de filosofia e seus modelos, sobre as classificações e as interpretações das próprias histórias da filosofia, sobre o modo (como) e os meios que acolhemos na nossa prática (ou no *fazer-aprender* Filosofia).

Fazer-aprender, no seu sentido primeiro, é para Galeffi (2001, p.458 ss) um *aprender a ser*. Sem tal aprendizado não é possível a efetivação de um fazer que se proponha a ser filosófico. *Fazer-aprender* Filosofia é uma convocação a irmos além do rotineiro e monótono ensino ostensivo da história da Filosofia, que não corresponde ao diálogo empreendido por geração a geração de filósofos em torno de temas fundadores do pensamento filosófico. A história da Filosofia não é algo rotineiro, nem monótono, pelo contrário, ela é fomentadora, é um debate com questões que ainda permanecem abertas. É por isso que sem re-pensar o uso da história da Filosofia, assim como o uso de qualquer meio pedagógico, no “ensino” da Filosofia, corremos o risco de torná-la uma repetição dos modelos tradicionais da Filosofia, sem alimentar o debate filosófico.

O enigma teve um importante papel na minha formação docente, com ele aprendi a perder e a ganhar, a jogar com e a interagir com os educandos fora de uma relação professoral, a propor momentos lúdicos para estimular o exercício filosófico, além da

exposição teórica. Por outro lado, a teoria colliana do enigma me levou a rever as minhas leituras sobre a antiga Grécia e a sua sabedoria, antes da Filosofia.

O enigma foi pouco teorizado por aqueles que fizeram dele uma fonte de inspiração para criar enigmas, como o fizeram os filósofos e os poetas. Deste modo, é na falta de teorias a respeito desta temática que a teoria colliana do enigma ganha uma relevância maior.

1.2.2 Sobre a teoria do enigma de Giorgio Colli.

A teoria do enigma é uma interpretação do pensamento contemporâneo de Giorgio Colli que verifiquei em suas principais obras entrelaçada com diversos temas centrais do seu pensamento, como a questão da origem (no sentido de *arche*) da Filosofia, ou a temática da expressão, da dialética, entre outras temáticas fundamentais. Tal teoria está fundamentada numa identidade formal entre enigma e dialética. A partir do enigma, o filósofo nos mostra uma das origens arcaicas da dialética grega, além de nomeia-lo como um símbolo importante para compreender a época dos sábios gregos. A teoria colliana do enigma se configura também como um manifesto à crítica (ou negação) da razão e da dialética feita pelos pensadores contemporâneos – como Nietzsche. E é através desta teoria que faço uma descrição do duplo aspecto do enigma – jogo e violência. E essa ambiguidade do enigma foi testemunhada pelos antigos pensadores gregos. Enfim, essa retrospectiva de Colli ao nascimento do pensamento filosófico toma o enigma como origem. Esse ato de retorno ao passado é uma renúncia à Filosofia para o restauro da *Sophia* da Filosofia. Tal renúncia não se trata de um desprezo a Filosofia pós-Platão, e sim uma convocação às origens da Filosofia e ao mesmo tempo uma crítica a sua dogmatização, a sua sistematização e ao afastamento dos filósofos da fonte criadora pré-linguística (a imediatez) da Filosofia para torná-la uma criação da linguagem.

O método colliano de rastrear as origens do enigma é um retorno às fontes e aos testemunhos de um período auge da cultura grega que finaliza com os “pré-socráticos”. O filósofo usa deste método com tanto brio que, como ninguém, ele nos dá a impressão de “estar lá”. Só não é uma “verdadeira” viagem no tempo, porque não se pode interferir no passado, mas é possível “redescobrir” um mundo helênico insuspeitado que guarda os seus mistérios,

apesar das inúmeras interpretações. E é deste modo que compreenderemos o ato de interpretar como um testemunhar, um modo de dizer e reviver o passado, sem a pretensão de explicá-lo.

Colli designa por método retrospectivo o seu modo de interpretar os dois mitos fundadores da sabedoria grega, Apolo e Dioniso. De um modo surpreendente e inusitado, o filósofo liga o enigma à esfera dionisíaca, contrariando o consenso de restringi-lo à esfera apolínea. Para descrever o enigma na Grécia antiga, ele se baseia em Platão de ponta a ponta, mas é em Heráclito que o filósofo mergulha para compreender esse fenômeno nas origens da dialética grega. Com Heráclito, Colli esgotou todas as suas forças e deu o seu último suspiro, tentando ordenar os obscuros enigmas deste sábio grego, que parecem não ter conexão alguma, para retirar dos seus fragmentos um grande ensinamento.

A leitura colliana da tradição grega do enigma e da sua relação com a Filosofia será tomada como ponto de partida para um debate em torno desse fenômeno (o enigma) na esfera religiosa, na origem da dialética e da filosofia. Colli colheu na antiga Grécia uma tradição ligada ao enigma, isto é, ele faz um elo do enigma com as raízes da *sophia* da filosofia. Para ele, nenhum outro povo levou ao ápice do conhecimento o fenômeno da adivinhação e o enigma a quem está diretamente ligado. Seguirei os seus rastros para entender o acontecimento do enigma na antiga Grécia, antes e depois da sua introdução na educação.

Na sua principal obra, *Filosofia dell'espressione*, e em *Dopo Nietzsche* e em *La nascita della filosofia*², Colli tratou do enigma em alguns sub-tópicos e aforismos, sem lhe dar um destaque central. Na sua última obra, *La Sapienza grega*, ele dedicou ao enigma o último tópico do primeiro volume, o qual se refere às origens da sabedoria grega. Esta obra é uma coletânea comentada de fragmentos e trechos de importantes literaturas poéticas e filosóficas fundamentais para o estudo do pensamento arcaico dos pensadores e suas origens míticas e religiosas. Nela o autor nos apresenta as suas fontes de citações e referências, reparando, assim, a “negligência” aparente de muitas de suas obras filosóficas. Em quase todas as suas obras filosóficas os dados bibliográficos são excluídos, exceto a última, *La Sapienza grega*. Nestas obras filosóficas, o filósofo italiano nos convoca a fazer um retorno ao passado do enigma para que possamos vê-lo como um fenômeno arquetipal da sabedoria grega. Na sua teoria do enigma não há uma definição do enigma, pelo contrário, o autor evidencia um repúdio a todo tipo de definição que se revela no seu desdém pela definição aristotélica, quando afirma que tal definição mata o *pathos* original do enigma.

² Só por uma questão estética e para indicar a origem italiana do filósofo, apresento os títulos originais das suas obras, apesar de recorrer às traduções em francês da primeira e da segunda obra citada, em português da terceira obra, em espanhol o primeiro volume da quarta obra citada e em francês o segundo e terceiro volume.

Na sua retrospectiva às origens do enigma, Giorgio Colli mostra a importância que teve este fenômeno na Grécia antiga. Eis uma das teses centrais de sua teoria do enigma. Tal teoria está implicitamente em todas as suas obras, mas não é apresentada pelo filósofo de maneira sistematizada; e sim, de modo expressivo ou alusivo, enigmático e às vezes hermético, a fim de dificultar qualquer leitura superficial. Nas suas importantes monografias, Colli dedicou alguns tópicos ou aforismos à temática do enigma e da dialética como dois movimentos paralelos, e não sucessivos. Os estudiosos do pensamento de Giorgio Colli, como Narcís Tusell, se dedicaram a outras teorias fundamentais do autor, como a sua teoria da expressão, do *logos* e da linguagem como expressão, por exemplo. Tão importante (ao nosso ver) na trama deste pensamento filosófico, é a teoria do enigma que tomaremos aqui como ponto de partida para uma compreensão do papel do enigma na iniciação à Filosofia. Esta retrospectiva às origens do enigma na tradição grega prepara o terreno para uma compreensão do papel do enigma na iniciação à Filosofia. Tal compreensão é uma provocação a re-pensarmos os meios aplicados na prática pedagógica, na perspectiva do filosofar, e não do “ensino” da Filosofia estritamente.

Enfim, a teoria colliana do enigma é uma retrospectiva à antiga visão do enigma e às origens obscuras da dialética, na sabedoria grega. Através desta palavra-chave, enigma, Colli traçou um vínculo entre misticismo e dialética, mostrando que para os antigos (os gregos) são uma coisa só, e não movimentos simultâneos. À luz do enigma, ele interpreta os fragmentos dos sábios gregos (ou, na terminologia aristotélica: “pré-socráticos”) como uma antiga linguagem dialética que tem uma função alusiva, e não enunciativa. Depois de Colli, os pensamentos dos “pré-socráticos” não podem mais ser entendidos como uma doutrina das causas materiais, doutrina esta inventada por Aristóteles, na sua tentativa de enquadrar este arcaico pensamento na sua história da Filosofia. A interpretação colliana do pensamento e da dialética “pré-socrática” é também um manifesto crítico ao uso dos sábios gregos pelos antigos (Platão, Aristóteles) e pelos modernos (Descartes, Kant, Hegel até Nietzsche). Ele nos mostra um distanciamento deste arcaico pensamento sapiencial e a sua falsificação desde as interpretações de Platão e Aristóteles.

As investigações da sabedoria grega de Colli começam a partir dos pressupostos levantados por Nietzsche a respeito dos dois deuses gregos Apolo e Dioniso na origem da tragédia grega, tentando ampliá-los e modificá-los. Ele se inspira no método nietzscheniano para compreender as origens da sabedoria, pois Nietzsche realçou, na sua interpretação, o caráter mais autêntico do passado e intuiu o pensamento pré-socrático como culminação do

pensamento grego, além de fazer um retorno ao fundo religioso da origem deste pensamento, no qual sobressaem as figuras fundamentais de Apolo e Dioniso. A leitura deste filósofo contemporâneo desses dois principais deuses da religiosidade grega é também uma interpretação diferente da de Nietzsche, na *Origem da Tragédia* (1988): em alguns aspectos são semelhantes, mas em outros são radicalmente opostos. É a leitura de um discípulo, mas de um discípulo que percorreu caminhos inversos, e quem sabe até desconhecidos, pelo seu mestre.

De fato, Colli não apresenta a sua relação com Nietzsche como a de um simples intérprete ou crítico, e sim como seu discípulo e continuador, quando ele afirma ironicamente que o filósofo alemão falou muito de si e da suas idéias com clareza em sua obra filosófica, dispensando o trabalho de qualquer intérprete. Perante o pensamento de Nietzsche, ele não se colocou como seu comentador, tradutor, divulgador ou um especialista de sua obra, e sim como um pensador desafiado pela palavra de um outro sábio, sem intermediários. É assim que na sua humorística receita para se tornar filósofo ele nos aconselha escolher poucos mestres, com um bom faro e *les presser, les épuiser, les tourmenter, les mettre en pièces e les remettre ensemble, sans céder au charme de la polymatie*.³ (1987, p. 22).

Apesar de Colli não reivindicar uma autonomia e originalidade particular de seu pensamento, para Narcís Tusell (1993, p. 191) a autonomia do seu pensamento frente aos seus mestres é bem visível; basta observar as suas posições originais em relação às interpretações modernas dos grandes filósofos do passado e a sua visão filosófica e pessoal sobre a filosofia e sua história. Um pensamento que já se encontra nas suas primeiras obras, como *Physis Kryptesthai philei*, publicada em 1948, nas suas traduções e comentários do *Organon* de Aristóteles e da *Crítica da razão pura* de Kant entre 1955 e 1959. Porém, o desenvolvimento de sua maturidade intelectual se deu com a sua principal obra, na qual seu pensamento se completa finalmente: *Filosofia dell'espressione*. Publicada em 1969, Colli apresenta nela o seu sistema filosófico dividido em três perspectivas teoréticas: metafísica, gnosiologia e lógica tradicional. O centro desta obra, a expressão – nos esclarece Tusell (1993, p.192) – designa o signo no seu sentido metafísico (e não mimético), isto é, como um *semainein* ou algo que indica outra coisa. Através dessa palavra, Colli indica a função alusiva da razão, além da representativa. É também nesta obra que pela primeira vez o filósofo italiano quer comunicar seu pensamento, tomando muito cuidado ao traduzi-lo em palavras. Talvez por

³ Nota de tradução nossa: *apertá-los, espremê-los, esgotá-los, atormentá-los, pô-los em pedaços e reuni-los depois, sem se deixar levar pelo charme dessa polimatia* (COLLI, 1997, p.22)

isso ele tenha dado um caráter enigmático aos seus escritos ásperos e densos feito rochas, apesar da sua exposição teórica e poética e o seu modo de utilizar poucos conceitos filosóficos. Esta é uma das particularidades do seu estilo filosófico: ele se recusa a usar certos conceitos filosóficos ou a criar neologismos, preferindo muitas vezes expressar suas idéias com palavras comuns e até coloquiais, ora de modo literário e aforístico, ora rigoroso e impessoal, raramente fala de si em suas obras.

Colli tomou alguns cuidados ao conceder seu pensamento ao instrumento moderno da escrita, criando obstáculos (que faz parte da iniciação), pois para penetrá-lo é preciso conhecer a tradição filosófica a qual ele remete constantemente o leitor. Da primeira à última obra, ele compreendeu a história do pensamento “ocidental” em dois momentos: um é a época da *Sophia* que foi designada por Aristóteles de pré-socrática, e o outro é a época da *philosophia* oriunda da falsificação e degenerescência da primeira. Assim como Nietzsche, o seu olhar se dirigiu para a era dos sábios que ele nomeou como o período de maior efervescência especulativa ou como o luminoso passado da filosofia, num tempo que os sábios eram possuidores do seu saber e no qual o conhecimento era elevado ao valor mais alto da vida. Neste sentido, ao contrário dos sábios que conheceram um passado exaltante no abismo profundo da tradição mítico-poética, o filósofo mira o passado com nostalgia e veneração ou, em termos collianos : *en l'absence d'une vraie tradition, son effort consiste à apparaître comme le sommet d'une tradition qu' il a lui-même inventée et représentée, ou mieux encore, de paraître tout à fait original, ce qui oriente ses capacités discursives vers les artifices rhétoriques*⁴ (COLLI, 1987, p. 69).

Colli se considerava um artista antes de tudo, e não apenas um filósofo, o que para ele é o mesmo. O artista não como aquele que imita ou cria algo, mas como aquele que re-evoca algo do passado transfigurado em cores e formas familiares ao nosso mundo. Para Colli (1987, p.83), o artista inverte o curso do tempo para um passado que surge de um outro passado e caminha em direção à imediatez, para um tempo artístico (imprevisível) que não é regido pela necessidade (conservação da individualidade).

⁴ Nota de tradução nossa: *na ausência de uma verdadeira tradição, o esforço consiste em aparecer como topo de uma tradição que ele mesmo inventou e representou através de artificios retóricos* (COLLI, 1987, p. 69).

1.3 A QUESTÃO

Ao me debruçar sobre o tema do enigma, me deparei com a seguinte questão: podemos usar os enigmas como “meio pedagógico” para o aprendizado do filosofar, sem perder de vista as suas múltiplas facetas? Em outras palavras: é possível compreender o papel pedagógico dos enigmas na iniciação à Filosofia a partir de uma retrospectiva às suas origens? Os enigmas podem ser definidos como um jogo ou como um meio pedagógico, sem reduzi-los a uma categorização? A expressão – meio pedagógico – apenas ressalta uma função do enigma, ou melhor, uma de suas qualidades, entre tantas outras. Esta expressão é limitada para definir a natureza do enigma, mas insubstituível, quando queremos falar do seu caráter educativo. Esta e outras expressões devem ser usadas cuidadosamente, pois podem ocultar ou velar sentidos, símbolos e terminologias mais arcaicas do enigma.

Na antiga Grécia, antes de ser usado como “meio pedagógico”, o enigma fazia parte dos rituais religiosos. Partiremos de expressões, e não de categorias, nessa investigação sobre as origens do enigma, seguindo os rastros de Giorgio Colli em direção a sua origem dionisíaca-apolínea. Ele nomeia o enigma como um instrumento de Apolo (a flecha) que está a serviço de Dioniso. Uma antiga expressão que não faz alusão a uma qualidade educativa do enigma. Esse sentido arcaico da tradição grega, por exemplo, seria ocultado, esquecido, se definíssemos o enigma como um “instrumento pedagógico”. Este termo apenas o nomeia, mas não o define. É apenas uma qualidade, e não uma definição. O enigma tem múltiplos sentidos, a palavra instrumento pedagógico expressa apenas um deles. Tal palavra será usada para anotar o valor educativo do enigma enquanto um meio de iniciação ao filosofar.

1.4 O PLANO

A dissertação foi dividida em duas partes: a primeira parte “leituras” e a segunda parte “exemplos”. Estes títulos definem o modo de abordagem da temática do enigma em cada uma das partes: a primeira, mais teórica e especulativa, enquanto a segunda, mais prática e descritiva. Na primeira parte (leituras), no primeiro e no segundo capítulos, descrevo o

enigma na sua relação com a religiosidade grega, apolínea-dionisíaca, retomando a tese de Giorgio Colli sobre uma origem comum entre enigma e dialética e, logo após, no terceiro capítulo, fundamentado nos dois primeiros, desenvolvo a questão do enigma no ensino da Filosofia. No final da primeira parte, apresento o enigma do ponto de vista educacional, examinando-o como um meio “lúdico” e educativo atrativo na iniciação à Filosofia, sem reduzi-lo a um simples meio didático, advertindo em relação à possibilidade deste ser usado para fins não-pedagógicos e afirmando, ao mesmo tempo, a importância de uma atitude ética por parte do educador-filósofo para o desempenho da potencialidade positiva do enigma. E assim passo para a segunda parte (exemplos), que dá uma dimensão prática à pesquisa, na qual apresento uma coletânea de enigmas organizados e divididos em três seções: primeiro os *problemas*, segundo os *grifos* e por último os *criptos*. Estas diferentes terminologias gregas referentes ao enigma (*próblema*, *grifos*, *criptos*, etc) colocam por terra toda e qualquer definição simplista do enigma, assim como as diversas simbologias do enigma representadas nos mitos.

PRIMEIRA PARTE

LEITURAS

I CAPÍTULO

...Outros povos conheceram, exaltaram a arte divinatória, mas nenhum povo a elevou a símbolo decisivo, pelo qual, no mais alto grau, a potência exprime-se em conhecimento, como aconteceu entre os gregos...

Giorgio Colli

2. DA RELAÇÃO ENTRE O ENIGMA E A RELIGIOSIDADE GREGA

2.1 DA ORIGEM APOLÍNEA-DIONISÍACA DO ENIGMA

Apolo e Dioniso são dois deuses primitivos da tradição grega. Em Nietzsche, assim como em Giorgio Colli, esses dois deuses primitivos fundamentam as suas interpretações do pensamento e cultura grega. Ambos os filósofos não se baseiam em categorias, mas em figuras expressivas, mitos. Nietzsche, na *Origem da Tragédia* (1988), pinta Apolo como o deus do sonho (aparência), da adivinhação e da individuação, atribuindo ao deus a arte e a poesia grega, e Dioniso como o deus da embriaguez, da arte sem forma (o trágico) que precisa da forma apolínea para se expressar em drama e poesia, este é o deus que aniquila a individuação e submerge o indivíduo na “unidade primitiva”. Ele defende a tese de uma origem dionisíaca e apolínea da tragédia grega, acreditando na hipótese de uma conciliação entre Apolo e Dioniso na tragédia, após constantes lutas. A descoberta nietzscheniana de uma origem apolínea e dionisíaca da tragédia grega é para Colli fruto de uma aguda intuição, e não de interpretações; porém, diferente de Nietzsche, ele acredita que não há uma conciliação entre estes deuses primitivos, e sim uma afinidade original entre os dois deuses na *mania* (loucura) ou na mântica grega, muito antes da tragédia, sem, contudo, fazer um vínculo entre os rituais desses deuses. E, por outro lado, ele toma o símbolo do labirinto como representação da polaridade entre Apolo e Dioniso, assim como o enigma simboliza a tensão (separação) entre deus e homem. Colli nomeia Dioniso como deus da imediatez (a vida como sabedoria) e Apolo como deus da sabedoria e do enigma.

Antes de começar a rastrear as origens do enigma a partir da tradição grega e antes de esboçar nessas primeiras linhas a teoria colliana do enigma devo avisar que o próprio autor não fez questão de sistematizá-la. Por falta de acesso às obras completas, que não foram publicadas no Brasil, tivemos de garimpar em várias edições estrangeiras as pepitas nelas contidas; foi nesta tarefa que achamos a pedra de toque final de nosso trabalho. De fato, o pensador não condensou em uma única obra todas as suas especulações sobre o fenômeno do enigma, na antiga Grécia e no desencadeamento do pensamento que se tornou “ocidental”.

Talvez Giorgio Colli não quisesse teorizar, categorizar ou definir o enigma, mas levantou o véu do seu passado para que pudéssemos compreender a importância que este fenômeno teve para os gregos e para nós.

Por isso, em respeito ao grande estudioso que foi Giorgio Colli, não mataremos o *pathos* do enigma tentando enquadrá-lo em categorias; ao invés disto, faremos uma reconstrução das suas fontes primordiais a partir de expressões (Apolo e Dioniso).

A reflexão que estou iniciando sobre as origens do enigma passa por uma retrospectiva ao contexto religioso da Grécia arcaica. Para evitar digressões muito extensas, deixaremos de lado as relações do enigma com outras culturas antigas – como a dos indianos, a dos babilônios ou a dos egípcios – que conheceram os enigmas muito antes do surgimento do mundo helênico. Não faltam indícios da presença do enigma na tradição religiosa e cultural de vários povos pré-helênicos que comprovam a sua antiguidade⁵.

O enigma não será aqui tratado como um acontecimento histórico, e sim como um fenômeno primordial da sabedoria grega. Com isso, quero deixar claro que não defenderei a origem apolíneo-dionisiaca do enigma como sendo “a” única, mas “uma” de suas fontes arcaicas. Não percamos de vista que os enigmas participam de diversas culturas, com nomes diversos, sentidos diferentes e, contudo, muitos aspectos semelhantes. Johan Huizinga (1971, pp.120 ss) atestou isso na sua obra *Homo Ludens*, no capítulo *Jogo e Conhecimento*, ao apresentar um quadro geral do enigma nas tradições védicas, gregas e escandinavas, nos hinos e mitos antigos. Estas diferentes fontes apresentam o enigma como uma competição entre sábios, ou entre heróis e gigantes (como no mito dos Eddas).

A investigação de Colli (1992, pp.41 ss) sobre as origens do enigma na religiosidade grega é uma reconstrução de um passado e de uma sabedoria oral que ainda permanece inacessível às interpretações, apesar das numerosas descobertas do século XX neste campo. Ao usufruir do método desenvolvido por Nietzsche na sua investigação sobre a origem da tragédia grega, Colli (1998, p.15) identifica o nome de dois primitivos deuses, Apolo e Dioniso, como duas expressões fundamentais para rastrear as raízes da sabedoria grega; a razão para isto é que a intuição grega da vida se expressa através destas duas figuras simbólicas na sua totalidade. Em ambos os deuses, o impulso originário da vida se manifesta: o duplo movimento do jogo e da violência ou do lançar-se e do parar-se.

⁵ Uma exceção notável é a *Bíblia*, na qual o enigma brilha pela sua ausência; a única exceção à exceção é o enigma que Sansão propõe à família de sua noiva (Juízes, 14) – ora, justamente, os estudiosos do mundo bíblico são hoje unânimes em concordar com a origem helênica de Sansão, mas falaremos sobre isto no 4º capítulo.

Essa reconstrução colliana das origens do enigma se baseia no testemunho de Platão e nos mostra uma matriz comum entre as esferas apolíneas e dionisiacas no culto délfico. Uma hipótese arriscada, mas fundamentada na antiga e escassa documentação escrita. No culto délfico atribui-se a palavra e o conhecimento a Apolo e a imediatez da vida a Dioniso. Dioniso está subordinado a Apolo na esfera da palavra e do conhecimento – enquanto na imediatez, isso se inverte, é Dioniso quem domina Apolo. Quando um se manifesta, o outro está oculto. A tese colliana de uma identificação entre Apolo e Dioniso é desenvolvida em toda a sua interpretação dos importantes adivinhos e dos pensadores gregos, destacando seus aspectos apolíneos e dionisiacos. Assim, Melampo, um personagem lendário, ou Epimênides, Ferecides, personagens históricos, testemunham, para Colli (1998, pp. 15-29), uma afinidade de natureza entre os dois cultos (apolíneo e dionisiaco) – e não uma conciliação como pensaram Creuzer, Nilsson e Rhode; mas a posição de cada um destes autores não será aprofundada aqui, para não me desviar da temática dessa dissertação.

Nessas antigas religiões, como a indiana ou a grega, segundo Colli, os deuses expressam *o ímpeto alegre e a exuberância da vida* (1987, p.74), a vida fremente como uma compensação de uma visão trágica da vida, pessimismo e otimismo se coincidem neste pensamento trágico. Visão esta oriunda de uma intuição do mundo como ilusão e aparência. Ou nas palavras do filósofo italiano: *ainsi naissent les dieux, créés par la puissance cognitive de l'homme, symboles qui renvoit à fond, à quelque chose qui est derrière l'image des sens*⁶ (COLLI, 1987, p.74) – ao invés de serem frutos de um excesso de misticismo, os deuses são os indícios de um impulso cognitivo inerente a essas duas tradições religiosas.

Nas expressões simbólicas dos mitos gregos, Apolo é o deus da adivinhação e nesse território da palavra e do enigma é ele que domina, mas no labirinto isto se inverte, é Dioniso quem domina, enquanto Apolo está a serviço dele. A tese colliana de que o labirinto é para Dioniso como o enigma é para Apolo retoma estes dois símbolos fundamentais da tradição mítico-poética, que configuram a unidade e a polaridade entre o apolíneo e o dionisiaco. Na tradição mítico-grega, o labirinto e o enigma são símbolos que trazem em si a carga hostil, a crueldade dos deuses que é velada no seu aspecto lúdico.

Nesta perspectiva, o labirinto é compreendido como uma primeira manifestação sensível do *logos*, enquanto o enigma seria a sua formulação abstrata. No tecido mítico ele é representado como um jogo, mas como um *jogo bizarro e perverso do intelecto* (COLLI,

⁶ Nota de tradução nossa: “assim nascem os deuses, criados pela potência cognitiva do homem como símbolos que remetem a um fundo, à algo oculto que está atrás da imagem dos sentidos” (COLLI, 1987, p.74).

1992, p.23), ou melhor, como uma armadilha. *O que mais, além do logos, é produto do homem, no qual ele se perde, vai à ruína?* (cf. ibidem) Nos interroga Colli. Ou ainda nesse seu quadro comparativo entre labirinto e razão, usando um vocabulário schopenhaueriano, ele ressalta: *a razão está a serviço da animalidade, da vontade de viver; mas pela razão alcança-se o conhecimento da dor e do meio de derrotar a dor, isto é, a negação da vontade de viver* (cf. ibidem). Para Colli, não resta dúvida de que a intuição original de Schopenhauer sobre a razão traduz, numa linguagem filosófica e mais atual, a mensagem do tenebroso mito cretense de Dioniso e Ariadne – a sabedoria é um engano. Esse tema do engano sempre foi retomado desde a tradição mítica e religiosa até à esfera agonística da dialética. Mas por ora deixemos esse tema de lado, para voltarmos sobre a questão da origem do enigma na tradição grega.

As fontes religiosas da Grécia antiga indicam que a sabedoria de Dioniso é transmitida pela *mania*, enquanto a sabedoria de Apolo o é pelo enigma. Partindo deste pressuposto, Colli (1998, p.15) compreende Dioniso como o deus que simboliza todas as contradições e Apolo como o deus da contradição. Este como contradição daquele, a contradição de Apolo é Dioniso. No sentido metafísico, Dioniso traz em si a grande contradição que não pode ser confundida como fruto de uma oposição dialética: menino-Dioniso e o espelho, a vida e a aparência. Dioniso é o deus que está atrás do espelho da vida. Eis porque para Colli com Dioniso a vida é sabedoria e o ritual mistérico-órfico ligado a ele é uma festa do conhecimento.

Apolo, por meio de um intermediário (o adivinho), comunica a sua sabedoria aos homens através da possessão divina (*mania profética*). A sua ação é indireta, por meio da mediação da palavra e de um intermediário (*mantis*). O termo possessão é tomado aqui, na terminologia colliana, como um desprendimento total da individuação, quando o homem é tomado pelo deus. O que o oráculo expressa por meio do adivinho é um desafio intelectual que exige uma interpretação, tal qual uma palavra lançada como uma flecha ao impulso cognitivo humano. Todavia, a sabedoria que Apolo oferece aos homens é uma sabedoria individual; mas ele se mantém afastado dela. O enigma não é uma palavra dada, sua obscuridade ou sua ambigüidade sinalizam uma proveniência divina.

O enigma (ou a palavra) simboliza um meio indireto através do qual Apolo transmite a arte da adivinhação aos homens, isto é, uma sabedoria que ele oferece por meio da palavra, e não de uma visão. A obscuridade da palavra ou a sua forma enigmática é um vestígio da ambigüidade apolínea que simboliza a passagem da esfera divina à humana. É essa forma obscura que para Colli indica um rastro do indizível ou uma procedência de um mundo

desconhecido da palavra, como também revela a separação entre sabedoria divina e sua expressão em palavras. Na sabedoria grega, o enigma não está restrito à esfera apolínea. Colli defendeu esta tese com base em antigas fontes do mito, da poesia e da filosofia grega que ora apresentam também Dioniso como adivinho, curandeiro.

A questão da origem de Dioniso e de Apolo não é do interesse de Colli, apesar dele tecer algumas considerações a respeito. Na visão de Colli (1998, pp.16 ss), a tese que Dioniso é um deus estrangeiro tende cada vez mais a ser uma hipótese refutada. Ele acredita na hipótese de uma origem cretense do deus levantada por Pugliese Carratelli com base na interpretação de achados arqueológicos que datam do século XV-XIII a.C., ou mais precisamente, das tábulas em Linear B nas quais se encontraram os nomes de Dioniso e da *Mestra do Labirinto* (divindade identificada à Ariadne). Com base nesses dados, Colli questiona a tese de Heródoto (1950, p. 135), segundo a qual Dioniso veio do Egito (e nisso o próprio Heródoto afirma que só faz “repetir” o que disseram os sacerdotes egípcios) como também da interpretação defendida pelos modernos, segundo a qual o deus viria da Trácia, da Lídia ou da Frígia (como acreditava Nilsson).

Colli (1998, p.383) aborda a questão da origem de Apolo de um ponto de vista anti-histórico, por se tratar de um acontecimento mítico. O que é mais importante para ele sobre a origem hiperbórea de Apolo é o fato dela demarcar uma relação deste deus com a arte da adivinhação. Esse Apolo hiperbóreo alude a uma ligação com a natureza do conhecimento mântico, ou melhor, essa alusão mítica aos hiperbóreos faz referência a uma das características primitivas de Apolo como deus da exaltação, do entusiasmo e do êxtase. Mas é tolice, diria Colli (1998, p.383), buscar a origem de Apolo nesse povo mítico. Apolo, desde a poesia de Homero, era reconhecido como um deus dominante da mântica grega que concedia ao homem a arte de adivinhação, mas na esfera da sabedoria apolínea a palavra se torna uma arma – ela é representada com um dardo do deus contra o mundo humano. O fenômeno da adivinhação, no sentido estrito da sabedoria, é conhecer o presente, o passado e o futuro sem uma conexão através de uma sucessão histórica, mas isso não quer dizer que seja somente um conhecimento do futuro, mas de *todas as coisas passadas e presentes, ocultas e manifestas* (cf. ibidem). Na mântica grega, o adivinho é aquele que abarca a totalidade do mundo.

Colli (1998, pp.15-27) afirma que algumas interpretações desses seus principais interlocutores, que citamos antes, partem de um pressuposto comum: sustentam a hipótese de que Dioniso é um deus recente, e que seu culto provocou uma reviravolta na sociedade grega e teve influência no culto apolíneo. Mas o filósofo também nos alerta que a questão da

convergência entre os deuses (Apolo e Dioniso) não pode ser tratada em termos de um acontecimento histórico, a convergência está na duplicidade inerente à natureza desses deuses (o tema da contradição em Dioniso como significado profundo do deus).

Na introdução da *La sabiduria griega I*, Colli (1998, p.26), em poucas linhas, destaca algumas hipóteses sustentadas por seus principais interlocutores, tais como: a descoberta de Creuzer do par Apolo-Dioniso e uma conciliação de ambos na esfera do orfismo; a idéia de Nietzsche de uma concordância entre os deuses na tragédia grega (após uma terrível luta); a suposta inserção levantada por Rohde de elementos dionisíacos no culto de Apolo, como também a conjectura de Nilsson sobre um duplo movimento paralelo nos cultos religiosos gregos – um dionisíaco e o outro apolíneo (visto como legalista, para dar limites aos excessos do primeiro). Mas todas essas hipóteses estão sendo revistas com as recentes comprovações de que Dioniso é um deus muito antigo.

Em suma, o enigma está ligado à palavra e a palavra à sabedoria apolínea, mas a origem do enigma está além da palavra, isto é, na *mania* que é o ponto de afinidade entre a natureza desses dois deuses primordiais da religiosidade grega, Apolo e Dioniso. Apolo é o símbolo da sabedoria, e não a sua matriz. Eis a grande lição de Colli, quando ele acena para uma origem apolíneo-dionisíaca do enigma.

2.2 AS PITONISAS E AS BACANTES: O ENIGMA E A MÂNTICA

A relação que foi feita entre o enigma e o misticismo grego, na primeira parte deste capítulo, partiu das pistas deixadas por Colli sobre a origem do enigma no delírio, na *mania*; do mesmo modo, nesta segunda parte, tomarei alguns indícios apontados pelo filósofo sobre a arte da adivinhação (mântica grega) praticada pelas pitonisas e as bacantes, tratando do enigma ainda no terreno religioso. No próximo capítulo falaremos da relação do enigma com os sábios, fora da esfera religiosa, no terreno do agonismo grego.

Como já falei no tópico anterior, na versão mítica grega, o enigma vem do delírio, *mania* (no sentido grego do termo), ou seja, é por esta via (e não pelo viés da palavra) que o oráculo comunica sua sabedoria ao homem, eis porque é necessário um intermediário, um adivinho ou uma sibila, quando são arrebatados pela embriaguez (domínio de Dioniso). Muito

antes dos pensadores manipularem os enigmas na Grécia, eles já eram conhecidos pelos seus adivinhos, pelas pitonisas e pelas bacantes. É necessário ir adiante, seguir os rastros dessa sabedoria que está oculta na tradição do enigma e que não pertence estritamente à esfera da palavra e do pensamento.

As Pitonisas e as Bacantes são inspiradas por um “êxtase divino”, isto é, são *mantis*; são intermediárias dos deuses, e não profetas ou intérpretes. Colli as considera como *mantis*, seguindo a distinção platônica entre o adivinho (*mantis*) e o profeta. Nessa diferenciação platônica entre adivinho e profeta, o primeiro é aquele que é possuído por uma loucura divina, isto é, uma loucura induzida por técnicas de êxtase (no caso das Bacantes, dança, música). O segundo, o profeta seria aquele que interpreta, de um modo lúcido e afastado do êxtase, a palavra recebida pelo *mantis* e a transforma em discurso metrificado, ordenado. Mas aquele que é arrebatado pela loucura profética

Na antiga Grécia, o homem mântico ou adivinho não pode ser confundido com os profetas, por ser o primeiro aquele que é possuído pela mania apolíneo-dionisiaca, como o caso de Epimênides que tratarei no segundo tópico do próximo capítulo. Partindo desta distinção platônica entre o *mantis* e o profeta, Colli (1987, p.32) afirma que a razão nasce deste êxtase, ou desta *mania* profética apolínea que ainda não é conhecimento, mas desta loucura se abre o caminho para a interpretação, o *logos*. O enigma é o símbolo unificante desta passagem da loucura apolínea à razão, já que esta ainda traz vestígios daquela. Essa aproximação de Colli entre o misticismo e o racionalismo grego é fundamental para compreender o fenômeno da adivinhação e da sua relação com a sabedoria grega. Nesse sentido, as pitonisas e as bacantes estão mais próximas do adivinho do que do profeta. Os homens mânticos não revelam o significado das suas palavras, eles apenas formulam os enigmas, não dão a solução. O jogo não pode acabar. A solução seria um ponto final. Sem solução, nem demonstrações, suas palavras velam uma sabedoria arcaica que não pode ser ensinada, mas no máximo transmitida verbalmente.

Os enigmas propostos pelo oráculo não pertencem ao homem mântico, que é o intermediário entre deus e homens. Intermediário e necessário já que é por via da *mania* que há comunicação entre deuses e homens, como no caso de Apolo, cujo deus concede sua arte aos homens por meio do adivinho-*mantis*. Ou seja, a “sabedoria divina” é comunicada por meio da *mania*, reflexo humano da mântica grega. A comunicação entre homens e deuses é um desafio intelectual e isso se verifica nas palavras do oráculo que são expressas sob a forma de enigmas, os quais impõem um risco mortal ao homem. Enigma na arte de adivinhação é o

estímulo à interpretação e à disputa, na arte poética era o eixo de uma história, tendo a função de ser o nó, o entrelaçamento do enredo que se desenvolvia com a sua solução, como por exemplo, podemos verificar nos contos de adivinhação, nos mitos de Édipo e da Esfinge, entre outros.

É através do êxtase e da loucura que o adivinho encontra inspiração para as suas palavras enigmáticas. Talvez por isso o segredo dos mistérios na religiosidade grega não nos foi revelado, eis um problema que não quero discutir aqui. Na tradição grega, toda sabedoria humana oriunda da palavra é uma ilusão que o deus nos faz acreditar como nossa, pois na realidade a sabedoria que Apolo quer e não quer transmitir aos homens não existe fora dele. Eis uma das ilusões de Apolo: a sabedoria humana. O contato com a sabedoria divina, para os gregos, só é possível por via indireta, não-verbal, por isso precisa do intermédio de um homem, o adivinho. Esse homem mântico pronuncia os enigmas, mas não os toma como seus. É por meio da visão resultante, e não do êxtase inicial, que o adivinho capta a sabedoria divina e a revela através de enigmas.

O adivinho (*mantis*) experimenta a loucura ou *mania* apolínea para alcançar a visão, enquanto o intérprete é alheio a esta experiência mântica do adivinho. O adivinho é um intermediário, o enigma não pertence a ele e o jogo continua. Diferente deste, o intérprete não possui um contato direto, mas indireto em relação à sabedoria apolínea pela mediação da palavra, pois sua interpretação não começa pelo êxtase, nem pela visão, e sim pelo intermédio da palavra do adivinho que tenta traduzir para a linguagem o que sentiu ou viu. O intérprete só entra em contato com uma sabedoria produzida por meio da palavra.

Das palavras obscuras pronunciadas pelo *mantis*, o profeta tenta elucidá-las, iniciando a interpretação, que não é mais inspiração, arrebatamento, êxtase ou aniquilamento da individuação. Enfim, como já disse antes, o adivinho é aquele que é possuído pela *mania* apolínea (e dionisiaca no caso de Epimênides que veremos mais adiante), iluminado por uma visão que só pode ser expressa ou sugerida. Enquanto o adivinho vê e não está em estado de consciência para julgar o que vê, o intérprete escuta as palavras do primeiro e as julga, transformando-as num discurso articulado. O dom da adivinhação o intérprete não possui, consciente num estado fora do êxtase (ou da *mania profética apolínea*), ele apenas elucida e tenta desvendar os enigmas, a obscuridade das palavras do oráculo, para que a sabedoria esteja ao alcance de todos. Contudo, Apolo não concede a sua sabedoria aos intérpretes, mas somente aos adivinhos, aos iniciados. A questão da distinção entre adivinho e profeta só foi

citada para apontar uma questão muito importante levantada por Colli, a saber, o obscuro problema da origem do *logos*.

As pitonisas e os adivinhos são os intermediários de Apolo e as bacantes de Dioniso. Na interpretação colliana, estes deuses estão ligados à loucura, e não somente Dioniso, assim como o enigma está também indiretamente ligado a Dioniso, mas neste terreno quem domina é Apolo. O filósofo sustenta esta tese, ao supor que a fase final do ritual dionisíaco está ligada ao conhecimento, isto é, à última etapa desse ritual iniciático, quando os iniciados atingem a visão ou contemplação epóptica, que se transborda no véu da poesia.

As palavras enigmáticas das Bacantes e das Pitonisas foram geradas num momento anterior ao conhecimento, possuídas por uma possessão divina. Com base no testemunho de Colli, quando o enigma passa para o terreno do agonismo humano ele assume uma forma contraditória, ambígua. A obscuridade das palavras do oráculo na forma de enigmas indica uma intenção de enganar os homens, quando Apolo quer e não quer comunicar a sua sabedoria aos humanos. O deus desperta no humano uma ilusória busca pela sabedoria individual; porém, essa sabedoria que ele oferece não é a sua visão penetrante sobre todas as coisas, mas palavras. A comunicação entre deus e homem é um desafio intelectual: Apolo dá a visão do porvir aos homens por meio de enigmas.

A visão dualista que separa Apolo da esfera da loucura e Dioniso da esfera do conhecimento é um equívoco. Nesta cilada caíram aqueles que interpretaram a natureza destes dois deuses primitivos à luz dessa visão dualista. Junito Brandão (1992, p.99) separa Apolo da loucura e isso se verifica, quando ele levanta o problema da origem do êxtase e do entusiasmo das Pitonisas. Todavia, esse tipo de problema, oriundo de uma visão unilateral da natureza simbólica de Apolo, se dissolve na perspectiva interpretativa de Colli, quando esse nos mostra uma afinidade entre Apolo e Dioniso na mântica que tem como reflexo humano – a mania. Para ele, a loucura é pertinente a Apolo e a Dioniso, como também não há registro do culto de Dioniso em Delfos. Com base na interpretação da famosa passagem do *Fedro*, que se refere à *mania apolínea*, afirma Colli: *Apolo não é deus da medida, da harmonia, mas do arrebatamento, da loucura* (1992, p.16).

No *Nascimento da Filosofia*, Colli (1992, pp.38 ss) defende esta leitura de Apolo explicitamente, quando nos adverte que apesar das palavras delirantes das Pitonisas serem sentenças (nada em excesso ou conhece-te a ti mesmo) como medida para o homem, o deus que as inspirou é em si arrebatado, arbitrário. A loucura profética inspirada por Apolo, o oráculo de Delfos, é separada da esfera da necessidade, ou nas palavras do filósofo italiano: *O*

deus acena ao homem que a esfera divina é ilimitada, insondável, caprichosa, louca, privada de necessidade, arrogante, mas sua manifestação na esfera humana soa como uma imperiosa norma de moderação, de controle, de limite, de sensatez, de necessidade (1992, pp.38-9).

Muito diferente da leitura de Colli, a interpretação de Brandão apresenta Apolo afastado da loucura (ou êxtase), sendo esta restrita apenas a Dioniso. Com base nesse equívoco, o mitólogo brasileiro levanta *o problema do êxtase e do entusiasmo que se apossariam da sacerdotisa de Apolo* (1992, p.100), contudo as suas conjecturas em torno deste problema ainda levantam uma conclusão duvidosa: *Seja como for, acreditando-se que a Pítia entrasse em êxtase e entusiasmo, a “técnica” seria dionisiaca, mas o efeito era apolíneo* (cf. ibidem).

As Pitonisas são as guardiãs do culto de Apolo que se concentrou em Delfos. Sobre a origem etimológica da palavra Pitonisa, diz Junito Brandão: *Pitonisa ou Pítia é o nome da intérprete de Apolo, que, possivelmente, em estado de êxtase e entusiasmo, mas possuída de Apolo, respondia às consultas que lhe eram feitas* (1992, p.99). Colli as chama de intermediárias, antes de serem intérpretes ou profetas, são *mantis* ou aquelas que são possuídas pela *loucura* do deus (Apolo). No *Fedro*, Platão (1999, p.150) faz alusão a um vínculo entre as Pitonisas (profetisas de Delfos) e as Sibilas (sacerdotisas de Dodona) e ainda se refere a ambas como aquelas que fizeram grandes bens a serviço da comunidade, nos seus estados de loucura ou delírio inspirado pelos deuses⁷. O oráculo de Dodona, segundo o testemunho de Heródoto (1950, pp.136 ss) era o mais antigo da Grécia e anterior ao de Delfos. Ele narra, segundo o que ouviu e não testemunhou, que este antigo oráculo de Dodona é de origem egípcia, sendo que sua primeira sacerdotisa foi raptada de Tebas pelos fenícios. Mas sobre a proveniência do Egito do mais antigo oráculo grego nada podemos afirmar.

Heródoto (1950, p.134) também relatou que nas procissões dionisiacas Baco era representado pelo símbolo do falo. Esse símbolo do culto orgiaco mescla o significado oculto do deus à esfera sexual. Contudo, segundo Colli (1998, pp. 19-21), o seu culto celebrado pelas Bacantes está desvinculado da esfera sexual. Nesta perspectiva, a orgia dionisiaca é compreendida como *danza, música, juego, alucinación, estado contemplativo, transfiguración artística e controle de una emoción desbordada* (cf. ibidem). Seguindo os rastros da intuição nitzscheniana de um instinto estético dionisiaco, afirma ele: *a representación del falo*

⁷ Sobre a interpretação de Platão da loucura (*mania*) no *Fedro* comenta Colli: *La importância de esta pasaje para reconstruir um arquétipo de la sabiduría em Grécia es extraordinaria.[...] Se hace referencia a una locura positiva, presentada como condición del conocimiento supremo, y a la perspectiva que permite considerar a Apolo y a Dionisos como personajes afines en la profundidad de su ser* (1998, p.385).

acompaña a Diónisos, pero él mismo está separado de su propia representación (cf. *ibidem*). Para o filósofo, o significado mais profundo do deus está resolutamente separado da esfera sexual: o *éxtasis* dionisiaco é um desprendimento cognitivo, ou ainda, um meio de um desprendimento cognitivo para alcançar a meta da orgia dionisiaca – a visão. Após o rompimento da individualidade, os possuídos por Dioniso estão no estado de delírio em oposição ao estado da consciência cotidiana, mas nem todos são os iniciados que alcançaram a visão mistérica. O êxtase é apenas um ponto de partida, mas ele não é conhecimento.

O culto de Dioniso celebrado pelas *Bacantes* de Eurípedes não deixa dúvidas em relação ao seu vínculo com a esfera da adivinhação, quando Tirésias afirma nos versos 394-399:

Dioniso é um profeta,
e assim os seus delírios são divinatórios;
por isso, quando ele penetra fortemente
em nosso corpo, embriagando-nos, revela
o que ainda está por vir. Em alguns casos
ele de certo modo age como Ares.
(EURÍPEDES, 1993, p. 220)

Isso só re-afirma o que desde o início deste capítulo venho falando, a saber: a relação de Dioniso com a origem do enigma. Essas fontes antigas atestam, assim como confirmam a tese colliana de que o poder mântico deste deus, através da impulsão poética que se atinge na fase final do ritual dionisiaco, não é resultante do estado orgiástico provocado por ele. Por outro lado, também Eurípedes manifesta a crueldade do deus, quando mostra na sua tragédia que o mancebo-Dioniso age com uma violência velada e indireta contra Penteu, o caçador das bacantes, acenando para a crueldade que se oculta na embriaguez dionisiaca das Bacantes. Ou nas palavras de Colli sobre a sabedoria (beatitude) e a violência inerentes à natureza antitética do deus nesta tragédia grega:

[...] el cuadro descriptivo del culto orgiástico de Dionisos que nos trae Eurípedes en *Las Bacantes* es una indicación bien clara – y tan insistente que no deja lugar a dudas de interpretación – de que precisamente aquí se abre un hiato radical, que alude a la naturaleza intrínsecamente contradictoria de Dionisos. Pero lo que Dionisos ha mantenido separado, Penteo quiere mezclarlo y confundirlo. Por eso, acusa a las bacantes de lujuria desenfrenada. Pero la cólera del dios lo aniquila, en castigo por su atrevimiento impío y mentiroso. Las calumnias de Penteo son buena prueba de su irreligiosidad. Y para los espectadores de la tragedia eso tenía que resultar evidente, porque conocían muy bien la naturaleza de Dionisos [...]
(COLLI, 1998, p.22)

Dioniso e Apolo foram as duas grandes expressões do misticismo⁸ grego. Por misticismo grego compreendemos as manifestações religiosas na Grécia que estavam vinculadas a sociedades secretas (e autônomas), corroborando a tese colliana de que a religiosidade grega foi um fenômeno que pressupõe uma igualdade entre os homens e um indício de luta entre estado e cultura. Mas, com isso não queremos supor a existência de um mito da igualdade na religiosidade grega, pelo contrário, era uma “religião” seletiva e não estava aberta para todos, como no cristianismo, por exemplo. Os deuses na teogonia grega não ditavam a ordem moral, nem tinham a função de ordenar o caótico mundo humano, se mostrando muito mais como uma arma contra uma maior autonomia do estado e o seu controle sobre o homem. Religião e cultura não podem ser tomadas como algo distinto na Grécia, ou nas palavras de Colli: *La religion s'identifie avec la culture : le « mystère » est l'invention d'une arme terrible contre l'État*⁹ (1999, p.54).

Seguindo a interpretação colliana, a *mania* está ligada aos dois deuses, mas o *delírio* é um indício da sabedoria, é apenas o seu meio iniciático. Com base na leitura das *Bacantes* de Eurípedes, Colli, ao se referir à relação entre Dioniso e a esfera *mistérica*, nos afirma que o delírio está no começo da iniciação de *Eleusis*, e não no fim. O resultado do *delírio* báquico é a visão alcançada pelos iniciados. Enfim, aqueles que são possuídos por Dioniso recebem dele a visão, enquanto os que são arrebatados pelo êxtase apolíneo recebem apenas a palavra (Apolo não dá ao *mantis* o olhar penetrante do oráculo). Em *La Sabiduría Griega I* (1998), Colli nos revela uma relação entre Apolo e Dioniso, aproximando-os à esfera da adivinhação, e foi partindo desse pressuposto que rastreei uma origem apolínea-dionisíaca do enigma na tradição grega.

Colli (1999, p.54) nos revela um outro lado da formação do homem grego, quando afirma que as sociedades secretas que constituíam a religiosidade grega foram centros de desenvolvimento da filosofia, da ciência, da poesia e da tragédia grega, mostrando também a fundamental influência do misticismo grego na origem do enigma e da Filosofia. Nas suas interpretações da educação grega não há uma separação entre a religiosidade e a cultura grega, o que para Colli é um preconceito de nossa época, já que para os gregos misticismo e

⁸ No primeiro volume dos *cadernos póstumos*, Colli (1999, pp.54-5) faz alguns esclarecimentos a propósito da palavra misticismo e do seu significado na religiosidade grega; ele aborda os equívocos que surgiram sobre esse termo (misticismo) muito vulgarizado e depreciado. Contudo, o filósofo nos assegura que isso é um grande equívoco, pois a origem do termo se liga “ao mistério, ao secreto e à iniciação” (ibidem). Eis a análise colliana da palavra misticismo e os equívocos: o primeiro equívoco foi a qualificação de pseudo-racionalismo moderno da palavra misticismo e o segundo foi a relação forçada desta palavra com manifestações da religião cristã.

racionalismo não são opostos. Religião é cultura na antiga Grécia, enfatiza Colli (1999, p.56). A nobreza dos gregos reside para o filósofo na sua própria cultura anti-funcional e anti-econômica, ou na sua religião anti-finalista, como a sua visão anti-histórica do mundo, enfim a preciosidade dos gregos não é a invenção da razão (o chamado milagre grego), e sim a sua experiência mística na qual a divindade não tinha o papel de criar e ordenar o mundo, anti-moral, e nem de preservar a espécie e o indivíduo, como também escapavam a idéia de qualquer finalismo.

⁹ Nota de tradução nossa: *a religião se identifica com a cultura: o “mistério” é a invenção de uma arma terrível contra o Estado.*

II CAPÍTULO

O filósofo é o amigo dos enigmas.

Nietzsche

Vivemos num mundo de enigma, onde o que é autêntico deveria revelar-se a nós, mas não se revela e permanece oculto na interminável variação das significações.

Karl Jaspers

3. DA RELAÇÃO ENTRE O ENIGMA E *LOGOS*

3.1 UMA RETROSPECTIVA DO MITO AO *LOGOS*: ENIGMA COMO JOGO E VIOLÊNCIA

Como já falei no primeiro capítulo, na Grécia, os enigmas que saíram da boca das pitonisas, das bacantes, dos adivinhos, vieram do êxtase (e não do *logos*), sendo que tanto a interpretação quanto a disputa fomentadas por eles foram resultantes desse jogo enigmático entre homens e deuses.

Desde uma era muito arcaica na Grécia, o enigma se manifestou no *logos* simbolizado numa forma de jogo que estimula a competição, a disputa, mas antes de tudo, na dialética arcaica dos pensadores, tal jogo foi o motor do diálogo. O jogo não pode acabar no *logos*, senão restará apenas a violência, a competição, assim nos ensinou a tradição grega nos seus mitos e contos de homens devorados pela Esfinge, de sábios derrotados até a sua morte pelo *pathos* dos enigmas, pela esperança “absoluta” da vitória ou pelo desgosto mortal da derrota. É sobre esse duplo aspecto do enigma (jogo e violência) que passarei a tratar nesta primeira parte do segundo capítulo. O que importa agora é mostrar como o enigma manifesta um aspecto lúdico do *logos*. Sobre essa relação do enigma com a dialética, tratarei mais a frente, por enquanto passarei a mostrar esse duplo aspecto do enigma na tradição grega: jogo e violência. Contudo, é preciso fazer algumas considerações sobre o problema da passagem do mito ao *logos* para entrar na questão da duplicidade inerente ao enigma (jogo e violência).

Neste tópico partirei da interpretação de Colli (1992, pp.19 ss) sobre as origens do *logos* na Grécia trágica, na qual ele sugere uma matriz comum entre *logos* e mito. Nesta interpretação, o mito não acaba, quando começa o *logos*, pois este último é um prolongamento daquele. Colli acredita que nos mitos tradicionais já existia um *logos primitivo* e que o mito *antecede a loucura (mania)* (cf. *ibidem*). A análise de Colli sobre essa áspera passagem do mito ao *logos* não faz referência a outras clássicas interpretações, apesar dele conhecê-las.

Segundo Narcís Aragay Tusell (1993, pp. 139-140), muitos estudiosos, como Burnet, Conford, Farrington, Shuhl, Vernant, entre outros, se debruçaram sobre esse famoso problema da passagem do mito ao *logos* (denominado milagre grego), mas só com Colli foi possível chegar a uma nova luz dessa problemática. Eis uma síntese do quadro teórico apresentado por este estudioso do pensamento de Colli: Burnet, que defendeu o *logos* como uma criação

originária dos gregos, supervalorizando o mito e a religião em detrimento da Filosofia. Ou, ao contrário, como Conford, que valorizou demais a Filosofia e a conceituou como uma racionalização do mito. Além dessas duas clássicas interpretações que influenciaram fortemente as demais, como a leitura de Farrington sobre a desmistificação da Filosofia com influxo técnico pressuposto por ele, ou ainda as teses de Shuhl, de Vernant e de Kirk que defendem a impossibilidade de uma divisão entre mito e filosofia, como se fez a partir de uma oposição entre o irracional e racional, sugerindo que o passo do mito à filosofia se fez lentamente e por fases, sem, no entanto, resolver este problema. Eis um conjunto das teorias que para Tusell não esclareceram essa complexa problemática da passagem do mito ao *logos*.

Colli (1992, pp71 ss) sugere uma nova relação entre mito e *logos* ainda desconhecida, deslocando o problema da passagem de um para o outro para a questão da relação entre ambos, partindo do pressuposto de que no mito já existia um *logos destrutivo* (cf. *ibidem*). Neste caso, é o *logos* que deriva do mito (e não o contrário), este (o mito) não desaparece com o nascimento daquele (o *logos*), pois ambos estão ligados por uma origem místico-estática ou uma matriz comum, a *mania*.

Uma brilhante interpretação da teoria de Colli sobre o problema da passagem do mito ao *logos* encontramos em Tusell. Longamente, em toda a sua obra, *Origen y decadência del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico* (1993), o filósofo espanhol vai mostrando cada detalhe das hipóteses e descobertas feitas por Colli, além de suas respectivas contribuições para uma outra(nova) compreensão deste processo de “desmistificação” que foi interpretado como um desenvolvimento do racionalismo grego em detrimento do mito. Sobre esse assunto já falamos o bastante, sem nos afastarmos da nossa temática central (enigma).

O problema da passagem do mito ao *logos*, Colli (1992, pp71 ss) o resolve com base na hipótese de uma *conversão* do primeiro (mito) no segundo (*logos*), contudo, sem uma dissolução de um no outro, compreendendo o segundo como desenvolvimento do primeiro. Para encontrar a chave dessa interpretação colliana, é preciso recorrer aos mitos órficos que o filósofo tomou como fundamento dessa *conversão*, sem dissolução. Ele afirma esta *conversão* em contraposição à tese do aniquilamento do mito no processo de “desmistificação” do mundo.

O que nos interessa neste primeiro momento deste segundo capítulo são os mitos fundadores desse *logos primitivo* que citaremos e comentaremos mais adiante. Por isso, antes de apresentar os mitos centrais ligados aos deuses primitivos, Apolo e Dioniso, que expressam o duplo aspecto do enigma enquanto jogo e violência, retomarei alguns mitos órficos

(Mnemosine, Fanes, entre outros mais importantes) que Colli (1998, pp.34 ss) considerava como indícios de um *logos primitivo* ainda imerso na trama do mito e da poesia arcaica.

Os mitos contados por Orfeu não podem ser considerados como meras fantasias de imagens ilusórias, nem como um consolo diante da angústia da vida. Na sua forma apolínea, eles trazem um fundo sapiencial e no seu conteúdo dionisíaco (a paixão dionisíaca reproduzida na dança, música e na poesia) eles retratam, por meio do delírio báquico, os mistérios. É deste modo que Colli (1998, pp.40-3) atribui um papel iniciático (ou preparatório) da antiga poesia órfica para suscitar a *visão suprema de Eleusis*, ressaltando seu estreito vínculo com a esfera apolínea e a dionisíaca.

A natureza ilusória do mito órfico atesta o antigo tema da aparência oriundo de uma intuição sapiencial do mundo como aparência de um outro mundo oculto, o divino. *Las apariencias que encontramos en la narración de Orfeo no son una pura ilusión, ni creación de un ficticio contrapuesto al mundo real, sino que son precisamente expresión de ese mundo de la realidad, es decir, del mundo divino* (1998, pp. 42-43).

Dentre os mais importantes mitos órficos, Mnemosine tem sua excelência. A *augusta deusa órfica*, assim como a chamava Colli (1998, p.43), é aquela que conduz o homem ao passado por meio da poesia para uma experiência iniciática (a quebra da individuação). É a deusa que representa a divinização da lembrança e é aquela que indica um espaço absoluto, isolado das demais experiências, como início do tempo – o sem-tempo. É somente no passado que o tempo é exaltante, nos ensina o filósofo.

A memória (Mnemosine) é vista na tradição órfica como a fonte que mata a sede humana pela vida e nos libera da dor da morte. É através da memória que o homem recupera o abismo do passado e se identifica com o deus (Dioniso). Por meio deste mito da divinização da memória, o orfismo resolve a sede da vida (ou da vontade de viver para falar numa linguagem schopenhaueriana) num otimismo superior (ao invés de um pessimismo). O pessimismo de Orfeu é também um otimismo, isto é, é uma afirmação de uma vida distinta da cotidiana, uma vida dionisíaca. Neste sentido, o tema da memória inerente no mito órfico teve uma grande importância na tradição grega, aposta Colli (1998, p.43). Sobre a importância do significado oculto (ou fundo sapiencial) de *Mnemosine* nos afirma o filósofo:

[...] la figura de Mnemosine no alude exclusivamente a una concepción místico-pesimista, sino que revela una de las intuiciones más arcaicas que constituyen el verdadero origen de todo el pensamiento presocrático. El reconocimiento pesimista del carácter puramente ilusorio del mundo que nos rodea encuentra una compensación teórica en su interpretación como huella,

reflejo, expresión o recuerdo de una vida divina, anterior, inmutable, intemporal, que Mnemosine nos permite recuperar. (Colli, 1998, p. 408)

Com base no testemunho de Damascio sobre as teogonias rapsódicas da tradição órfica, Colli (1998, pp.43 ss) assinala o lugar do *Tempo* na origem dos deuses. A divinização do recorde acena em direção de um lugar absoluto, o princípio do *Tempo*. *Mnemosine* mostra o caminho para a origem do recorde, através do *Tempo*, para chegar ao *sem Tempo*. *Pues bien, solo podremos recuperar durante nuestra vida esse principio único y aislado de todo lo demás, si logramos romper la individuación: y Mnemosine es la que nos capacita para esa empresa* (cf. ibidem).

Outro mito órfico importante retomado por Colli (1998, pp.44 ss) que visualiza a sua tese de um *logos* já existente no mito é *Fanes*. *Fanes* traz uma antítese inerente a sua natureza: é um deus macho e fêmea simultaneamente (assim como uma das contradições da natureza de Dioniso). Seu próprio nome já revela a sua natureza: *Fanes* é aquele que aparece ou se mostra. Enquanto deus da aparência, mas uma *aparência ambígua*. *Fanes* duplamente é tanto a única *realidade possível* quanto uma *realidade abissal* (manifestação de algo que não é aparência). É o deus que representa a aparência e o que não é aparência. Eis porque Colli (1988, p.57) o nomeou como o símbolo da *expressão*¹⁰. Quanto ao termo *expressão* podemos tomar algumas notas de Tusell sobre o assunto, sem entrar aqui na teoria colliana da *expressão*. Esta palavra não foi bem vista pelos filósofos e na história da filosofia foi reservada aos pensadores místicos. Colli, diz Tusell, *entiende la expresión como movimiento erótico en sentido platónico, es decir, como un proceso adquisitivo-artístico, y no como una diferencia metafísica entre una sustancia y una apariencia* (1993, p.197).

Colli (1988, p.27 ss) compara a expressão como algo que está fora da representação ou como algo oculto que só pode ser expresso (e não representado). Neste sentido, enquanto a representação é um dado, a expressão é uma hipótese. Ou, como afirma Tusell sobre o sentido colliano do termo expressão: *es una interpretación que viene justificada y deducida por la persistencia de la memoria: cada representación es sustancialmente una expresión, y cada expresión se accidentaliza en una representación* (1993, p.189).

¹⁰ Em *Philosophie de L'expression* – diz Colli – *face à Dionysos en tant que symbole de l'expression : Phanès, celui qui manifeste, l'apparent, l'étincelant. Le monde entendu comme splendeur de ce qui est caché.* (1988, p. 57) [NT: perante Dioniso como o símbolo da expressão: *Fanes*, aquele que se manifesta, o aparente, o radioso. O mundo entendido como esplendor daquilo que é oculto]

Outros dois deuses importantes, *Cronos* e *Ananke*. *Tempo*, deus primordial que tem uma posição relevante na tradição órfica. Este deus simboliza uma das categorias mais abstratas do *logos*, ou ainda, um dos conceitos filosóficos mais debatidos de geração a geração de filósofos. Além do caráter abstrato desse deus órfico, ele traz na sua própria natureza uma ambigüidade: de um lado como fundamento e origem do mundo e por outro como signo exaltante da ilusoriedade do mundo. *Y esa exactamente es la enseñanz misterica: el camino que hay que remontar para llegar al tiempo sin tiempo, la sucesión de generaciones de dioses y de hombres, la suma de los mitos de Orfeo, no son más que juegos de aparencias* (1998, pp. 44-45).

Outro mito órfico ligado ao *Tempo* é *Ananke*. Segundo Colli (1998, p. 45), com base no testemunho de Jeónimo e Helánico, o *Tempo* está para as representações sensíveis como princípio, assim como *Ananke* para as representações abstratas. Cada um domina na sua esfera. Essa deusa órfica representa uma das categorias importantes do *logos*, a “necessidade”. No sentido originário, como deusa órfica da necessidade, ela simboliza a justiça violenta, indiferente a todo fim e a toda norma. Na sabedoria grega, *Ananke* é uma divindade dominante em relação à deusa *aletheia* que simbolizava a experiência da verdade entendida como des-velamento (verdade que se revela parcialmente). A deusa órfica da necessidade expressa uma necessidade mais forte do que a da verdade; nela encontramos um princípio de uma ordem que ultrapassa a ética – a sua necessidade é imperativa, casual e arbitrária como a da alternativa originária de violência e jogo sobre a vida.

Eis a deusa órfica da necessidade. Ela não domina o âmbito da causalidade, e sim o da aparência, da esfera das representações abstratas e do *logos*. Enquanto numa direção oposta a esfera abstrata, na representação órfica de *Dioniso* (um deus mais primitivo), este está para além do mundo da aparência: ele pertence a um mundo alheio e distinto do nosso na sua forma de vida – o jogo. O nosso mundo é o aparente, é um reflexo de uma natureza enigmática. Esse instinto lúdico na natureza de *Dioniso* é um grande ensinamento que nos traz o mito órfico do *Dioniso-menino*: o deus simbolizando a vida como uma *festa do conhecimento*.

No mito de *Dioniso-menino* da poesia órfica se encontra uma visão benigna e redentora de *Dioniso*, e nesta representação o fundo tenebroso da sua natureza lúdica some completamente, substituindo a dor pela alegria. No mito órfico de *Dioniso-menino* não encontramos a violência desse deus a qual aludem as tradições tanto cretense quanto tebana no mito do labirinto; e que também pode ser encontrada na tragédia grega, nas *Bacantes* de

Eurípedes, no mito do jovem-Dioniso. Seus objetos iniciáticos do ritual de iniciação são brinquedos (bola, pião, boneco): o jogo como purificação. Muito diferente do labirinto e do enigma que induzem o homem ao engodo. No fundo, são ambos uma armadilha dos deuses para dar limite aos homens. Estes jogos perversos do intelecto (labirinto e enigma) simbolizam a tensão (ou separação) entre mundo divino e humano.

Nessa representação órfica de Dioniso-menino, a violência é externa a sua natureza, o deus que era o caçador nas *Bacantes* de Eurípedes passa a ser a presa no orfismo. Ou ainda, no mito cretense do Labirinto, no qual Dioniso é representado como violência no jogo na forma do Minotauro, se manifesta a sua natureza antitética – homem-animal, muito diferente da representação órfica que, sem ambigüidade, traça unilateralmente Dioniso numa imagem unificadora: a criança inocente e desprotegida da violência dos Titãs. Neste sentido, nos ensina Colli sobre essa imagem unificadora da sabedoria grega: *Dioniso chama a si os homens inutilizando o mundo deles, esvaziando-o de qualquer consistência corpórea, de qualquer peso, rigor, continuidade, retirando qualquer realidade à individuação e aos fins dos indivíduos* (1992, p.28).

Já falamos suficientemente sobre a problemática da passagem do mito ao *logos* que está ligada ao enigma no que diz respeito ao seu processo de humanização na Grécia, mas este assunto será tratado no próximo tópico. Enfim, em relação às bases dessa tal passagem configurada por Colli no orfismo, já foi dito o necessário, agora retomaremos a questão da dupla face do enigma como jogo e violência que se expressa nos símbolos do labirinto e do enigma, símbolos estes ligados aos mitos fundadores, Dioniso e Apolo.

Recapitulando o que já foi dito no primeiro capítulo sobre esses dois grandes símbolos, o labirinto e o enigma, na sabedoria grega, acrescentaremos mais duas ou três palavras a respeito. O labirinto, segundo Colli, expressa o símbolo da inventividade humana que deseja ir além da sua animalidade, mas isso é sua perdição; eis uma cilada de Dioniso; do mesmo modo, o enigma na esfera apolínea é fulminante, homens são sucumbidos pelo *pathos* provocado pelo enigma como uma vítima, o desgosto daquele que é vencido pelo enigma é fatal. Por isso, o enigma simboliza a “rede” de Apolo que enlaça a sua presa. Numa rede não há saída (como no labirinto). A forma simples que o enigma se apresenta é uma armadilha para enredar a vítima e deixá-la sem saídas.

O mito cretense do labirinto narrado por Homero e Hesíodo é para Colli uma fonte riquíssima que pode nos mostrar um nexos entre jogo e violência ou uma unificação no símbolo do labirinto na tradição grega. Diz o filósofo:

O Labirinto é obra de Dédalo, um ateniense, personagem apolíneo [...] é também a primeira fórmula de um *logos* ainda imerso no intuir na imagem. Sua criação oscila entre o jogo artístico da beleza, estranho à esfera do útil – tal é a referência de Homero a “um lugar para a dança semelhante ao que Dédalo, na ampla Cnossos, inventou e construiu para Ariadne dos belos cabelos” –, e o artifício da mente, da razão nascente, para resolver uma sombria, mas concretíssima, experiência vital. [...] Algo que ao mesmo tempo manifesta jogo e violência [...]

O Labirinto, então, apresenta-se como criação humana, do artista e do inventor, do homem do conhecimento, do indivíduo apolíneo, mas a serviço de Dionísio, do animal-deus. [...] O deus mandou construir o Labirinto para dobrar o homem, para reconduzi-lo à animalidade; Teseu, porém, usará o Labirinto e o domínio sobre o Labirinto que lhe oferece a mulher-deusa para derrotar o animal-deus. (1992, pp. 22-23)

Na reconstrução colliana dos primordiais mitos cretenses de *Minos, Pasífae, o Minotauro, Dédalo, Teseu, Ariadne e Dioniso*, encontra-se uma visão pormenorizada deles, mas aqui o que nos interessa é um elemento inerente a estes mitos: o labirinto, por este corresponder ao enigma no seu duplo aspecto de jogo e violência. Na citação de Colli acima, há duas referências em relação ao labirinto como espaço artístico para dança (a grua – dança apolínea de Delos) e como “jogo bizarro e perverso do intelecto” na sua arquitetura ou forma geométrica para a competição. O mito do labirinto não justifica uma origem grega do mesmo, pelo contrário, nos diria Colli, o que é mais importante é a sua relevância simbólica enquanto expressão da vida como “conflito homem-deus ou homem-natureza” (1992, p.25).

No *Nascimento da Filosofia* (1992) Colli faz uma reconstrução desses mitos arcaicos do Labirinto atribuídos à tradição cretense, e na *La Sagesse Grecque* (1991), no segundo volume, os retoma. Nesta obra, ou mais precisamente, no primeiro tópico dedicado a Epimênides, ele reconstitui o mito do Labirinto contado por Epimênides, numa variante que parece ser mais antiga que a versão de Homero e Hesíodo, na qual ele apresenta Ariadne como *deusa do Labirinto* e não como figura humana, do mesmo modo, ao invés do novelo de lã tem no lugar uma coroa luminosa feita de jóias da Índia.

O labirinto e o enigma também representam a vida como uma luta entre homens e deuses. Ou como diria Tusell com base nessa leitura de Colli desses dois símbolos fundamentais da sabedoria grega:

Los griegos viveron la vida como un enigma engañoso y cruel amenaza del dios, y, en este sentido, el labirinto es la imagen sensible del

enigma. El mito del labirinto es la imagen sensible del enigma. El mito del laberinto equivale así, en la esfera dionisiaca, al enigma en la esfera apolínea. Solo gracias al logos puede el hombre salvarse del desafío del dios, no perdese en la apariencia. Pero el *logos* mismo es también un labirinto: edificio tortuoso en el que es fácil perderse. (TUSELL, 1993, p. 143)

Com o enigma lançado por Apolo, a prepotência humana do conhecimento (individual) passa a ser uma amarga ilusão. Aquele que não sabe decifrá-lo não é poupado, é devorado ou fulminado pela dor ou sofrimento da derrota, assim como pelo próprio *pathos* inerente à natureza lúdica do enigma. Apolo arremessa as suas palavras como flechas em direção ao humano e Dioniso termina o serviço, salvando apenas os que são possuídos por ele, os seus iniciados. Os derrotados pelos enigmas de Apolo não serão mais devorados pela Esfinge, mas serão traídos pelo seu *logos*, pelas suas paixões como a prepotência de uma sabedoria individual. O orgulho e a prepotência os deuses não toleram nos homens, são qualidades da natureza divina. Somente os sábios que possuem uma modéstia, conhecem as fraquezas da sua condição humana, fazendo da sua fraqueza sua força, da sua ignorância sua sabedoria. O sábio e o herói são os únicos que aprenderam a se defender das ciladas de Apolo.

A fonte mais antiga a respeito do enigma é o mito que narra a luta entre dois adivinhos, Mopso e Calcante, que traz ainda vestígios dessa competição de enigma. Esta lenda que, conforme Colli, data entre o século VIII e VII a.C. e se encontra na obra do geógrafo Estrabão e na poesia de Hesíodo. Eis o mito que conta a lendária disputa entre os dois sábios: Calcante e Mopso, na versão de Estrabão:

Narra-se que Calcante, o adivinho filho de Anfirau (junto com Anfiloc), aqui chega a pé em seu regresso de Tróia, e, tendo encontrado perto de Claro um adivinho superior a ele, Mopso, filho de Manto (filha de Tirésias), morreu de dor. Hesíodo elabora o mito da seguinte forma, fazendo com que Calcante proponha a Mopso a seguinte questão: ‘Estou estupefato em meu coração pelo grande número de frutos que traz aquela figueira selvagem, mesmo sendo tão pequena; sabe me dizer o número dos figos?’. E Mopso respondeu: ‘São dez mil em número, a medida deles é um medimno, mas um desses figos está a mais e não cabe na medida’. Assim disse, e o número da medida foi reconhecido como verdadeiro, e então um sono de morte cobriu Calcante. (ESTRABÃO apud COLLI, 1992, pp. 43-44)

Além desse mito muito importante que testemunha uma antigüidade e uma presença solene do enigma na antiga Grécia, temos outro muito importante que faz parte da literatura biográfica de Homero, a narrativa da Morte de Homero. Tanto o mito da disputa entre Calcante e Mopso quanto o mito da Morte de Homero, como veremos abaixo, são bases

fundamentais da compreensão colliana do enigma no seu significado sapiencial. Estas duas narrativas poéticas importantes que falam sobre os sábios, os adivinhos e os poetas gregos, Colli (1992, pp.43-60) as toma como uma documentação antiga que comprova a importância do enigma enquanto símbolo (ou arquétipo) da sabedoria grega, isto é, o conhecimento como desafio ou como uma luta de vida e morte.

Desde tempos remotos, na tradição grega mítico-poética o enigma indicava uma luta pela sabedoria. Mas o enigma que faz parte da trama poética do mito, que citamos acima, não é em si tão importante, está ali mais como símbolo do que como um problema que seja necessário se debruçar sobre ele para chegar a sua solução. A futilidade do enigma e da sua solução só corrobora para confirmação de uma idéia arcaica do enigma como luta pelo conhecimento. Essa luta (agonismo) se expressa no mito de Mopso e Calcante, assim como na antiga lenda sobre a morte de Homero que passaremos a falar agora. E mais uma vez retomaremos uma tradução de Colli de um fragmento do tratado perdido de Aristóteles, *Dos Poetas*, que conta esta lenda:

Homero interrogou o oráculo para saber quem eram os seus pais e qual a sua pátria, e o deus assim respondeu: ‘A ilha de Io é a pátria de tua mãe, e ela te acolherá morto; mas tu, previne-te contra o enigma de jovens homens’. Não muito depois... chegou a Io. Lá, sentado num penedo, viu alguns pescadores que se aproximavam da praia e perguntou-lhes se tinham alguma coisa. Eles, visto que não haviam pescado nada, mas catavam seus piolhos, pela falta de pesca, disseram: ‘O que pegamos deixamos, o que não pegamos trazemos’, aludindo com um enigma ao fato de que mataram os piolhos que haviam catado e deixaram-nos cair, e os que não haviam catado traziam-nos nas roupas. Homero, não sendo capaz de resolver o enigma, morreu de desgosto. (ARISTÓTELES apud COLLI, 1992, pp. 51-52)

Assim como na lenda da Morte de Homero, o fragmento de Hesíodo tem um desfecho trágico. Hesíodo e Estrabão narram uma disputa entre Mopso e Calcante. Estas narrativas são posteriores ao primitivo mito tebano da Esfinge, nelas não há mais um monstro de forma híbrida que propõe e formula enigmas aos passantes, devorando a todos que não os decifram e mais uma vez não é o homem que os cria, mas nestes mitos encontramos a violência física e o desafio do enigma. No tópico *Enigma*, no primeiro volume da *La Sabiduría Griega I* (1998), Colli ressalta que o mito tebano da Esfinge ainda traz um fundo religioso, a própria Esfinge foi enviada por Apolo ou Hera, isto é, pelos deuses para desafiar o homem. Na narrativa sobre o desafio entre dois adivinhos, estes estão ligados à religiosidade apolínea

(mântica ou a arte da adivinhação). Além disso, Colli nos mostra que a Esfinge é descrita por Eurípedes nas *Fenícias* ligada ao tema da música e da sabedoria, de um modo bem diferente daquela que foi pintada por Sófocles em *Édipo Rei*.

Nesse quadro mítico apresentado aqui já se encontram todos os elementos fundamentais do enigma enumerados por Colli (1998, pp.445-7), como: primeiro, o desafio e a competição, segundo o risco mortal ou a luta até à morte pelo conhecimento em um nível mítico ou sobre-humano; terceiro, a crueldade-engano inerente ao próprio enigma, e quarto, a futilidade do conteúdo, que não tem nenhuma relevância, assim como a questão que é plantada pelo acaso (ou casual): a transparência da solução sem ambigüidade.

O enigma inerente ao mito da Morte de Homero se apresenta como uma associação de dois pares contraditórios: “o que pegamos deixamos e o que não pegamos trazemos” (1992, p.52), inseridos na resposta dos pescadores em relação à pergunta feita por Homero sobre o resultado da pesca. No quarto capítulo, retornaremos a esse assunto no tópico sobre a antiga terminologia grega *problema* associado ao enigma. O enigma expressa uma forma lúdica do *logos* muito antiga na Grécia, na esfera mística e no agonismo grego. Primeiro, ele representa um dos símbolos de Apolo, ou como diria Colli (1998, pp.52-3), instrumento de Apolo, instrumento este que oculta um jogo, mas também uma violência.

Na era dos pensadores, segundo Colli (1998, p.52-3), se preservou um fundo religioso ou místico do enigma. Mas, com o excesso de agonismo, na época dos filósofos, o enigma se tornou um divertimento de banquetes, sem uma relação com o seu sentido filosófico e seu fundo sapiencial. Em ambos os momentos o enigma era lançado como um desafio.

Seguimos neste tópico um percurso descritivo do enigma enquanto uma manifestação lúdica do *logos* que oculta uma violência, percorrendo alguns passos da retrospectiva de Colli a um *logos primitivo*, anterior à lógica, que ele detectou na época da dialética praticada pelos pensadores. No *logos* dialético, por exemplo, podemos encontrar um tipo de jogo chamado aporia, muito próximo ao enigma. Numa outra leitura, Huizinga (1971, pp.125 ss), ao estudar a qualidade lúdica e a função cultural do enigma, qualificou a aporia como uma forma moderada de enigma em relação com o enigma fatal da Esfinge, confirmando a sua prática entre os gregos, nos banquetes, como jogo de sociedade. E ainda Junito Brandão ressalta a importância dos enigmas nos rituais matrimoniais, e se ligarmos aos rituais de iniciação para a vida adulta como se deu com Édipo, que não só buscava suas origens, mas o seu próprio destino, passou por esta iniciação, respondendo o enigma da Esfinge, o qual ele soluciona. Contudo, mesmo vencendo, sua vida foi fadada a tragédia.

O enigma na esfera apolínea manifesta violência (crueldade) e jogo (beatitude). Do mesmo modo, segundo a tradição antiga grega, este antigo meio de iniciação (enigma) não é só um jogo, pois nele se oculta uma violência apolínea. Jogo e violência não são dois aspectos opostos do enigma, e sim complementares. Quando um se apresenta o outro está oculto e assim sucessivamente. A obscuridade na palavra do oráculo, seu caráter enigmático, traz uma violência velada, indireta na forma do enigma que incita a disputa pelo conhecimento.

O *pathos* do enigma pode conduzir o humano à sabedoria, mas também à morte. Do êxtase do adivinho ao som das palavras incompreensíveis encontramos as origens do enigma na Grécia, uma fonte obscura que ultrapassa qualquer tentativa de esclarecer por via da linguagem. Na fonte primordial o enigma não é verbal, é uma visão. A tradução dessa visão em palavras pelo adivinho já é uma tentativa de decifração de um olhar de longo alcance concedido pelo oráculo, mas ainda não é interpretação. O adivinho é possuído por uma loucura, inspiração, não tem consciência do conhecimento que possui, já o profeta, pelo contrário, não é arrebatado pelo êxtase divino, e sim pelo desafio de interpretar e transformar em discurso o que antes eram palavras desarticuladas e sem nexos do adivinho.

O jogo das palavras oriundas da inspiração apolínea está na ambigüidade: Apolo quer e não quer comunicar aos homens a sua sabedoria (o dom de adivinhar). Será que essa sabedoria pode ser expressa pela via verbal? Como, se a palavra não pertence à sabedoria divina? A palavra enquanto meio de comunicação entre os homens e os deuses traz uma obscuridade, um aspecto enigmático, um vestígio da natureza apolínea ou dos rastros do indizível. Sua função primordial, na mântica grega, não é revelar ou afirmar, e sim estimular, *despertar* a sabedoria nos homens. Na religiosidade grega, o verbo não é a via de comunicação entre homens e deuses. A sabedoria divina não é acessível ao humano, no máximo só é possível aos homens sentir o êxtase ou a loucura divina.

As manifestações mais arcaicas do *logos* se apresentam na forma de enigma, do jogo, do acaso, sem o imperativo de uma necessidade causal, nem sob o modo enunciativo. Antes do demonstrar, a função do *logos* era mostrar, acenar. Dessa sua função primordial nasceram os jogos de enigmas e o exercício da interpretação. Na era da sabedoria grega, o *logos* não era usado para uma função enunciativa. As palavras dos oráculos, como as dos pensadores, não seguem uma lógica formal, enunciativa, elas são apenas alusivas e obscuras, compreendê-las é um desafio.

Do ponto de vista do jogo, o enigma é um estímulo ao intelecto a se expandir e a decifrar o que está oculto, é um jogo do deus. Por outro lado, na perspectiva da violência, o

enigma é uma *agressão arbitrária* contra o sábio, é um limite ao intelecto para desencorajar o sábio a decifrá-lo. A flecha de Apolo é o símbolo máximo dessa violência. Os dardos do deus, segundo a tradição, golpeiam sua presa a distância ou indiretamente. Para Colli (1992, pp.33 ss), o *logos* foi a arma suprema da violência apolínea, ou ainda, a mais mortal das flechas arremessadas pelo arco da vida, simbolizando uma violência indireta ao intelecto. Apolo não concede aos homens o domínio cognitivo sobre as coisas. Neste sentido, no arrebatamento (aniquilação da individuação), aquele que é possuído pelo deus não tem consciência nem domínio para julgar suas palavras: na origem o *logos* é êxtase (não é conhecimento e é anterior a interpretação), está para além do domínio e da consciência humana. Com a intervenção do homem mântico, ele se torna um enigma (ou palavras obscuras) que após a interpretação dos profetas se tornará discurso articulado.

Em Apolo, o jogo se manifesta na violência, ou melhor, a violência está camuflada no jogo dos seus enigmas como um ataque mortal a distância contra o sábio, pela mediação do enigma (palavra). Em Apolo o jogo esconde a violência, pois é no enigma que seu aspecto cruel se revela: o deus oferece aos homens um jogo que estimula a violência ou luta pelo conhecimento, iludindo o homem a possuir um conhecimento individual como afirmação ou prolongação da sua individuação. Em contraposição, Dioniso convoca os homens a imediatez, a sair do espelho (ou da ilusão que suscita o *logos*) e a afirmar a vida como uma *festa do conhecimento* (1998, p.56).

Na tradição grega podemos encontrar os rastros da violência apolínea, segundo Colli (1992, pp. 51 ss), no enigma homérico de Heráclito citado anteriormente, no qual o mais sábio dos gregos, o poeta (Homero), morreu de desgosto por não saber solucionar o enigma formulado por jovens pescadores. Essa violência apolínea também se apresenta de modo ainda mais primitivo no mito tebano da Esfinge como uma violência física acompanhada do enigma (ainda que seja diferente da violência apolínea, indireta e mediada pela palavra). Estes exemplos atestam a herança da crueldade apolínea no enigma. O que resta após a decifração do enigma, ou ainda, quando os dados param de rolar, o jogo acaba e o que fica no seu lugar é a sua rival (a violência).

No labirinto, a violência dionisíaca se manifesta no jogo, a figura do Minotauro é uma representação visível de Dioniso e da sua violência física e direta, como também o jogo apolíneo se manifesta na violência, a sua ação é benigna para com os homens para derrotar o Minotauro que gera o caos e perturba a ordem dessa tensão entre a impulsão apolínea e dionisíaca da vida. Por trás da figura do artesão e artista e oculto no mito do labirinto, a ação

benigna de Apolo se revela no novelo de lã, que Dédalo oferece a Ariadne, para o herói (Teseu) cumprir a sua ação e retornar. O deus inspira Dédalo a fazer do labirinto uma prisão para Dioniso e por outro lado essa prisão é ao mesmo tempo uma armadilha para a juventude ateniense. Outro símbolo apolíneo, a flecha, que Colli faz uma analogia com o enigma, é o arcaico instrumento que expressa a ação maligna do deus. Para Colli (1987, pp. 114 ss) o gênio grego do jogo foi a criação do mundo dos deuses olímpicos como um rival da dor, desse mundo divino os gregos expressaram a vida como jogo (nobreza, no sentido de bem agir e pensar sem finalidade), compreendendo a cultura grega como expressão de um instinto anti-político e anti-econômico, ou de uma cultura e conhecimento fundamentado no jogo, sem uma finalidade tecnológica e utilitária. Neste sentido, o jogo não é apenas um sonho ou um meio de camuflar a dor da existência, mas também é vigília, é vida fremente que equilibra a necessidade (conservação da individuação) e o esforço.

3.2 GIORGIO COLLI: O ENIGMA NA ORIGEM DO *LOGOS* DIALÉTICO.

No capítulo anterior e no início deste, na tradição grega, os mitos fazem alusão a uma origem divina, misteriosa e insondável do enigma. Primeiro, ele é lançado como um desafio mortal capaz de matar as suas vítimas, simbolizado no tecido mítico grego como um instrumento de Apolo para dar limites aos homens; depois, com o nascimento dos sábios, quando o enigma saiu das redondezas do oráculo de Delfos, passou a ser um desafio de um sábio para outro sábio (agonismo humano). Homero, o mais sábio de todos os sábios gregos, caiu na cilada do enigma, assim nos conta a tradição. Na interpretação de Colli, a linguagem e o pensamento dos pensadores está ligada a tradição do enigma oriunda da religiosidade grega que se desenvolve na dialética grega, antes de Platão. E para exemplificar o enigma na origem da dialética, Colli recorrer aos fragmentos de alguns pensadores que ele tinha mais afinidade, como Epimênides, Ferecides e principalmente Heráclito, Parmênides e Zenão.

Como vimos, para a tradição grega, o enigma é um engodo, um presente dos deuses, lançado por Apolo como flechas que ferem ou animam os corações humanos, um estímulo à competição, à luta pela sabedoria. Mas não podemos esquecer o que nos ensinaram Colli e Nietzsche: Apolo é o deus da arte e da ilusão. Assim, a própria sabedoria que ele oferece aos homens é um engodo, uma exegese da sua ação hostil. Apesar da humanização quase completa do enigma na Grécia, ele não perdeu o seu aspecto de violência oriunda da crueldade divina. A interpretação de Colli (1992, p.33) do enigma liga o misticismo e o racionalismo gregos, não como movimentos antagônicos ou sucessivos, e sim paralelos. A palavra misticismo não costuma fazer parte do vocabulário acadêmico filosófico, contudo o seu estudo pode ser tratado com muita seriedade, como o faz o filósofo.

Colli (1992, p.48 ss) afirma que a passagem do enigma da esfera divina para a esfera humana (ou fora do contexto religioso) se deu a partir da era dos sábios, isto é, no auge da dialética arcaica, que o filósofo denominou como ponto culminante do espírito grego. Ou como falamos acima: o enigma é afastado da esfera divina, deixando de ser um desafio entre deus e homem, com o agonismo humano, para ser um desafio entre os homens, transferindo-se assim para a esfera humana. O filósofo identifica Heráclito como o divisor de águas entre a transição do enigma na sua esfera divina para a esfera do agonismo humano. Gilles Deleuze e Feliz Guattari (1996, pp. 11-3) também fizeram uma original interpretação sobre o agonismo grego a partir dos termos: *agôn* e amigo, retomando as especulações de Maurice Blanchot sobre o sentido da palavra amigo. O *agôn* e o amigo são duas palavras chaves para

compreender a concepção de Deleuze e de Guattari do filósofo-amigo. Neste sentido, *agôn* seria uma espécie de *atletismo generalizado* na Grécia antiga ou o que eles nomeiam como *rivalidade dos homens livres* (ibidem). Amigo é para eles uma *categoria viva*, ou ainda uma *condição de possibilidade do próprio pensamento* (cf. ibidem). Se baseando em Platão, Deleuze e Guattari fazem um vínculo do agonismo grego com o contexto político e cultural, ou com a constituição das cidades, sem fazer uma ligação com as suas origens mais remotas da tradição grega (apolínea-dionisiaca) como o fez Giorgio Colli. Ou nas palavras dos filósofos franceses: *Se a filosofia tem uma origem grega, como é certo dizê-lo, é porque a cidade, ao contrário dos impérios ou dos Estados, inventa o agôn como regra de uma sociedade de “amigos”, a comunidade dos homens livres enquanto rivais (cidadãos)* (1996, p.17).

A interpretação colliana sobre as origens da sabedoria começa a partir de conexões com símbolos oriundos da tradição religiosa, Apolo e Dioniso, trazendo à luz uma nova perspectiva tanto da obra de Platão quanto do espírito grego. Na sua análise, em relação à sabedoria, a filosofia é apenas um rastro da centelha desse fogo de Prometeu. E é por isso que o filósofo nos adverte que não foi por acaso a exaltação de Platão à sabedoria. Poucos não foram os esforços desse pensador grego nos seus diálogos para preservar a sabedoria dialética da tradição, e não somente a sua técnica e a sua lógica. Contudo, a análise platônica desse pensamento arcaico já é uma seleção, uma montagem individual, e não o seu espelho. Tudo isso contribui para um afastamento ainda maior desse *logos primitivo* do qual nos fala Colli.

A concepção originária da dialética grega reconstruída por Colli (1992, pp.61 ss) se refere à época da sabedoria grega, anterior ao início oficial da dialética com Zenão¹¹, como o apogeu de um processo argumentativo-oral ligado à doutrina secreta do conhecimento misterioso ou da visão eleusiana. Desta tradição dialética herdamos: o quadro aristotélico das categorias, o princípio de não-contradição e do terceiro excluído, o conceito de ser, de possibilidade e de necessidade. O filósofo italiano reconhecia a dialética como o momento mais significativo da sabedoria grega, em contraposição à visão de Nietzsche (1998, pp.104 ss) que a considerava como o começo da decadência do espírito grego iniciado por Sócrates, valorizando a tragédia grega como o ponto culminante.

Colli revê o julgamento de Nietzsche da dialética como germe da decadência do espírito grego. Para o segundo, o diálogo platônico vai de encontro à tragédia, negando o poético para dar lugar ao teórico a partir de uma “visão noética” da idéia como o entendimento último das

¹¹ Aristóteles denominou Zenão “o pai da dialética”, mas Colli acha o epíteto injusto para Parmênides.

coisas. Supõe Colli (1998, pp.31 ss), através das suas especulações sobre a religiosidade grega ligada ao culto dos mistérios, que a teoria das idéias de Platão foi uma tentativa de divulgar, através da escrita, a visão mântica dos Mistérios de Elêusis. Do mesmo modo, ele afirma que, com base no testemunho de Aristóteles, a visão *noética* e seu produto, o conhecimento *noético* (ou *epistêmico*), estava vinculado a esses mistérios.

A teoria colliana do enigma que venho mencionando desde o primeiro capítulo é a chave para compreender a sua tese sobre uma origem da dialética na tradição grega. Tese esta sustentada por ele com base na visão que Heráclito tem do enigma e no testemunho de Platão para descrever o que chamou de “processo de humanização do enigma”. A interpretação de Colli (1992, pp.41 ss) do nascimento da dialética nos mostra um antigo elo entre enigma e dialética, muito forte no período “pré-socrático”, mas quase esquecido posteriormente, quando o enigma se torna um termo usado de modo técnico como um dos elementos da dialética, a alternativa inicial designada como *próblema* para estimular o debate. Em suma, eis um quadro sinóptico sobre esse processo de humanização do enigma do qual nos fala Colli:

Primeiro, o deus inspira um vaticínio oracular, e o “profeta”, para dizer como Platão, é um simples intérprete da palavra divina, pertence totalmente à esfera religiosa. Depois o deus, através da Esfinge, impõe um enigma mortal, e o homem sozinho deve solucioná-lo, sob risco de vida. Finalmente, dois adivinhos lutam entre si por um enigma, Calcante e Mopso: não há mais o deus, permanece o pano de fundo religioso, mas intervém um elemento novo, o agonismo, que é aqui uma luta pela vida e pela morte. Um passo mais, cai o pano de fundo religioso, e aparece em primeiro plano o agonismo, a luta de dois homens pelo conhecimento: não são mais adivinhos, são sábios, ou melhor, combatem para conquistar o título de sábio. (1992, pp.48-49)

Colli (1992, pp.174 ss) nomeia Heráclito como melhor representante da sua época: o enigma foi o centro do seu pensamento e no seu discurso enigmático encontramos vestígios das origens obscuras da dialética “pré-socrática”. Ele foi o mais impio de todos os gregos, formulava seus enigmas sem resolvê-los e nem comunicava suas soluções aos outros. Essa tradição se verifica até hoje nos seus testemunhos, no enigma sobre o enigma da lenda da Morte de Homero que se encontramos no seu fragmento 56. Para Colli (1992, pp.51 ss) o enigma de Heráclito é semelhante à alternativa (problema) inicial da dialética. A palavra problema é uma arcaica terminologia usada para designar primeiro “enigma” e posteriormente “dialética”. Problema, conforme Colli (1987, pp.127 ss), significava na sua origem

“obstáculo”, isto é numa época muito anterior ao seu uso nas ciências matemáticas. Mas sobre esse assunto falaremos no quarto capítulo.

Epimênides, Ferecides, Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Onomacrite foram os primeiros sábios gregos atestados historicamente, antes de Heráclito. Colli os apresenta cronologicamente, lembrando as suas características apolíneas e revelando que também eram influenciados por Dioniso. O autor ainda mostra o surgimento do agonismo no interior da tradição dialética. Tentaremos expor sucintamente de que forma o filósofo interpreta os fragmentos destes sábios antigos e que ensinamentos podemos tirar deles, ao se referir à origem obscura da dialética, tomando o enigma como fonte primordial.

Colli nomeia a dialética como *a arte real da discussão, de uma discussão real entre duas ou mais pessoas vivas, não excogitadas por uma invenção literária* (1992, pp. 61-62). Nesse sentido, ele qualifica a dialética como “fenômeno culminante da cultura grega” (cf. *ibidem*), argumentando a favor de uma origem anterior à sustentada por Aristóteles. Este nomeou Zenão como *pai da dialética*, enquanto Colli observa que o domínio dialético de categorias universais já pode ser encontrado no seu mestre Parmênides, e deve remontar a uma origem ainda mais arcaica da tradição dialética.

Sobre a transição do fundo religioso da adivinhação e do enigma à primeira idade arcaica da dialética na era dos sábios (ou “pre-socráticos), Colli (1992, pp.63 ss) apresenta outro elemento: o agonismo. Este é um *ponto de encontro* entre os dois fenômenos (enigma e dialética), isto é, o agonismo é a luta de vida e morte pelo conhecimento. Primeiramente, ele é oriundo de um desafio lançado pelos oráculos (luta deus-homem), depois ele se transformará num agonismo humano (luta homem-homem); e, ao se afastar desse fundo religioso torna-se uma disputa entre sábios, sem o intermédio dos adivinhos (homem mântico). Ao nomear o enigma como a matriz da dialética, o filósofo sustenta a dialética surgiu com a humanização do enigma e com o desenvolvimento de um agonismo humano, pressupondo com isso uma identidade formal entre estes dois termos, mas sobre isso falaremos no quarto capítulo.

Epimênides se encontra na passagem da mântica profética para a sabedoria discursiva. É o intérprete despreendido da sacralidade, ele se coloca frente ao desafio do oráculo como um indivíduo que argumenta a partir da palavra do deus, e até mesmo se opondo a ele. Nele já se evidencia uma maturidade cognitiva do fenômeno da adivinhação, é o homem mântico e ao mesmo tempo é o profeta. Utilizando-se dessas duas terminologias à luz de Platão, Colli (1991, p.15) nomeia o sábio cretense como adivinho que pronuncia palavras delirantes e as interpreta, sem intermediários.

Plutarco, como nos lembra Colli (1991, pp.15 ss), trata longamente de Epimênides, descrevendo-o como aquele que possui uma sabedoria purificadora. Tempos depois de seu sono de cinquenta e sete anos, ele foi convocado a Atenas a pedido de Sólon para desembaraçar a cidade de seus medos, das suas superstições, das suas guerras internas e seus processos, dos seus obscuros pressentimentos e superstições, dos rituais bárbaros aos quais as suas mulheres se entregavam - agindo como sábio adivinho. Bem sucedido, aceitou como única recompensa um ramo da oliveira que medrava no topo da acrópole ateniense, ao invés das vultosas quantias de dinheiro oferecidas. Epimênides foi pintado como um personagem apolíneo – era sábio e como todo sábio estava ligado à palavra que vem de Apolo – mas era dominado por Dioniso no exercício da sua arte mântica. A excelência da sua arte divinatória era voltada para o passado, e não para o futuro (como era o oráculo de Delfos). Além do dom profético e poético, é atribuído a Epimênides o famoso paradoxo do mentiroso tão importante na história da lógica¹².

Podemos ver em Colli (1991, pp.16-17) que Diógenes Laércio insiste nos aspectos chamânicos de Epimênides – no tocante ao seu longo sono numa caverna, ou ao ascetismo de seus modos de vida. Colli o compara a um Orfeu – *onde a urgência do vivido se descarrega* (cf. ibidem) – que teria trocado a magia do canto, pelos mitos de Apolo que ele recriava com as suas próprias *variações, inovações e invenções poéticas* (cf. ibidem). Como exemplo destas inovações, os deuses inquietantes semelhantes aos monstros híbridos (deus-animal): *Prepotência e Torpeza*. Para o filósofo italiano, Epimênides não contava histórias sobre os deuses, viveu com eles. Dos sonhos oriundos do seu estado letárgico (o mítico sono de 57 anos) jorraram o nome dos deuses e seus mitos.

A versão do mito de Ariadne e Dioniso contado por Epimênides parece ser mais antiga do que a versão homérica. Deste mito resta apenas alguns fragmentos que Colli (1991, p.18) encaixa na tentativa de reconstitui-lo. Na versão do sábio cretense, Ariadne é representada como a *deusa do labirinto* e Dioniso como o Minotauro (homem-animal) na sua representação visível e como deus oculto e vingativo. Ou de modo sucinto: Ariadne recebe de Dioniso uma coroa de jóias luminosas. Ao ser seduzida por este presente, a deusa é enganada. Do mesmo modo, ela também trai o deus ao oferecer a coroa a Teseu (homem-herói). Este por sua vez usa o objeto de engano (a coroa de luz) para penetrar no tenebroso labirinto e iluminar um

¹² O paradoxo do mentiroso é o seguinte: *Será verdadeira ou falsa a afirmação do cretense, segundo a qual os cretenses sempre mentem?* Para Raymond Smullyan, lógico americano, não se trata de um paradoxo, e sim de uma contradição. Voltaremos a falar sobre isso no quarto capítulo, no primeiro tópico que também tratará dos *enigmas smullyanos*.

caminho e finalmente vencer o Minotauro (imagem aparente do deus). Morre o Minotauro, Dioniso desaparece do mundo visível, porém não morre, ele é imortal. Para se vingar da traição de Ariadne, Dioniso fixa a coroa no céu noturno¹³ acima da ilha de *Dia* para iluminar (ou deixar expostos), na presença dos deuses, Teseu e Ariadne. Ao ser desvelada a paixão de Ariadne pelo humano, Ártemis a mata com suas flechas.

Colli (1991, pp.15 ss) acredita que este mito é anterior ao século V a.C. e que Epimênides o tenha retomado de uma tradição ainda mais primitiva. Além do fundo deste mito contado pelo sábio cretense expressar uma violência pura, outros elementos fundamentais se destacam: a identificação de Ariadne com uma deusa na tradição religiosa cretense das grandes divindades femininas, “a grande luminosa”; o Minotauro, representação simbólica da contradição de Dioniso homem-animal; e o Labirinto, obscura criação do poder. Desta inversão dos papéis no espaço do Labirinto, dentro é Ariadne que domina o Minotauro-Dioniso, mas fora dele, é Dioniso quem governa. Nesse sentido, o Labirinto é o artifício do poder da “Mestra do Labirinto” para aprisionar o animal-deus, o *estrelado* como o Minotauro era chamado na tradição cretense. Outro elemento que aparece no mito de Epimênides (ausente na versão homérica) é a luz, a coroa de jóias luminosas, o instrumento do engodo que ilumina o caminho para o herói (Teseu) nas trevas do Labirinto. A luz que no Labirinto favorece a Teseu, fora dele é a perdição de Ariadne – afixada para sempre no céu noturno. Em todos os casos, a luz é o instrumento do engano.

Ferecides foi outro sábio misterioso interpretado por Colli (1991, pp.19 ss) como um sábio que influenciou Tales, principalmente no que diz respeito ao mito da alma. Assim como Epimênides, ele se apresenta num primeiro olhar como um personagem apolíneo, mas com um fundo dionisíaco. Sua excelência adivinhatória ou seus traços apolíneos são testemunhados por Aristóteles, que fala das suas práticas mágicas (qualidades chamanicas hiperbóreas) e da forma enigmática das suas palavras. Ademais, Ferecides não conta mais os seus mitos através da poesia (em canto como Orfeu, Museo ou Epimênides), e sim em prosa. Nas suas inspirações míticas, o sábio evoca deuses como *Zas*, *Ctonia* e *Tempo* e é por meios dessas expressões míticas que ele alude a uma concepção dionisíaca do mundo como representação e aparência.

Ferecides narra uma união primordial (entre *Zas* e *Ctonia*) em prosa, mas desta antiga narrativa restou apenas uma pequena parte, alguns fragmentos. A partir destes fragmentos

¹³ A Coroa boreal, *Corona borealis*, pode ser encontrada entre as constelações do Boiadeiro, de Hércules e da Serpente.

Colli faz uma reconstrução dessa narrativa de Ferecides que oculta um tema arcaico que perpassará toda tradição dialética, o tema do mundo como vida (imediatez) e aparência (representação). No mito contado por Ferecides, *Zas*, ao desposar *Ctonia*, lhe dá um manto, com o qual ele a encobre, quando ela deixa cair o véu que ocultava a sua nudez – a realidade abissal que não se mostra, nem se desvela. Nesse manto, *Zas* bordou uma imagem do mundo com seus mares, vales e montanhas. Essa união sagrada que simboliza a experiência mística é para Colli (1991, pp.20-1) a imagem central do mito. A antítese inicial entre *Zas* (o celeste) e *Ctonia* (a subterrânea) se apresenta numa formulação enigmática, mas não é ela o instante culminante do mito de Ferecides. No rito nupcial, *Ctonia* tira o seu véu e *Zas* a encobre com o seu manto, já que a sua nudez não pode mostrar-se ou desvelar-se (des-velamento, *aletheia*, verdade). Esse momento culminante do mito é a união primordial, ou como diria Colli, o *hieros gamos*, no qual nenhum conhecimento ou dualidade subsiste. O manto bordado é o que está fora dessa união sagrada e faz alusão ao aspecto ilusório do mundo. A nudez (a verdade abissal) de *Ctonia* é o que não poderia ser mostrado. Enfim, a antítese inicial se desfaz na união: *Zas* mergulha no abismo (*Ctonia* se mostra) e os dois se tornam um. O que resta ou o que está fora desse “um” é o manto bordado por *Zas*, que continua o seu curso graças ao “Tempo”. Mas o manto representa a ilusão. Com base nos testemunhos de Plotino e Aristóteles, Colli (1991, pp.20-21) afirma que o mito ferecidiano tem as suas raízes nos mistérios de Eleusis e na poesia órfica.

Oficialmente, Tales foi nomeado como o primeiro filósofo, aquele que “inaugurou” a filosofia grega. Colli nos convoca a ultrapassar esse consenso que se baseia num erro fruto de falsas interpretações. Aristóteles (1969, p.42) afirmou na sua *Metafísica* que para Tales a água é o princípio de todas as coisas. Contudo, segundo Colli (1991, p.24 ss), isto é apenas uma hipótese oriunda das interpretações aristotélicas, e não uma tese propriamente de Tales. Nessa mesma perspectiva, as interpretações modernas deram muita importância a este princípio de Tales no nascimento da filosofia, sem, todavia, remontarem a um passado anterior, se fixando apenas na ótica de Aristóteles. Num caminho inverso a este, Colli desmonta esta hipótese aristotélica de princípios físicos iniciados por Tales na era pré-socrática, numa tentativa de compreender a sabedoria grega fora do quadro histórico da filosofia determinado pelo Estagirista.

A contestação mais radical de Colli (1998, pp.9 ss) a Aristóteles consiste em uma refutação das suas terminologias históricas – e o repúdio mais veemente que ele dirige ao filósofo grego é o de rotular os sábios gregos de “materialistas” ou “físicos”. No seu rigoroso

modo de mostrar o fundo religioso das palavras de Tales, Colli faz uma nova exegese dos fragmentos deste pensador, e não do seu pensamento, de modo muito divergente da interpretação canônica.

Na leitura do filósofo italiano, Tales é um personagem inclassificável, nenhuma documentação é suficiente para falar de sua pessoa: o que era mais importante para este sábio – isto é: o seu conhecimento – se perdeu no turbilhão do tempo, somente algumas de suas doutrinas puderam ser atestadas. O suposto princípio de Tales é oriundo das interpretações de Aristóteles sobre a famosa frase do sábio, a saber, “todas as coisas estão cheias de deuses” (Tales apud Colli, 1991, p.25). Para Colli (1991, pp.24-6) esta frase é contraditória à afirmação de que a “água é o princípio de tudo”: já que todas as coisas estão cheias de deuses, inclusive a água, esta não poderia ser o princípio de tudo. Esse mito da alma pré-individual remonta a tradição órfica. Ele retoma as terminologias aristotélicas para ilustrar a tese de Tales segundo a qual a alma está disseminada no universo; para o sábio grego, alma e divindade são uma mesma coisa. Esta grandiosa doutrina panteísta da alma influenciará posteriormente Heráclito e Empédocles. Nela, se encontra a exaltação do que é interior, ou ainda, a vibração do que é oculto. Ora, como poderia Tales afirmar que a água, na sua materialidade, é o princípio de todas as coisas, e ao mesmo tempo, dizer que todas as coisas estão cheias de deuses?

Nessa interpretação colliana da tradição dialética grega, Tales é apresentado como o sábio que descobriu um “caminho interior, ascético e geométrico do *logos*” e Anaximandro como aquele que desenvolveu um outro caminho do *logos*, o da dialética. Este segundo caminho foi para o filósofo o mais perverso e decisivo do pensamento ocidental.

Anaximandro, na perspectiva colliana, é um sábio que apresenta teatralmente seus enigmas dialéticos de um modo disfarçado na trama dos mitos e deuses evocados por ele. Este pensador contou mito de deuses mais surpreendentes, em oposição aos mitos contados por Orfeu, Museu e Epimênides, trazendo à cena pública os mitos da aparência sensível, numa tentativa de divulgação dos mistérios eleusianos. Ele foi o sábio que usou o *logos*, este instrumento da representação abstrata, para ocultar o extra-representável ou indizível (o fundo oculto da vida, do mundo).

No famoso fragmento de Anaximandro, Colli (1991, pp.27 ss) percebe uma ressonância órfica-elêusiana, quando o sábio retoma termos esotéricos, como os deuses órficos mais importantes: *Ananke* e *Cronos*. Do mesmo modo, o sábio grego retoma uma concepção órfica da individualidade como culpa e castigo, compreendendo toda nossa

existência (vida) como algo que não é originado da divindade, isto é, como um desprendimento dessa unidade primordial. Esses dois deuses órfico da necessidade (*Ananke*) e do tempo (*Cronos*) estão implicados numa interpretação do mundo como aparência e também estão no princípio dessa explicação. Essa visão metafísica e trágica do mundo, do ser (ou *as coisas que são*) como aparência é oriunda da experiência misteriosa-órfica.

Esta antiga visão se encontra nas entrelinhas do célebre fragmento de Anaximandro. Contudo, nos adverte Colli (1991, pp.28-32) ao nos interrogar sobre a cólada de Anaximandro e o modo como o sábio faz alusão ao tema do engano: o sábio, ao mesmo tempo que afirma não se poder profanar expressões esotéricas, o faz para mostrar aos mortais a impossibilidade de falar sobre o indizível ou para além do ser, o fundo oculto.

Colli (1991, pp.28-32) acredita que Anaximandro foi o primeiro a utilizar o verbo *ser* para indicar a *aparência*, o qual foi retomado depois por Parmênides, atribuindo assim uma relação teórica entre esses sábios a partir de uma analogia da expressão de Anaximandro, *as coisas que são*, usada pelo sábio grego para nomear tanto a verdadeira realidade quanto a irrealidade do mundo, com a expressão parmenidiana “o que é” (cf. *ibidem*). Ou seja, em ambos a palavra *é* expressa a realidade absoluta divina, mas somente como sua representação. Colli também atribui a expressão de Anaximandro, “o decreto do Tempo” (cf. *ibidem*) numa analogia com o termo *árke*, destacando a anterioridade de Anaximandro em relação aos outros sábios no que consiste ao uso deste termo, ora usado no sentido de origem e começo ora no sentido de dominação e soberania (autoridade), colocando-o no topo. Neste sentido, *árke* indica uma ordem primordial e a própria trama do mundo expressa por ela. No tempo da filosofia esta palavra será usada para designar um princípio abstrato se desviando de um sentido mais arcaico que tem suas raízes na religiosidade grega.

Nesta leitura colliana não há uma tendência histórica em apresentar o pensamento de Anaximandro, devido à escassa documentação escrita só é possível testemunhar algumas das suas doutrinas, já que só restou apenas uma pequena parte (a parte final de um processo), sendo que o mais importante deste sábio e do seu pensamento se perdeu. Nem mesmo é possível falar do sujeito. Ele define Anaximandro como um personagem incapturável, assim como Anaxímenes, este discípulo daquele.

Além de refutar a hipótese aristotélica da água de Tales como um princípio físico, Colli (1991, pp.33 ss) do mesmo modo põe em questão a interpretação aristotélica da palavra *ar* em Anaxímenes. No seu famoso e único fragmento, este pensador grego traz uma sabedoria arcaica sobre a alma, seguindo Tales que por sua vez retoma Ferecides. A alma em

Anaxímenes expressa a interioridade do mundo, muito diferente da tradição órfica-dionisíaca que não tem uma aparência sensível. Na perspectiva colliana, Anaxímenes considerava o *ar* como um deus, isto é, como uma imagem simbólica de derivação mítico-religiosa, e não como um princípio físico. O ar personificado no deus *Ar* já se encontra na poesia de Museu e de Epimênides, muito antes de Anaxímenes. Para o filósofo italiano, este sábio apresentou a oposição metafísica (entre indivíduo e mundo) em termos sensíveis, ao indicar o *Ar* como o deus que rege essas duas esferas (a do indivíduo e a do mundo).

Diferentes dos sábios anteriores, Onomacrite, além de poeta e erudito, foi o sábio que entra na cena política. Antes dele, a esfera política estava separada da sabedoria. Com ele, a degenerescência da sabedoria submetida ao poder público é muito anterior a Górgias e aos sofistas. Isso se confirma no caráter ambíguo da sua personalidade: um político (primeira atividade) e ao mesmo tempo um sábio (adivinho) e um divulgador de uma antiga sabedoria. Aristóteles, conforme Colli (1991, pp. 35-7), atribui a Onomacrite a tradução da doutrina órfica em versos épicos, assim como a compilação da poesia homérica. De um lado, ele é um sábio apolíneo (adivinho) e por outro ele é um sábio dionisíaco (fundador dos rituais secretos de Dioniso), assim como atesta Pausânias.

Heráclito é o sábio que pontua a separação do enigma da esfera religiosa, com o desenvolvimento do agonismo humano. As palavras de Heráclito são lançadas aos homens, assim como o oráculo de Delfos desafia os homens com seus enigmas, mas de uma outra forma: ele faz conexões entre universais antitéticos de um modo enigmático, sem um encadeamento lógico. A sua linguagem não é enunciativa; sua função é expressiva, alusiva a algo oculto. Heráclito é o sábio possuído por um “*pathos* pelo oculto”. Ele não recorre ao adivinho, ele mesmo se coloca no lugar do oráculo e como sábio desafia outros sábios com seus enigmas dialéticos. Nos fragmentos de Heráclito, Colli (1992, pp.51 ss) encontrou os vestígios de uma antiga visão heraclitiana do enigma, na qual o sábio considerava o enigma como um engodo. Mas sobre isso trataremos no quarto capítulo, no tópico dedicado a uma antiga terminologia associada ao enigma, *próblema*.

Colli (1988, pp. 165 ss) pintou esse sábio grego como o profeta do *pensar justo* que provoca o homem a despertar da letargia espiritual da vida cotidiana. Este despertar é uma iniciação para aqueles que desejam compartilhar um *cosmo* em comum. O pensamento, o *logos* é esse *cosmo* em comum. Neste sentido, para Heráclito o conhecimento do *logos* é um meio de renovar a vida humana para o despertar. Seu *logos* é uma expressão do oculto.

Heráclito ainda estava próximo da época arcaica do enigma e da sua religiosidade, assim como Parmênides. Mas este sábio, diferente daquele, se encontrava na culminação do *logos* dialético. Com Parmênides se inicia a razão demonstrativa. Ele foi o sábio que formulou o enigma dialético mais universal, mas ao contrário de Heráclito, ele dá a solução, mostrando o caminho do *ser* como aquele que os homens devem percorrer, proibindo-os de seguir o caminho da negação. Com Zenão, segundo Colli (1992, pp76 ss), a dialética deixa de ser uma técnica agonística para se tornar uma teoria geral do *logos*, mas de um *logos* abstrato, universal e destrutivo.

Com Empédocles se encerra a época dos sábios e seu suicídio finaliza a era desses livres pensadores de um modo trágico. Em suma, a dialética enigmática e sapiencial desses pensadores simboliza para Colli o ponto culminante do espírito grego. Com Górgias, a antiga arte da discussão (dialética) é misturada à esfera da retórica. A sabedoria deixa de ser o fim e passa a ser um meio para atingir o poder. A partir dele se inicia o que Colli chama de *logos nihilista* (ou decadente), isto é, ao mesmo tempo em que se atinge com Górgias o desenvolvimento culminante da razão, também com ele se inicia a decadência do próprio pensamento dialético e a evolução da retórica. Ele pontua o fim da era dos sábios, por ser aquele sábio que mistura a sabedoria à esfera da vida política, assim como fez Onomacrite, muito antes. Ou como diria Colli (1992, pp.84 ss), Górgias estende a linguagem dialética do plano esotérico para o domínio público: o *logos autêntico* se converte num *logos corrompido*.

Com as transformações ocorridas na estrutura da razão na Grécia com os sofistas e com o pensamento aristotélico, o *logos* se distanciou do seu pano de fundo religioso – a exaltação mística – que o conduzia a se exprimir por meio de enigmas. Vejamos nas palavras de Colli.

[...] Esse impulso original da razão foi esquecido, deixou-se de entender essa função alusiva, o fato de que a ela cabia exprimir uma separação metafísica, e passou-se a considerar o “discurso” como se tivesse uma autonomia própria, fosse um simples espelho de um objeto independente sem pano de fundo, chamado racional, ou fosse até mesmo, ele próprio, uma substância. Mas inicialmente a razão nascera como algo complementar, como uma repercussão cuja origem estava em algo oculto, fora dela, que não podia ser totalmente restituído, mas apenas evocado por aquele “discurso”. (1992, p.82)

Eis a trajetória do *logos* na civilização grega delineada na reconstrução colliana da origem da razão e da dialética. O resultado do processo de decadência da razão que culmina com os sofistas foi o uso e distanciamento da sabedoria, fazendo dela um meio de atingir o

poder, e não mais como fim (ou valor máximo da vida). De autêntico que era, o *logos* passa a ser um artifício com os sofistas, sem perder o seu aspecto teórico e poético, mas diferente do arcaico *logos* dialético de Parmênides e Zenão que ainda estavam próximos do misticismo grego (ou da tradição religiosa).

Enfim, Colli (1922, pp.72 ss) apresenta uma mudança na estrutura do *logos* grego, chamando a atenção para um outro fenômeno aliado à razão – o agonismo, explicitando uma ruptura metafísica, quando o *logos* enquanto discurso perde o seu pano de fundo místico em troca de um fundamento racional e agonístico. Essa autonomia que terá o discurso na era dos filósofos, não existia na época dos sábios, os quais usam o *logos* como um instrumento pessoal de expressão. Na sua leitura, somente Heráclito resolveu sabiamente a tensão entre o mundo divino e humano com os seus enigmas dialéticos, mas Parmênides não teve a mesma sorte, pois tentou resolver tal tensão com uma lei, universal e abstrata, sem muito sucesso. O primeiro passeia no campo do arbítrio, das possibilidades, do enigma, já o segundo não tinha escolha, estava mergulhado no “turbilhão da dialética”, no terreno da necessidade, legislativo e enunciativo, que mais tarde com Aristóteles se tornará uma necessidade causal. Segundo o filósofo italiano, as dez categorias teorizadas por Aristóteles na sua lógica, os princípios de contradição e do terceiro excluído, as categorias mais abstratas e universais como o ser e o não-ser foram herdados do “*logos* primitivo” oriundo dos pensadores. O parágrafo abaixo sintetiza e confirma o que foi dito antes.

[...] Quando surgiu o mal-entendido, teria sido preciso inventar uma formulação nova, uma nova estrutura, comensurada segundo perspectivas diversas, segundo uma legislação que proclamasse a autonomia da razão, que extirpasse das costas dela tudo aquilo de que ela deriva. Ao invés disso, também depois continuou-se a conservar o edifício, a seguir as normas do ‘logos’ primitivo. (COLLI, 1992, p.82)

Como disse antes, a dialética arcaica como “arte de dialogar” foi compreendida por Colli como um *logos destrutivo*. Este *logos primitivo* se refere à época de uma dialética “pré-socrática”. Após Platão, a dialética será conduzida para afirmação de um *logos construtivo*. Os aspectos dessa primordial dialética sapiencial são para Colli (1992, pp.63 ss): a oralidade, o agonismo e a destrutividade, pois, apesar dessa razão grega ter elaborado um pensamento abstrato, discursivo e demonstrativo, esse *logos* arcaico não tinha a verdade como meta, preservando ainda o valor de jogo intrínseco à dialética. Já com Platão, a tendência da dialética é de tornar-se “construtiva”, ou seja, uma busca em fundamentar o conhecimento e

extrapolar o campo da representação, gerando com isso a falsa dualidade entre misticismo e racionalismo, fatal para o “pensamento ocidental”. Esse impulso dogmático, construtivo e sistemático da razão se estende ao pensamento de Aristóteles, apesar do seu esforço de fazer uma síntese entre a dialética e a lógica, desenvolvendo-as conjuntamente, sem a falsa oposição entre ambas que se criou na modernidade.

O que Colli chama de processo de humanização do enigma significa o seu declínio e afastamento de uma arcaica sabedoria grega. Esse movimento de valorização e de banalização do enigma na Grécia, por exemplo, não aconteceu com outros antigos povos, como os indianos, por que estes souberam preservar de geração a geração. Colli (1992, pp. 41 ss) acreditava que este povo criou e preservou uma linguagem enigmática nos seus livros religiosos, usada para guardar os mistérios reservados aos seus iniciados.

Os sábios gregos estavam ligados à esfera do enigma, diferente de Platão e Aristóteles que expressaram os seus pensamentos de modo não-enigmático, seguindo uma tendência à sistematização do conhecimento que se acentua com Aristóteles. Colli (1998, pp.373 ss) se baseia no testemunho dos pensadores neoplatônicos, quando afirma que a *Sophia* da Filosofia era de natureza problemática, e não axiomática. A poesia desses sábios gregos é um tenebroso emaranhado de árduos enigmas. Estes sábios eram movidos por um *pathos* pelo oculto, e não pelas coisas manifestas.

Essa retrospectiva colliana às origens da Filosofia revê o uso dos antigos sábios por Platão e por Aristóteles. Por não compreenderem os obscuros pensamentos destes sábios que só se expressavam de maneira enigmática, estes filósofos interpretaram os seus antecessores enquadrando os seus pensamentos a suas teorias.

A filosofia para Colli é um diálogo ininterrupto em torno de alguns temas fundamentais, como por exemplo, o tema do mundo como “representação” que advém da tradição grega ou daquela arcaica intuição do mundo como aparência ou como véu que encobre algo oculto, intuição esta que já encontramos no mito órfico de Dioniso e que percorre todo o pensamento “pré-socrático”. Este tema, como vimos anteriormente, é, na análise colliana da tradição dialética, o ponto de partida de toda verdadeira especulação e uma verdade muito antiga oriunda do conhecimento místico. Por outro lado, para Colli (1988, pp.75 ss) a transmissão da filosofia precisa ser através da palavra viva, ao invés de ser enclausurada na quietude da palavra escrita. A linguagem, sendo assim, seria apenas um meio dinâmico para conservação, purificação, ordenação, ligação, mas jamais ela pode ser criadora

da filosofia, sua *arké*. A matriz da Filosofia – para Colli – está além de toda erudição e da escrita, numa *imaginação*¹⁴ *pré-linguística* (cf. *ibidem*).

3.3 DA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À RAZÃO DIALÉTICA

A teoria colliana do enigma sobre a qual viemos dissertando desde o primeiro capítulo é a chave para se compreender a tese do filósofo italiano sobre a origem da dialética na tradição grega. Tese esta sustentada por ele com base na visão de Heráclito do enigma e no testemunho de Platão para descrever o que denominou *processo de humanização* do enigma. Tomarei a interpretação colliana do nascimento da dialética como ponto de partida para fazer algumas considerações sobre essa condenação contemporânea da razão dialética, visando ir além desta condenação – como o fez Colli (1987, pp.34 ss) ao nos mostrar não só um antigo elo entre dialética e enigma – mas também a sua positiva potencialidade, quando afirma que a condenação nietzscheniana da dialética foi um erro jurídico. Esta condenação será interpretada aqui como uma revanche à antiga condenação da retórica (como encontramos em Platão ou em Aristóteles). Segundo Narcís Tusell, em *Origen y decadencia del logos* (1993), Colli acentua a valorização da retórica como ponto fraco da crítica nietzscheniana à tendência a sistematização da filosofia (morte da filosofia). Ou nas palavras de Tusell sobre a concepção colliana da retórica e da filosofia e a sua crítica ao modo como Nietzsche concebeu a Filosofia como retórica, sem perceber a sua matriz não-retórica com os pensadores gregos:

En efecto, la filosofía nace en Grecia como retórica y literatura, es decir, como escritura, y toda escritura es siempre falsificación. Pero lo que no es capaz de investigar es el origen y la matriz de una filosofía no retórica, es decir, la *sofía* de una filosofía que en el inicio era discusión, discurso comun en una colectividad determinada, *logos vivo* que traducía en palabras vinculantes una experiencia oculta e interior y que luego, al ampliarse el público, se convierte en razón retórica, persuadiendo y mezclando los efectos emocionales hasta llegar a la forma escrita donde el público ya no se halla implicado en un *pathos* personal, y ya no escucha las palabras, sino que

¹⁴ Usamos o termo imaginação com muita cautela, já que Colli não se refere a uma espécie de intuição, conceito inclusive criticado pelo filósofo por ser fruto de uma falsa divisão das faculdades humanas.

las lee, olvidando así su origen y convirtiéndose en filosofía sistemática. (1993, pp.48 ss)

Giorgio Colli (1992, pp.32 ss) investigou as origens do *logos*, principalmente o *logos* dialético e a sua relação com o enigma, compreendendo que o sentido grego da palavra *logos* não designava um tipo de discurso racional, e sim um discurso apenas. O filósofo compreendeu a razão na ótica da vida como um reflexo abstrato da vida ou como a configuração plástica do mundo, nada mais do que um tecido de representações. O nosso mundo e nós somos um reflexo de um outro mundo oculto, assim se tentarmos recuperar o passado nos afastamos da vida, mas se mirarmos o nosso olhar para a vida descobriremos um passado exaltante. Para Colli, não é possível conhecer uma antiga tradição (como a dialética grega) através dos livros, é preciso vivê-la.

Ao empreender uma reconstituição das origens obscuras da dialética grega e da Filosofia, Giorgio Colli (1987, pp.34 ss) se baseou em antigas fontes de uma época oral da dialética anterior a Platão, na qual todos os fragmentos e vestígios que ficaram só dizem respeito aos seus resultados, sem o tronco e seu desenvolvimento. Na sua abordagem filosófica da dialética, ele não tomou como ponto de partida a sua definição, mas o obscuro problema das suas origens. O filósofo questiona sobre as raízes da dialética, se contrapondo à tendência de apenas formalizar e definir a dialética no seu sentido etimológico como “arte do diálogo” ou como uma “lei”, tratando-a como se fosse uma invenção recente, e não como algo de dois mil anos atrás ou muito mais. Colli toma como ponto de partida a imagem de Apolo para rastrear as origens do *logos* na esfera da religiosidade grega, fazendo uma conexão originária entre Apolo e a formulação do *logos*. Isso já foi mostrado no primeiro capítulo.

Essa reconstrução colliana da origem da dialética grega retoma uma outra questão muito importante ligada a esta, que é a matriz da Filosofia. Para Colli a retórica não está na origem da Filosofia, mas no seu nascimento como literatura que chegou ao topo com Górgias e se desenvolveu com os diálogos de Platão. Os primeiros pensadores usaram o *logos* como meio individual de expressão, e não para a adesão de um grande público. Não existia na filosofia grega o mito da razão universal (criação da modernidade). Enfim, o olhar de Colli se mira na dialética e na sua origem, mas ele não toma partido, nem condena a retórica, mas a reconhece em sua potencialidade.

A revanche contemporânea, inaugurada no século XX, à antiga subordinação da retórica à dialética inventada pelos filósofos gregos, se caracterizou como uma inversão, isto é, como uma afirmação da retórica em detrimento da dialética. Nietzsche e depois Chaim

Perelman, por exemplo, renunciaram a dialética a favor da retórica, por razões diferentes e até “preconceitos” diferentes. O problema da antiga crítica à retórica de Platão e de Aristóteles, principalmente, não se resolve invertendo o mesmo, isto é, negando a dialética, ao invés da retórica, nem supervalorizando de uma em detrimento da outra. Esses grandes pensadores do século XX, que condenaram a dialética, não tiveram a preocupação de fazer uma investigação sobre as suas origens num passado mais remoto, como o fez Giorgio Colli. Sobre as origens da dialética, não encontramos também nos antigos filósofos gregos uma preocupação com este problema, como por exemplo, Platão e Aristóteles que não deixaram reflexões sobre as origens da dialética. Sobre essa condenação da dialética faremos algumas considerações, sem, contudo, se delongar neste assunto.

Esse debate que se travou no pensamento contemporâneo começou principalmente em torno da razão. Sendo assim, partirei de uma coletânea de feixes de luzes encontradas aqui e acolá no pensamento de alguns filósofos que especulam em torno do nascimento da razão no Ocidente, visando com isso fazer apenas um desenvolvimento do tema do tópico anterior a este para tratar do papel do enigma na origem da dialética e de certo modo da Filosofia.

O debate em torno da razão não pode perder de vista o sentido deste termo na tradição grega para revermos o que a pós-modernidade chamou de crise da razão. A expressão, racionalismo grego, encobre uma outra, agonismo grego, sendo esta mais autêntica do que aquela em relação à atividade dialética praticada entre os sábios gregos. Por outro lado, o termo razão se tornou um conceito habitual e muitas vezes designado a faculdade humana do intelecto, causando equívocos em relação ao sentido grego desse termo. Seguirei também algumas pistas descobertas por Enrico Berti, outro estudioso da teoria da razão de Aristóteles. Ambos defendem a tese que o termo latino “razão” e a sua acepção moderna não conservaram o sentido da palavra grega, *logos*. Contudo não entraremos nos meandros desta questão aqui.

Da filosofia grega, passando pelos modernos até os contemporâneos, do *logos à razão* houve muitas alterações do sentido de um termo ao outro, como também muitas especulações por parte dos filósofos a respeito do tema e das novas concepções da razão. O debate em torno da razão e suas origens continua e vai muito além da discussão sobre uma pressuposta crise da razão.

Enrico Berti (1998, p.VII) acreditava que esse debate em torno da racionalidade fundado na categoria (razão), que presume uma crise da razão, caiu numa falsa contraposição da dedução à indução e numa estreita visão desse fenômeno do ponto vista silogístico-dedutivo. O filósofo traz a tona uma “múltipla articulação” da razão com a concepção

aristotélica, a qual foi compreendida tanto como “faculdade”, quanto em seus “usos” e os seus “produtos” (os discursos). Para ele, Aristóteles apresentou e descreveu diversas formas de racionalidade já existentes, sem colocá-las numa escala hierárquica, completamente distante da concepção moderna divulgada principalmente por Kant, na qual a razão é o juízo, uma faculdade inteligível.

Nos rastros da razão estão também alguns pensadores. Entre eles, Giorgio Colli se destaca, por ele trilhar um caminho em busca das origens desse fenômeno – a razão – num tempo muito remoto da tradição grega, ligando-a, na sua origem, com o misticismo grego. Ele acredita que a razão ocidental advém de uma experiência que não é racional ou científica. Na sua interpretação do nascimento da razão dialética na tradição grega, até Platão o “logos” significava “discurso”, e não era entendido como uma enunciação de alguma coisa, mas a partir dele se desenvolve a tendência sistemática do conhecimento ou o que Colli chama de *logos construtivo* (1992, p.81).

Mesmo sendo uma tarefa árdua retomar os frágeis fios de ouro que nos ligam a uma cultura tão distante da nossa, Colli não poupou esforços. Usufrui desses olhares do mundo antigo para fazer uma leitura mais cuidadosa desta condenação contemporânea do *logos* dialético. Todas essas tentativas de uma compreensão da razão como fenômeno da sabedoria são inovadoras, pois se baseiam em novas premissas e ultrapassam essa ótica atual de uma racionalidade niilista e fatal para o conhecimento humano, como a oposição entre misticismo e racionalismo. Muitos se debruçaram sobre o chamado processo de racionalização ou desmitificação do mundo como uma herança grega, mas pouco se questionou sobre a compreensão do *logos* e do mito para os gregos, se existia na Grécia uma oposição entre ambos, se a origem deste processo de racionalização na Grécia seja fruto de interpretações posteriores, por isso o retorno à Grécia se faz necessário para revermos esta separação entre mito e *logos*.

Enfim, sabendo que a origem da razão é oculta e a decifração última deste mistério ainda não foi alcançada, seguiremos apenas seus rastros. Ao escolher a Grécia como ponto de partida para essa discussão, não quero dizer que foram os gregos os inventores da razão, nem poderia aceitar tal tese, porque a cultura e o pensamento grego receberam uma contribuição muito importante de culturas mais antigas oriundas da Mesopotâmia, do Egito, da Pérsia, da Índia, entre outras.

O *logos* na sabedoria grega é um instrumento de expressão, e não um discurso racional. Nela, como já falamos anteriormente, encontramos os jogos de enigmas sagrados

que ainda têm seus resquícios nas palavras obscuras dos “pré-socráticos”. E o que antes era um desafio dos deuses – o enigma – se transforma num desafio de um sábio para outro, isto é, pousa no terreno humano, tentando se desvencilhar do divino e dando a razão (palavra) uma autonomia inexistente entre os “pré-socráticos”. Essa função enigmática da razão vai sendo esquecida com o crescimento do agonismo: o espírito de jogo vai dando lugar ao espírito de competição.

Após essas considerações sobre o termo razão no tópico anterior, para finalizar esse capítulo retomarei duas importantes críticas à razão dialética como a de Nietzsche, na *Origem da Tragédia* (1988), e a de Perelman, no seu *Tratado da argumentação* (1999). Giorgio Colli (1987, pp.33 ss) rebateu a crítica de Nietzsche a Sócrates e indiretamente à dialética como causa da decadência do espírito grego, mostrando que se trata de uma sentença injusta, sem um olhar retrospectivo às origens da dialética. Ele aceita a imagem nietzscheniana de Sócrates como corruptor da razão, devido ao seu racionalismo moral, e não por causa da sua atividade dialética. Antes de Platão, a dialética sapiencial dos pensadores, que Colli (1992, pp.71 ss) nomeia de dialética *destrutiva*, é essencialmente teorética, não moral. Do mesmo modo, Enrico Berti (1997, pp.286 ss) rebateu a crítica de Chaïm Perelman, por ser uma crítica para justificar a aproximação da sua teoria da argumentação com a retórica, excluindo a dialética, condenando-a a uma retirada do campo da argumentação. Na introdução do seu *Tratado da Argumentação*, Perelman toma a dialética como uma forma de racionalidade menos apropriada para tratar da argumentação ao afirmar que:

[...] a palavra *dialética* serviu, durante séculos, para designar a própria lógica, desde Hegel e por influência de doutrinas nele inspiradas ela adquiriu um sentido muito distante de seu sentido primitivo, geralmente aceito na terminologia filosófica contemporânea. Não ocorre o mesmo com a palavra retórica, cujo emprego filosófico caiu em tamanho desuso, que nem sequer é mencionada no vocabulário de filosofia de A. Lalande.

Mas outra razão, muito mais importante, a nosso ver, motivou nossa escolha: é o próprio espírito com o qual a Antiguidade se ocupou de dialética e de retórica. O raciocínio dialético é considerado paralelo ao raciocínio analítico, mas trata do verossímil em vez de tratar de proposições necessárias. (1999, p.5)

Sem tomar partido nesse embate teórico, é preciso explicitar que Chaïm Perelman segue a interpretação oficial da teoria aristotélica dos discursos conforme uma categorização baseada na hierarquia de grau de verdade. Na sua “nova retórica” não encontramos uma releitura do modo como os contemporâneos e os modernos usaram a teoria aristotélica da

dialética, como o fez Berti, na sua obra, *As razões de Aristóteles* (1998). No *Tratado da Argumentação* (1999), em parceria com Lucie Olbrechts-Tyteca, estudiosa de ciências econômicas e sociais, Perelman nomeia sua teoria da argumentação como “nova retórica”. Contudo, Berti (1997, p.286 ss) refuta essa qualificação do autor a sua teoria da argumentação, como se fosse algo novo que ultrapassasse a teoria aristotélica da argumentação. É fundamental a contribuição destes autores para as teorias da argumentação e não podemos tirar o seu mérito. No entanto, reduzem a dialética ao conceito de ciência como justificativa para uma retirada brutal da dialética do campo das teorias da argumentação, uma retirada que na realidade é uma substituição da dialética pela retórica.

A condenação de Perelman à dialética, nos meados da década de 50, se justifica numa definição negativa da mesma em nome de uma opção pessoal pela retórica – valorizando mais esta última em detrimento da primeira. O lógico explicita duas razões da sua preferência em aproximar a teoria da argumentação com a retórica, ao invés da dialética como tinha feito Aristóteles. Primeiro, devido uma divergência ao sentido da palavra dialética inaugurada por Hegel; segundo, por ele acreditar numa oposição entre dialética e analítica em Aristóteles. Esta última razão é para Berti uma falsa justificativa e um erro muito grave que não pode ser passado a diante sem uma revisão crítica. Por isso, ele nos alerta sobre essa falsa crença de Perelman de uma antiga oposição aristotélica entre dialética e analítica dada a esta última se ocupar do provável enquanto aquela se ocupar da verossimilhança alheia a adesão dos interlocutores. A lição que podemos tirar da interpretação de Berti da teoria aristotélica das razões é a sua tese de que não há nesta teoria um quadro comparativo entre as diversas formas de discursos (poético, retórico, dialético, lógico...) conforme um grau de verdade.

III CAPÍTULO

... nunca ensines nada a criança por meios violentos, mas à guisa de brinquedo, é como melhor poderás observar as aptidões de cada um...

Platão

4. DO SENTIDO FILOSÓFICO E DO PAPEL PEDAGÓGICO DO ENIGMA

4.1 DO ANTIGO USO DO ENIGMA NA EDUCAÇÃO

O testemunho mais antigo sobre o uso do enigma na educação remonta a Platão. Nessa retrospectiva à Grécia antiga, que tomei como ponto de partida para essa investigação sobre uma antiga relação do enigma com a educação, tentarei mostrar através do testemunho de Platão (2000, p. 56) que confirma o seu uso na educação no século V a.C e o seu papel pedagógico. Se referindo ao século IV a.C., Platão não toma o enigma como uma luta de vida e morte pelo conhecimento como era visto na tradição mais arcaica ligada aos rituais religiosos ou culturais, e sim como um meio de diversão, ou nas palavras de Colli, *como jogo de sociedade, durante os banquetes, ou então é empregado com os jovens, com a finalidade de um treinamento elementar do intelecto* (1992, p.48).

Não podemos esquecer que, em relação à sabedoria grega, o enigma foi elevado ao título de “prova de educação” entre os sábios, muito antes dele se tornar um domínio público, como um simples jogo de banquetes ou como um instrumento pedagógico na educação das crianças. Em suma, a crítica de Platão à banalização do enigma, quando ele se refere a sua introdução na educação das crianças, na *República* (2000), nos ajuda a refletir sobre o modo como usamos, na prática pedagógica, os meios colhidos na tradição, na cultura, para não contribuímos com a sua banalização. Platão não critica o fato dos enigmas serem usados na educação das crianças, e sim o modo como são usados, sem um vínculo com as suas fontes, raízes e tradições. Anteriormente, retomamos a leitura do filósofo grego do enigma na tradição grega, se referindo ao seu passado. Os dois primeiros capítulos são propedêuticos a este.

Na *República* (2000), Platão atesta um uso recente do enigma nos banquetes públicos, especialmente na educação das crianças, sem nenhum vínculo com a tradição ou com a sabedoria grega. Na retrospectiva colliana das origens grega do enigma, a época dos sábios gregos ou da tradição dialética foi o ápice desse fenômeno, mas sobre isso já falamos o bastante nos capítulos anteriores a este. Colli (1992, pp.46 ss) nessa reconstrução também retoma o fato do enigma ser usado, na Grécia (entre séc. V e IV a. C.), como um jogo nos

banquetes para uma finalidade pedagógica, interpretando esse período como o começo da decadência do enigma e da sua completa humanização resultante do excesso de agonismo.

Elementos da dialética, as questões, os problemas, são usados nos banquetes públicos para debater sobre um assunto qualquer. A definição aristotélica do problema, nos seus tratados sobre a dialética, é a confirmação de um uso do enigma desvinculado da antiga sabedoria. Com o excesso de agonismo, no tempo dos filósofos, o enigma perde o seu fundo religioso-sapiencial, no qual Colli encontra uma ressonância nos fragmentos dos sábios gregos (ou pré-socráticos, na terminologia aristotélica). As especulações deste filósofo italiano sobre o agonismo grego a partir da palavra enigma foram explicitadas no segundo capítulo.

Gilles Deleuze e Feliz Guattari (1996, pp. 11-3) também fizeram uma original interpretação sobre o agonismo grego a partir dos termos: *agôn* e amigo, retomando as especulações de Maurice Blanchot sobre o sentido da palavra amigo. Neste sentido, *agôn* seria uma espécie de *atletismo generalizado* na Grécia antiga ou o que eles nomeiam como *rivalidade dos homens livres* (ibidem). Amigo é para eles uma *categoria viva*, ou ainda uma *condição de possibilidade do próprio pensamento* (cf. ibidem). O *agôn* e o amigo são duas palavras chaves para compreender a concepção de Deleuze e Guattari do filósofo-amigo. Se baseando em Platão, estes filósofos franceses mostram um vínculo do agonismo grego com o contexto político e cultural, ou com a constituição das cidades, sem fazer uma ligação com as suas origens mais remotas da tradição grega (apolínea-dionisiaca) como o fez Giorgio Colli. Ou nas palavras dos filósofos franceses: *Se a filosofia tem uma origem grega, como é certo dizê-lo, é porque a cidade, ao contrário dos impérios ou dos Estados, inventa o agôn como regra de uma sociedade de “amigos”, a comunidade dos homens livres enquanto rivais (cidadãos)* (1996, p.17).

Voltando à *República*, neste diálogo o filósofo grego registra a introdução dos enigmas na educação das crianças, na segunda metade do século V a.C., isto é, uma erradicação do enigma na tradição grega de contextos sérios (na esfera esotérica da religiosidade) para contextos não-sérios (domínio público, nos banquetes). Nos diálogos anteriores à *República*, Platão se refere ao enigma ligado à religiosidade (mântica grega) e antiga dialética, fazendo uma retrospectiva ao passado. Segundo Colli (1992, pp.41 ss), no *Carmides*, Platão tentou configurar uma definição da natureza formal do enigma, na *Apologia de Sócrates* mostrou a crueldade inerente ao enigma ou o seu *aspecto maligno e trágico*, no *Fédon* insinuou uma

relação do enigma com a religiosidade grega aproximando-o mais a Dioniso do que a Apolo, e na *República* criticou o uso do enigma na educação das crianças.

No *Nascimento da Filosofia* (1992) e na *La Sabiduría griega I* (1998), Colli nos mostra algumas passagens desses três diálogos, fundamentais para compreender a crítica de Platão à utilização do enigma na educação, sem um vínculo com a tradição sapiencial daquela sabedoria e dialética enigmática, a qual já nos referimos nos capítulos anteriores. Ele também nos dá algumas pistas para entender tal crítica do filósofo grego apresentada na *República* num tom de brincadeira e ironia. Podemos destacar quatro pontos importantes dessa leitura colliana das referências platônicas sobre o enigma: o vínculo do enigma com a sabedoria grega, o processo de humanização do enigma (auge e declínio), as primeiras tentativas de definir o enigma em termo teórico e seu uso como meio pedagógico na educação das crianças. Sobre os dois primeiros pontos já falamos bastante anteriormente, neste capítulo nos debruçaremos sobre os dois últimos.

Nos capítulos anteriores, mostrei essa relação primordial entre enigma e a religiosidade grega, seguindo a interpretação de Colli (1992, pp.43) de uma antiga documentação que comprova a presença do enigma na antiga Grécia, entre o século VI e VII a.C., dois séculos antes da sua introdução na educação, começando pela poesia de Hesíodo e pelos poemas homéricos e de Cleóbulo de Lindo, passando pela poesia lírica de Teognides, Simônides e Píndaro no século VI a.C. e pela tragédia e comédia grega (Ésquilo, Eurípides e Aristófanes), pelos diálogos da juventude de Platão e pelos tratados exotéricos e esotéricos de Aristóteles, no século IV a.C.

Platão, na passagem 332 b-c da *República*, alude à banalização do enigma no domínio público que ele retoma mais adiante, em 479 b-c, quando se refere ao uso dos enigmas nos banquetes e na educação das crianças, na segunda metade do século V a.C. Vejamos essa passagem 332 b-c deste diálogo:

Ao que parece, observei, Simonides apresentou-nos poeticamente com um enigma a sua definição do justo. Tudo indica que para ele é justo dar a cada um o que lhe convém; a isso é o que ele chamou de dívida. (2000, p. 56)

Nesta passagem, o filósofo fala do enigma fora de um contexto sério, diferente de Aristóteles, na *Poética*(1966), como veremos no próximo capítulo. Platão pressupõe a

banalização do enigma de um modo ainda mais explícito na passagem 479 b-c da *República*, como podemos verificar abaixo:

Parecem-se muito, respondeu, com essas adivinhas de sentido duplo propostas nos banquetes, ou com o enigma infantil do eunuco que acertou uma pancada no morcego, em que se tem de dizer com que e sobre que ele o atingiu. Essas coisas também apresentam duplo sentido, sendo impossível conceber exatamente qualquer uma delas nem como ser nem como não-ser, nem como os dois ao mesmo tempo, ou nenhum deles. (2000 p. 274)

Essas passagens da *República* indicam uma antiga aplicação pedagógica do enigma como jogo de espírito praticados nos banquetes e na educação das crianças e dos jovens, muito diferente do uso feito pelos sábios para apresentar suas teogonias (como fizeram Epimenides, Ferecides); para expressar seus pensamentos (como fizeram Heráclito, Parmênides e Zenão). Enfim, para compreender essa crítica platônica da banalização do enigma na *República*, não podemos perder de vista as impressões do filósofo a respeito do enigma em outros diálogos.

Do mesmo modo, em outra passagem 536 d da *República* (2000), Platão retoma de um modo positivo o tema do enigma, indicando-o como um meio propedêutico à dialética e afirmando pela boca dos seus personagens a importância de uma preparação desde a infância para a aprendizagem da dialética e conseqüentemente da Filosofia. Diz Platão: *Assim, a aritmética, a geometria e os conhecimentos básicos que servem de propedêutica à dialética, porém sem que o sistema pedagógico se ressinta do menor constrangimento* (2000, p. 350). Essa passagem do famoso sétimo livro da *República*, que se refere à formação (*paidéia*) do filósofo, é preparatória para a tese defendida por Platão de uma primeira educação mais lúdica e divertida, nomeando o jogo como um meio eficiente para a aprendizagem do conhecimento, a educação da alma. Diferente desta, a educação do corpo exige disciplina e coerção. Por isso, mais adiante, na passagem 537a Platão formula mais um dos seus preceitos pedagógicos: *nunca ensines nada às crianças por meios violentos, mas à guisa de brinquedo; é como melhor poderás observar as aptidões de cada um* (2000, p.351).

Este último é um preceito muito simples de ser entendido, mas parece ainda hoje difícil de ser aplicado. É por isso que Montaigne (1992, pp.82 ss) tomou como seus tais preceitos platônicos, quando afirmou que nenhum princípio, conceito, ou qualquer conhecimento deve ser inculcado na cabeça das crianças por meio da autoridade. Do mesmo modo, Rousseau

retoma esse preceito pedagógico platônico, citado no parágrafo acima, ao se referir sobre a educação das crianças. Ou nas suas palavras, *Platão, em sua República, considerada tão austera, só educa as crianças em festas, jogos, canções, passatempos; dir-se-ia que ele terminou lhes ensinando a se divertirem bem* (ROUSSEAU, 1999, p.113).

É sabida a importância da primeira educação para os antigos. Na teoria utópica da educação na *República* a formação dos filósofos-governantes começa na infância. Como esse não é o lugar de esmiuçarmos os seus dez capítulos, tomaremos apenas o tempo de algumas reflexões em torno das passagens deste diálogo que se referem ao enigma.

Para Platão (2000, p.351) não há outro método mais eficaz do que o jogo na iniciação da criança na cultura, na dialética, na filosofia. Não há outra alternativa para o filósofo. A coerção só pode ser utilizada nos exercícios físicos, os quais podem ser impostos ao corpo sem diminuir a sua eficiência, mas quando se trata da alma, nenhum conhecimento dever ser imposto pelo uso da força ou da autoridade. É brincando que a criança aprende. O papel do mediador é ensinar sem que a criança perceba. E para isso é preciso recorrer aos meios lúdicos, que para Platão são os mais apropriados para estimular o interesse da criança pelo conhecimento, de um modo livre e espontâneo. O enigma aqui não pode ser visto como um mero passatempo, dada a sua importância no emprego de métodos que despertem a criança para o conhecimento como quem brinca. Eis a finalidade educativa do enigma na educação grega a qual nos alude Platão.

Na iniciação à dialética, Platão (2000, pp.351 ss) recorre aos meios mais lúdicos como métodos mais adequados que estimulam o interesse da criança ao conhecimento, sem recorrer ao recurso da autoridade e da coerção, mas adverte sobre o excesso que pode levar o educando a questionar tudo, inclusive as tradições e os valores. Esta primeira fase da educação preparatória, o filósofo a compara a uma *prática* em oposição a uma mera exposição de conteúdos. Eis um preceito pedagógico de Platão traduzido nas palavras de Jaeger: *Deve-se evitar logo nesta fase o ensino puramente mecânico e “propor” (προβαλειν) às crianças problemas matemáticos adequados à idade* (1989,627).

O jogo tem um papel importante e foi considerado na *República* (2000) como um meio mais eficiente para estimular a capacidade da criança de aprender e para melhor conhecê-la. Como já falamos antes, a passagem 536-d da *República* faz alusão ao papel propedêutico das ciências matemáticas e a importância dos jogos (ou problemas) na iniciação à dialética. Aos olhos de Jaeger (1989, pp.623 ss) esse fragmento confirma o plano secundário de tais ciências para Platão, reduzindo-as a uma mera função de preparação (*propaidéia*) para atingir a fase

suprema da *paidéia*, a dialética. Mas paradoxalmente, esta preparação é necessária e desempenha um papel importante como uma etapa anterior para a formação dialética dos governantes-filósofos. Tanto é fundamental que não é possível queimar essa etapa de iniciação às ciências matemáticas (aritmética e geometria) e outros conhecimentos básicos, contanto que sejam ministradas sem a concentração de uma grande quantidade dos seus conteúdos na primeira fase da educação.

Diferente da leitura de Colli, Jaeger (1989, p.627) reduziu esses problemas ao campo das matemáticas, sem perceber uma relação com a dialética. Esta passagem da *República* (536 d) documenta, segundo Colli (1987, p.35), uma afinidade entre a terminologia enigmática e a dialética, mas também a importância dos enigmas e dos problemas matemáticos como meios de iniciação das crianças à dialética. São a esses meios, como por exemplo, os problemas matemáticos e dialéticos, aos quais se refere Platão, de um modo implícito, dispensam o ensino teórico (expositivo) dessas matérias (aritmética, geometria e os conhecimentos básicos) na educação das crianças. Como vimos, na passagem 536-d da *República*, Platão (2000, pp. 351 ss) não faz alusão à banalização do enigma com a sua introdução na educação como simples divertimentos ou passatempo (*apatia*) ou como mero treinamento para intelecto. Contudo, não podemos esquecer que Platão, na leitura de Montaigne e de Rousseau, foi também um grande defensor da iniciação à Filosofia na infância através de meios lúdicos como o enigma, por exemplo.

4.2 SOBRE O SENTIDO PLATÔNICO DO TERMO *PAIDÉIA*

Não apresentarei neste tópico o pensamento político e pedagógico de Platão, nem a sua ideal educação democrática, mas apenas a apropriação do filósofo grego de um termo já existente na sua época, *paidéia*. Duas análises importantes sobre este termo em Platão encontramos em Werner Jaeger uma leitura mais clássica e em Giorgio Colli uma leitura mais contemporânea.

O termo educação, na sua origem grega, está ligado, etimologicamente, à palavra *Paidéia*. Mas não é tão fácil assim traduzirmos o termo grego por educação como entendemos hoje, tampouco podemos nos basear numa explicação fundada nos modelos pedagógicos

vigentes (ou definidos pela nossa época), isso só nos levaria a uma tautologia. Ou nas palavras de um estudioso no assunto como Werner Jaeger (1989, p.16 ss), para entender o que significa o termo *paidéia* é preciso ser grego, ou nos arriscarmos com algumas hipóteses. No sentido original, *paidéia* designava educação das crianças.

Com Platão, na leitura de Werner Jaeger (1989, pp.336 ss), a palavra *paidéia* ganha um outro significado e também uma notoriedade que não tinha na sua época. É essa extensão da significação e da focalização do termo feita por Platão que nos interessa aqui num primeiro momento, para compreendermos a crítica platônica ao uso do enigma na educação. Seguindo leituras como a de Jaeger e a de Colli farei alguns comentários sobre a importância do termo *paidéia* no pensamento de Platão.

As preocupações de Platão com a educação são visíveis em quase todos os seus diálogos, principalmente na *República*. Tanto Jaeger quanto Colli acreditam que a educação não era uma problemática dos debates públicos, como nos fez acreditar Platão. Na perspectiva colliana, *paidéia* foi um termo muito tardio na Grécia e não fazia parte dos temas fundamentais da sabedoria grega, tornando-se conhecido no começo do século V como “criação de meninos”. Em suma, antes de Platão usar o termo *paidéia* como um dos temas centrais do seu pensamento, ainda era uma palavra sem muita relevância para a cultura grega. Ou como diria Tusell (1993) retomando as palavras de Colli:

Hay em Platón – dice Colli – la concepción – desconocida en la cultura griega – de una paideia que cambie la naturaleza humana. Con Platón se pierde, así, la experiencia de la verdad entendida como aletheia, ya que él la entiende como eidos (lo que es visible), dando así una iniciativa al sujeto (el ver justo) e instituyendo la verdad como certeza, orden, necesidad, inmutabilidad, bien, agathon, y negando a Ananke en el sentido originario de justicia violenta, indiferente a todo fin y a toda norma. (1993, p.275)

A educação grega não foi um tema central do pensamento de Colli, mas esteve muito presente, as vezes de um modo implícito, na sua obra. Essas palavras de Colli citadas por Tusell sugerem que por ser praticamente desconhecida, a palavra *paidéia* não podia ser de tal importância. A interpretação de Colli sobre esse termo segue uma perspectiva diferente da de Jaeger, por este último acreditar que tal termo, no seu surgimento no século V a.C., logo passou a ter um valor fundamental na cultura grega.

Enquanto para Colli o ponto culminante do espírito grego, que ele chamou de sabedoria grega, é anterior à época de Platão, para Jaeger é posterior, como verificaremos adiante. Colli vê de modo positivo, na sabedoria grega, a ausência de uma preocupação em modificar e até

direcionar a natureza humana, ou seja, formar o homem. Os antigos gregos negavam a existência de uma realidade individual, eram grandes espectadores, viviam e se educavam coletivamente através dos seus ritos iniciáticos e místicos. Com Platão, a educação entendida como formação não só está compenetrada de um ideal humano, como está centralizada no desenvolvimento de uma individuação. Antes dele, a “educação” era voltada para a vida, para a natureza (*physis*).

Jaeger (1989, pp.11 ss) nomeou o século IV a.C. como a *era clássica* ou *áurea* da *Paidéia*. No prólogo da sua *Paidéia* (1989), obra na qual se encontra a sua investigação histórica da educação grega, ele deixa claro que tal investigação não é apenas uma teorização da formação do homem grego, e sim a tradução do seu engajamento na luta pela *salvação e manutenção da nossa cultura milenar* (cf. *ibidem*). Os modos gregos de formação humana são para Jaeger o grande problema da sua investigação em torno da *Paidéia grega* e da sua projeção no humanismo e nas teorias pedagógicas.

Paidéia, não só é um termo difícil de definir, como também *resiste a deixar-se encerrar numa fórmula abstrata* (1989, pp. 11-25), nos adverte Jaeger. As expressões modernas usadas para uma aproximação do que seja a *Paidéia*, como: *civilização, cultura, tradição, literatura ou educação* (cf. *ibidem*), todas elas não traduzem o que representou tal termo para os gregos. Essas múltiplas interpretações modernas não abarcam o sentido originário dessa palavra grega. Especulações à parte, não temos termos equivalentes nos nossos dias para a educação e a cultura grega. Para entendê-la, segundo ele, é preciso saber **ver** tal termo, *Paidéia*, com os *olhos do homem grego*. Além disso, há um outro obstáculo que dificulta ainda mais esse “ver” com os olhos do homem grego: a saturação das inúmeras *locuções modernas* desconhecidas para os gregos, como aquelas citadas acima. Essas expressões modernas estão fundadas numa visão anti-filosófica do passado como algo acabado, finalizado e até teorizado, dado e consumado. *Paidéia* é um enigma indecifrável, a chave para sua compreensão não está na sua definição, mas no seu nascimento, na sua invenção. Sua repercussão na história do mundo ocidentalizado é apenas um eco, uma imagem, uma interpretação, que tenta refletir o que foi para os gregos o sentido de tal termo, *Paidéia*.

A *essência* da educação para Jaeger (1989, pp.22 ss) é a modelação do homem vivo por meio da norma da comunidade. Na sua visão, com os gregos foi possível conceber a educação como um processo consciente (ou formação). Do mesmo modo, para o autor, é a comunidade, e não o individual, o eixo da educação grega, sendo o “humanismo” o princípio que a rege. O individualismo do homem moderno era desconhecido pelos gregos. Comunidade e educação

para Jaeger não só eram duas palavras indissociáveis e intrínsecas uma a outra, como complementares.

O projeto pedagógico de Platão que encontramos na *República* está vinculado ao seu ideal de uma comunidade, de uma *pólis*. Muito antes de Jaeger ou Colli, Rousseau (1999, p.12 ss) adianta que a *kallipolis* de Platão não desnaturalizou o homem e qualifica a *República* como um belo tratado de educação (e não de política), aliás como a principal fonte na qual poderemos ter uma idéia do que seja a educação pública. Apesar do seu pessimismo em relação à educação da sua época, Rousseau, assim como Platão, acredita que a educação pública pode formar um cidadão.

Não só Rousseau fez essa comparação, como também Jaeger. Mas apesar de todos os cuidados tomados por este último na sua leitura da *República*, ele seguiu uma visão aristotélica da história do pensamento grego. E isso é mais evidente na investigação de Jaeger (1989, p.373) sobre a educação, quando ele tenta mostrar um caráter específico da formação do homem grego e todo seu desenvolvimento histórico conforme um ponto de vista progressivo, afirmando que o pensamento pedagógico de Platão é o ápice da idéia de educação na Grécia. Isso se confirma, quando Jaeger (1989, pp.5 ss) afirma que somente com Platão a formação dos jovens é tratada de modo científico, mas que antes, com os antigos pensadores, não se tinha esta pretensão pedagógica. Ou nas suas palavras:

Nos estágios primitivos do seu crescimento, não teve a idéia clara dessa vontade; mas à medida que avança no seu caminho, ia-se gravando na sua consciência, com clareza cada vez maior, a finalidade sempre presente em que a sua vida assentava: a formação de um elevado tipo de Homem. A idéia de educação representava para ele [o grego] o sentido de todo o esforço humano. (JAEGER, 1989, p.5)

Ou ainda, quando ele faz a sua apologia a filosofia de Platão, compreendendo-a como:

[...] uma Paidéia que aspira a resolver, com a mais vasta ambição, o problema da educação do homem. E a posição que ela ocupa na história da paidéia helênica é, por sua vez, definida pelo fato de apresentar, como forma suprema da cultura, a filosofia e o conhecimento. (JAEGER, 1989, p.407)

Como já assinalai antes, Jaeger entendeu o século IV a.C. como a era clássica da história da *Paidéia*, como se nesse momento histórico fosse o impulso inicial do despertar para um ideal consciente de educação e cultura. E assim o autor vai seguindo uma interpretação da Grécia que vê na época pós-Platão o momento da consciência que ainda não

se tinha com os primeiros filósofos. Além dessa visão um pouco preconceituosa da era dos pensadores como se fosse uma época infantil do pensamento filosófico, as especulações de Jaeger sobre a história da formação do homem estão imbuídas de uma visão eurocêntrica e excludente em relação a outras culturas, submetendo-as a uma suposta superioridade da Grécia. Isso se verifica, quando Jaeger (1989, pp.407 ss) afirma que somente com os gregos podemos “compreender” o que até hoje chamamos por “cultura” (*paidéia*).

O termo *paidéia* surge no século V a.C.. Como vimos acima, embora Platão tentasse nos fazer acreditar que logo passou a ter uma importância no debate público, a análise colliana questiona esta importância. É claro que Jaeger não suspeitou disso, nem poderia, por essa premissa ir completamente de encontro a sua tese. Mas ainda é válido lembrar as suas advertências quanto aos obstáculos encontrados numa investigação sobre a educação grega:

Ao contrário do que à primeira vista se poderia julgar, não se pode utilizar a história da palavra *Paidéia* como fio condutor para estudar a origem da formação grega, porque esta palavra só aparece no século V. Isto é, sem dúvida, um mero acaso da tradição, e talvez pudéssemos atestar usos mais antigos, se descobríssemos novas fontes. Mas, evidentemente, nada ganharíamos com isso, pois os exemplos mais antigos mostram claramente que no início do século V a palavra tinha o simples significado de “criação de meninos”, em nada semelhante ao sentido elevado que adquiriu mais tarde, e que é o único que nos interessa aqui. (Jaeger, 1989,18)

Neste parágrafo, Jaeger deixa passar o seu entusiasmo, quando deseja encontrar *novas fontes* que possam comprovar um uso mais antigo da palavra *paidéia*, isto é, fontes anteriores ao século V a.C. O parágrafo acima não deixa dúvidas em relação ao valor que tinha tal palavra para o autor, principalmente no que se refere ao seu sentido platônico enquanto *formação*. A nova designação dada por Platão ao termo *paidéia* está implicada num ideal humano. Contudo, tal ideal traz o germe do fortalecimento da individuação que vai culminar no princípio inventado por Descartes, o *cogito*. Em Platão não vai se encontrar uma idéia de sujeito como aquela oriunda dos modernos, mas ele foi o semeador ou estimulador conforme o afirmam Jaeger e Colli.

Colli (1992, pp.71 ss) ressalta que a tradição dialética dos pensadores, da qual Platão foi o fruto, não buscava a construção de um edifício teórico e abstrato como vai acontecer *a posteriori*. Platão se desvencilhou dessa tradição que negava qualquer forma de afirmação de uma realidade individual. O pensamento platônico, segundo o filósofo italiano, de modo inverso ao da sua tradição, contribuiu para a autonomia do sujeito e do discurso.

Com Platão, repito, a direção focal da *Paidéia* é o homem. Para Jaeger (1989, pp.336 ss), é com este filósofo que tal palavra atingirá o seu significado mais elevado, no sentido de ser a finalização de um processo de ascensão do espírito, após se libertar dos vícios, erros, por meio do conhecimento (principalmente os dialéticos e matemáticos). Neste caso, na *República*, a *paidéia* seria entendida como uma *conversão*, no sentido de *despertar os dotes da alma* ou como uma disposição espontânea para uma orientação do espírito que só é possível por via da *conversão* (cf. *ibidem*). Eis a palavra-chave da educação filosófica platônica. Por outro lado, o caráter teológico do ideal platônico de educação dará um outro significado para o termo *paidéia* que passaria a ser uma *ponte* entre homem e Deus. Contudo, Jaeger não faz referências ao misticismo grego para tratar dessa questão, talvez fosse um tabu na sua época falar da religiosidade ou da outra face do racionalismo grego.

O estudo de Colli sobre o misticismo grego é fundamentado num conjunto de antigas documentações escritas e de um diálogo com estudiosos importantes no assunto. Em *La Sabiduria Griega I*, Colli (1998, pp.30 ss) levanta a hipótese de que a teoria das idéias de Platão encontrada na *República* seja uma profanação dos Mistérios de Eleusis¹⁵, ou melhor, uma tentativa de divulgação literária desses mistérios, já que o filósofo se apropriou de uma terminologia eleusiana, o termo *idéia*, atribuindo-lhe uma outra interpretação. Ou como diria Tusell:

Para Colli, la República no es solo una hipótesis política, sino un proyecto acabado para poder realizarse. Según él, constituye a indicación de los medios con los que el hombre puede llegar al ideal a través de lo real. (1993, p.185)

Na perspectiva de Colli, Platão tentou divulgar na sua *República* o ritual dos mistérios como um movimento de ascensão de um *pathos* inicial (estado de delírio) para a visão mântica. Outros interpretaram como sendo o movimento de ascensão da existência para o inteligível, da sensação para o mundo das idéias. Lembrem-se que era proibida qualquer divulgação dos mistérios, sob pena de morte. Para falar de um assunto tão sério e tão censurado, Platão disfarçou muito bem com a sua hipotética teoria das idéias, cuja impossibilidade, segundo Colli (1998, pp.177 ss), o filósofo grego demonstrou no seu famoso diálogo *Parmênides*.

¹⁵ A propósito da interpretação de Colli da obra de Platão, ressalta Tusell: *Colli renuncia al examen completo de todos los diálogos de Platón y a una reconstrucción sistemática de su pensamiento, y solo trata a fondo lo que se há llamado el enigma del **bifrontismo platónico**: para Colli hay un Platón místico y un Platón que crea una funeraria sistemática de conceptos puros* (1993, p. 171).

Ao contrário de Jaeger que acreditava que a finalidade da República era política e pedagógica, Colli apostava que neste diálogo, Platão almejava reverter o processo de decadência do espírito grego através de uma tentativa de reatar os laços com uma tradição que já se tornara algo muito distante. Na *República*, Platão quer conservar essa tradição; ele se lança na construção de um ideal de educação. É o passo, segundo Tusell (1993, pp.185 ss), ao se basear na leitura de Colli, para uma *Paidéia erótica* (cf. ibidem) direcionada para uma *racionalidade construtiva* (cf. ibidem) que se afastou daquela concepção pré-socrática de interioridade ou de uma subjetividade animal (titânica), seguindo um caminho inverso ao da tradição filosófica, tendendo para uma individualidade estruturada numa *arquitetura ordenada e hierárquica* (cf. ibidem). Essa desnaturalização do homem se desenvolveu com os modernos, com a afirmação de uma superioridade em relação aos animais pela inteligência (entendimento), diferente dos antigos gregos que aproximava o ser humano do animal.

Num balanço geral do que foi dito até aqui sobre o tema, as leituras de Jaeger e de Colli da antiga Grécia confirmam que o termo *paidéia* foi inventado no século V. a.C., mas o que Jaeger não conseguiu discernir foi que este termo não tinha grande relevância para a Grécia arcaica sapiencial, nem mesmo na época de Platão. Ora, a questão de uma educação ideal em Platão tem por trás outros interesses não teóricos, como a sua disputa com a escola de Isócrates, que competia com a sua, se verifica na rivalidade entre dialéticos e retóricos ou entre duas escolas diferentes, sendo a primeira superior a segunda. Por outro lado, será que atingir uma idéia ou um sentido mais elevado de educação fundado num ideal humano era uma preocupação dos antigos pensadores, os quais estavam voltados para a tradição dos seus valores e costumes religiosos e culturais? ? Colli responderia que não existia uma tendência em transformar a natureza humana, como vai se seguir após Platão e desenrolar na educação europeia impregnada de um humanismo que não existia na Grécia. Ou Jaeger diria que o tema central da educação nos tempos mais antigos era o da *arete* – palavra que comumente se traduz por virtude. E afinal: por que os pré-socráticos que elaboraram os conceitos mais universais não desenvolveram teorias, tratados ou um conceito de uma ideal educação?

4.3 O ENIGMA NA INICIAÇÃO À FILOSOFIA

A iniciação à Filosofia através do jogo (como o enigma) é fundamental, pois não há melhor meio de seduzir e causar espanto para motivar o exercício do pensar, seja com adolescente ou com crianças, o enigma é para todas as idades, dos mais simples aos mais complexos. Entretanto, os enigmas mais simples são os mais difíceis, na maioria dos casos. O enigma é um tipo de jogo e para cumprir o seu papel enquanto meio educativo na iniciação filosófica requer dos participantes uma postura ética e uma boa orientação do educador para o espírito lúdico não se perverter numa mera competição.

Pensadores importantes fizeram diferentes defesas em prol da iniciação filosófica na infância em diversas épocas e culturas, como Platão, em Montaigne, Rousseau, Lewis Carroll, John Dewey, Lipman. No século XIX, Lewis Carroll dedicou seu livro didático, *El juego de la lógica*, às crianças dos 8 aos 11 anos, por acreditar que é nessa fase que se forma os costumes e a natureza humana está aberta e em plena força. O próprio Carroll já nos deu o exemplo e um modelo didático de iniciar a lógica na infância através do enigma e os seus seguidores, principalmente, Sam Loyd, Martin Gardner e Raymond Smullyan que re-criaram novos jogos lógicos e matemáticos, fazendo deste modelo didático carrolliano uma pedagogia fundamentada no jogo. Contudo, as obras didáticas de Carroll são pouco estudadas em relação às literárias e no Brasil nem sequer foram traduzidas e se algum pedagogo se interessar por elas precisará recorrer as editoras estrangeiras. Mas isso não deve ser uma dificuldade para um pesquisador, e sim mais um motivo para divulgar e dividir com todos essa pedagogia de Carroll ou os seus jogos didáticos para a iniciação à lógica.

Entre os ardentes padrinhos deste projeto na tradição filosófica de uma iniciação à Filosofia na cândida idade, destacaremos apenas em Montaigne uma defesa da iniciação à filosofia na infância através do jogo (como o enigma) para estimular a conversação. Na leitura do filósofo francês, Platão se inspirou na educação dos persas ao idealizar a educação das crianças; ou melhor dizendo, na visão que os gregos tinham da educação persa (que podemos encontrar nas obras de Xenofonte). Nos ensaios que Montaigne dedicou ao tema da educação ele sempre tomou Platão como exemplo para falar de uma educação para a vida. Neste trecho abaixo o filósofo mais uma vez apresenta de um modo positivo as idéias de Platão sobre a primeira educação.

Parece que a essa generosa mocidade, que tudo desprezava à exceção da virtude, deviam dar em lugar de professores de ciências, como ocorre em

nosso caso, mestres de valentia, prudência e justiça, exemplo que Platão adotou. Sua educação consistia como entre os persas em pedir às crianças julgamento sobre os homens e suas ações. E cumpria-lhes justificar sua maneira de ver, de modo que a um tempo exerciam a inteligência e aprendiam Direito. (1972, p.77)

Inspirando-se em Platão, Montaigne faz uma brilhante defesa em prol da Filosofia ser reservada principalmente às crianças e podemos encontrar o registro desta defesa no seu ensaio, *Da educação das crianças* (1972). Publicado no ano de 1580, *Da educação das crianças* é uma crítica à pedagogia da época; a sua principal censura diz respeito à sua estreiteza e à sua severidade em tentar transformar as crianças em máquinas de decorar lições. Nela também encontramos considerações a respeito da Filosofia ser ministrada na infância (e não só na maturidade). O conceito de infância para o filósofo não corrobora com a imagem de um adulto em miniatura como vai se afirmar na França do século XVII e na pedagogia da época. Neste ensaio, ele defende que se ministre a Filosofia à criança desde cedo, que esta aprenda a necessidade da virtude e da moderação, sem pensar, no entanto, em fazer desta defesa em prol da Filosofia para crianças (e não só para os adultos) uma proposta pedagógica. A partir do ensaio *Pedantismo* (1972), Montaigne desenvolve a sua crítica ao pedantismo na educação e ao professor-pedante, ao mesmo tempo que ele desfaz o falso retrato do filósofo no papel de um pedante. Esta crítica é retomada em *Da educação das crianças*.

Montaigne, em *Pedantismo*, nos confidencia ironicamente como sofria na infância ao assistir representações de comédias italianas, vendo os professores serem representados no papel de parvos. O que o levou a escrever este ensaio foi a antipatia dos homens esclarecidos (inclusive ele mesmo) pelos professores ou pelos pedantes. Neste ensaio, ele faz questão de distinguir o filósofo do professor e de desfazer uma falsa imagem do filósofo como pedante já difundida em sua época, quando diz:

Invejavam-se os filósofos porque pairavam acima do homem comum, desdenhavam os negócios públicos e levavam uma vida especial que não estava ao alcance de qualquer pessoa e se regulava por princípios superiores que não são os que se aplicam normalmente. Quanto aos professores, julgam-nos abaixo do homem comum, incapazes de funções públicas e levando uma vida miserável, de costumes baixos e vis que os coloca no último degrau da sociedade: “Odeio esses homens incapazes de agir e cuja filosofia consiste unicamente em palavras”. (1972, p.74)

Montaigne é o filósofo que não se separa do poeta, ele é um dos últimos da aristocracia filosófica. Ele é um precursor da crítica ao pedantismo que vai se afirmar no século XVII. A antipatia pelo pedantismo teve a forte influência deste filósofo que é para

Jaqueline Lichtenstein *evidentemente determinante* (1994, p.30). O que caracteriza esta repulsão ao pedantismo, no século XVII, é a crítica da cultura livresca fundamentada na leitura, e não na vida. Neste sentido, o professor é aquele que só sabe o que leu e o que escreveram sobre as coisas. É o gosto pela conversação que marcará profundamente a cultura e a filosofia francesa. Segundo Lichtenstein, a palavra pedante, no século XVII, qualificava aquele que era o oposto do cavalheiro; enquanto o primeiro era pintado como um *vaidoso personagem de aspecto triste e discurso tedioso* (cf. *ibidem*), o segundo era o modelo de elegância, de nobreza, de honestidade e de homem livre. Ou nas suas palavras: *Na segunda metade do século, o termo pedante designa assim todos os que exercem a profissão de ensinar, os preceptores das crianças bem nascidas, mas também todos os que passam a vida dando aulas, que pretendem impor-se aos outros como mestres de viver e de pensar.* (1994, p.30)

Em contraposição ao pedante, Montaigne (1972, pp.86 ss) retrata Sócrates como exemplo de um bom preceptor, como aquele que sabe induzir os seus discípulos a se expressarem antes do mestre, por ser criativo e inventivo. Neste sentido, o professor, que não é um pedante, é aquele que tem uma *cabeça bem formada mais do que exageradamente cheia, com bons costumes e inteligência mais do que ciência* (cf. *ibidem*). Ele afirma que o preceptor deve usar dois meios pedagógicos: conversação e leitura, sem exigir dele uma grande erudição ou uma grande familiaridade com os livros. Para o filósofo, ninguém aprende a filosofar sem a prática, é necessário que se estimule a criança a exercitar a sua inteligência com tudo que se apresenta aos seus olhos. O livro do seu aluno ideal é o próprio mundo.

Para além da visão preconceituosa da sua época, Montaigne olha a filosofia do alto ao se referir ao seu carácter lúdico, quando adverte: *Faz-se muito mal em a pintar [a Filosofia] como inacessível aos jovens, e se lhe emprestar uma fisionomia severa, carrancuda e temível. [...] não há nada mais alegre, mais vivo e diria quase mais divertido. Tem ar de festa e folgado* (1972, pp.86 ss).

Essa filosofia que nos fala Montaigne (1972, pp.86 ss) não se traduz no sentido aristotélico como uma ciência, nem como uma história das idéias dos filósofos. Suas investigações sobre os pensadores do passado, principalmente os gregos, são anti-históricas e ele restringe seu diálogo a respeito dos antigos gregos com seus principais interlocutores, como Cícero, Virgílio, Plínio, entre outros. Filosofia e sabedoria são uma coisa só para ele: o filosofar como um agir ou um bem viver, e não somente como uma aprendizagem ou uma arte. Enfim, a Filosofia não é para ele uma arte, nem é uma ciência, é um modo de viver e de

ser (sabedoria). A Filosofia para ele traz saúde para o corpo, conduzindo o ser humano para uma sabedoria, sendo o seu *ofício* – *serenar as tempestades da alma, ensinar a rir da fome e da febre por meio de razões naturais e sólidas* (cf. *ibidem*). A virtude é o primeiro afeto que deve ser estimulada nos homens desde da infância. Para Montaigne, a virtude não é algo que está no topo da vida, mas que podemos encontrar na simplicidade e na brandura das paixões. Assim como em Platão, a virtude para Montaigne não tem outra finalidade, senão nos ensinar a valorizar a vida, a saúde, a beleza e a saber também perdê-los.

No ensaio *Da educação das crianças*, Montaigne nos leva a fazer uma reflexão sobre o papel do mediador, sobre o que e sobre como ensinamos as crianças, sem perder a atualidade.

Montaigne nos interroga: *Posto que a Filosofia é a ciência que nos ensina a viver e que a infância como as outras idades dela podem tirar ensinamentos, por que motivo não lha comunicaremos?* (1972, p.87) E ainda afirma num tom irônico, porém com sábias palavras de advertência: *Centenas de estudantes contraem doenças venéreas antes de chegarem a aprender o que Aristóteles diz da temperança* (cf. *ibidem*).

Assim como para Platão, para Montaigne não se deve estudar filosofia na escola, mas praticá-la na vida, no jardim, em todos os lugares e todas as horas, sendo ela para os jovens sua *principal matéria de estudo e formadora da sua inteligência e dos seus costumes* (1972, pp.89 ss). Para ele, não se aprende a filosofar através dos livros. Nas suas considerações a respeito da importância da Filosofia para a formação humana, desde a infância, encontramos seu repúdio a cultura livresca. Isso se verifica, quando ele afirma que as lições filosóficas para os jovens devem ser feitas através das ações, verificando sempre nos seus atos, por exemplo: *Se é prudente em seus cometimentos, se é bondoso e justo no seu proceder, se é sensato e gracioso no seu falar, se tem ânimo na doença, modéstia nos jogos, moderação nos prazeres* (cf. *ibidem*). Segundo ele, o privilégio da Filosofia reside no fato dela poder ser ministrada com qualquer assunto ou matéria, ou dela ser apropriada para qualquer momento ou lugar, *nos festins e nos jogos como assunto de conversação* (cf. *ibidem*). Platão já não fez isso nos seus banquetes por meio de problemas dialéticos?

4.4 DO PAPEL DO EDUCADOR-FILÓSOFO NA ÓTICA DO *APRENDER-SER*

A compreensão do enigma na iniciação à Filosofia é fruto de múltiplas experiências: na sala de aula no exercício de professora de filosofia, nas conversas com professores e amigos, entre outras que fazem parte da minha vida. Nessa compreensão do enigma percebi o quanto ele estava implicado na minha formação. Da prática pedagógica à teoria, ou vice-versa, descobri que o enigma é algo que sempre foge do nosso domínio ou total controle, sentindo-me mais aprendiz do que mestre, mais contemplativa do que especialista no assunto. Assumi essa investigação a partir de uma experiência de vida e de aprendizagem, encontrando no pensamento de Dante Galeffi a abertura para uma compreensão do meu papel enquanto educador-filósofo na ótica do aprender a ser: o ensinar como um aprender a fazer. Neste sentido, o papel do educador é educar para o aprender a ser e o aprender é inseparável da vida, ou melhor:

O aprender, então, há de ser deliberadamente vivenciado como um *fazer inventivo e aberto ao seu próprio acontecimento formativo*, e nunca apenas uma imposição biológica ou teológica, como se ao homem coubesse nunca escolher, mas apenas manifestar o que já foi determinado ou por um deus ou por uma mecânica natural qualquer. É porque nos encontramos abertos à liberdade de ser, que se torna possível, também, aprender a pensar, isto é, a filosofar. (GALEFFI, 2001, p.289)

Galeffi compreendeu a liberdade como pressuposto do aprender a filosofar, ou ainda, como condição do exercício filosófico na prática pedagógica. Formar-se educador-filósofo é saber *aprender a ser* com o outro. O desejo de compartilhar com o outro e a necessidade de estimular no outro o gosto pela filosofia despertou em mim o interesse em fazer uma investigação sobre a temática do enigma.

O enigma é um aprendizado que não se esgota. Enquanto aprendiz e amiga do enigma, e não como professora de Filosofia, fiz desde o começo desta dissertação uma descrição filosófica e pedagógica do enigma. É na ótica do aprender que retomei os primeiros encontros do enigma na literatura, na poesia, na Filosofia, nas ciências e na educação. O enigma não foi e nem será estudado aqui com base em relato de experiências pedagógicas, nem a partir de uma delimitação sob a ordem de uma finalidade utilitária. Seria um pouco pobre se mirasse o enigma somente na ótica de uma função pedagógica para o ensino formal da Filosofia,

esquecendo o seu passado, o seu vínculo com as origens da Filosofia e com as raízes da sabedoria grega.

Como todo instrumento pedagógico, os enigmas podem ser usados como remédio ou como veneno para a alma. Usado para além de uma finalidade seletiva e competitiva apenas, o enigma pode provocar uma integração com o outro e promover um espírito de jogo entre os participantes. Mas para usar o enigma ou qualquer tipo de jogo na prática pedagógica, antes é preciso experimentá-los, já que todo jogo só se aprende jogando. Ora, é preciso que se tenha uma *disposição* (ou ter afinidade) para com o enigma e principalmente conhecê-lo, antes de aplicá-lo como meio pedagógico na iniciação à Filosofia. Contudo, não podemos esquecer, como ensinou a tradição grega, que o enigma é também um tipo de jogo que estimula a competitividade. Ora, o educando não deve estar exposto a enfrentar desafios num grupo escolar, sem antes ser instaurado um espírito de grupo. Por isso, o educador precisa saber conduzir esse tipo de brincadeira, promovendo a integração grupal, ou seja, ser um bom “mestre de jogo” para não constranger o educando diante de suas dificuldades na hora de solucionar os enigmas – e também evitar usá-los como meio de avaliação escolar. Em suma, é importante não desvirtuar o espírito lúdico do enigma para a competição intelectual entre professor e o aluno ou entre os alunos, ou até mesmo usar os enigmas para quaisquer fins não pedagógicos.

A questão da mediação do enigma como jogo de iniciação filosófica é abordada fora de uma relação linear e dual entre quem educa e quem aprende. Por outro lado, o debate em torno do papel pedagógico do enigma só re-afirma ainda mais a importância do papel do educador-filósofo. Neste sentido, compartilhamos com a compreensão de Dante Galeffi sobre o papel do educador-filósofo na ótica do *aprender a ser*. Ademais, a sua concepção de *compreensão* acolhe a perspectiva heideggeriana, em busca de uma *ressignificação* do próprio filosofar no âmbito da prática pedagógica como *obra da operosidade humana* (ou ainda como *obra de arte*). Não entraremos, aqui, nos meandros desta sua principal obra, *O ser-sendo da Filosofia* (2001), a qual nos abre diferentes horizontes e requer diversas leituras e diálogos com as várias vozes evocadas pelo filósofo na sua trajetória teórica. Galeffi percorrer um denso caminho na sua delimitação epistemológica do seu modo de compreender a Filosofia na educação. Falamos acima sobre um modo de abordar a questão levanta pelo autor sobre o *aprendizado do filosofar*, implicada numa concepção de *compreensão* que ele mesmo desvenda:

A palavra *compreensão* aponta para dimensão do próprio modo de ser do homem no mundo, pressupondo a anterioridade de um tal *modo de ser próprio ao homem* como condição a priori da sua própria capacidade interpretativa-formativa. Neste sentido, o ser humano só se torna aquilo que é porque compreende previamente a sua existencialidade, e é a partir daí que ele elabora o sentido interpretativo do seu próprio ser-no-mundo-com. Porque compreende, o homem é capaz de fazer arte como criação de si mesmo no mundo – ele é capaz de produzir cultura, isto é, de viver a sua vida na medida em que ele mesmo a inventa pela elaboração das formas à disposição. Pela compreensão, o ser humano elabora o seu destino nos efeitos de suas ações – ele e o mundo são uma só coisa; mas o mundo dele é sempre um mundo próprio, único, irrepitível. Diante de uma tal concepção, não há princípio de causalidade capaz de permanecer de pé – o mundo tornou-se um acontecimento da *vontade de potência*. Eis aqui um sentido radicalmente poético para o *compreender!* (2001, p.248)

O ato de compreender, na sua visão, é o *próprio modo de ser da pre-sença, enquanto existencial* (2001, pp.245 ss). E a compreensão do *fazer/aprender* Filosofia é um *movimento no fazer poético e no aprender a fazer poeticamente* (cf. *ibidem*). A *pre-sença*, na interpretação de Galeffi enquanto *possibilidade de ser* ou na sua *dimensão existencial* (2001, pp.246 ss) está fora da órbita do sujeito empírico ou formal projetado pelos modernos, nem se baseia no estatuto gnosiológico do sujeito inaugurado na modernidade. Ou ainda quando ele ressalta que a categoria *ser*, na analítica do *Dasein*, é uma categoria modal e como tal não está relacionada a uma necessidade lógica, já que se mira no existencial (e não na abstração dedutiva).

Esse modo de compreender sugerido por Galeffi (2001, pp.239 ss) se inicia a partir de uma “atitude dialógica” com a tradição filosófica, ao mesmo tempo, que tenta superar as suas dicotomias e o velho paradigma de pensamento filosófico racional, sem uma aproximação com o espírito artístico. Nessa perspectiva, *fazer-aprender* Filosofia é um compreender-se e um projetar-se, um modo de ser que não pode ser reduzido a um mero procedimento metodológico que mire uma racionalidade e seja regido por uma necessidade causal, sem uma ligação com a vida (a imediatez e o acaso inerente a ela).

Em consonância com esse pensamento galeffiano, no que diz respeito ao seu modo de compreender a prática pedagógica da Filosofia como um *fazer-aprender*, apresento algumas reflexões sobre as possibilidades de re-pensarmos novos (ou velhos) meios pedagógicos que possam contribuir para o exercício do filosofar e para prática do educador, desde quando este esteja aberto para re-inventar o seu agir pedagógico. Uma das condições fundamentais para o *fazer-aprender* filosofia é o diálogo. Este só se realiza num exercício livre, rompendo com a autoridade de uma tradição da Filosofia que se imponha como garantia de uma formação

filosófica. Neste sentido, o diálogo não é apenas uma troca de palavras, mas de pensamentos. Galeffi (2001, pp.141 ss), corrobora com a visão de Heidegger da Filosofia, quando a compreende como um diálogo com os filósofos, mostrando que, na origem, a linguagem filosófica é dialogal.

As especulações galeffianas sobre o *aprender a ser* retomam categorias heideggerianas como ser e sendo, as quais permeiam o fundamento ontológico da sua perspectiva *poemática-pedagógica*. Em síntese, seguindo a sua leitura dessas categorias; o *ser* não é um quadro sinóptico das fases do desenvolvimento humano. O *ser*, diria Galeffi (2001, p. 248), como estrutura prévia da compreensão (pre-cognoscitiva e pre-lingüística) é ao mesmo tempo a condição primordial do processo hermenêutico. O ponto de partida dessa compreensão *poemática-pedagógica* do *fazer-aprender* Filosofia é o próprio *modo de ser* enquanto abertura originária do compreender, já que previamente toda compreensão o implica, ou nas suas palavras, *não há compreensão fora do ser que compreende* (cf. ibidem). O *sendo* (o descoberto, o pensável, o dado) está numa posição contrária ao ser e a condição para sua revelação reside na ausência do *ser*. Mesmo assim, há uma aproximação heideggeriana entre ambos reconhecida que afirma uma participação do *sendo* no *ser* e no seu próprio desenvolvimento. Ou como diria Galeffi (2001, pp. 141 ss), o filósofo alemão não reduziu o *sendo* a uma simples negação, pelo contrário, ele reenviou-o à categoria de *ser do sendo*.

Seria difícil explicitar esse jogo das categorias (*ser* e *sendo*), por isso requerer uma demorada reflexão, a qual Galeffi se atrelou. Apesar disso, podemos fazer breves considerações sobre essa relação entre o *ser* e o *sendo*, mesmo consciente de estar correndo o risco de cair em vagas simplificações. É na retirada do *ser* que o *sendo* entra em cena. Ou ainda, sucintamente falando, com base na interpretação de Marlene Zarader (1990, pp.158 ss) dessa concepção heideggeriana do *ser* e do *sendo*: é na ocultação do *ser* que o descoberto se torna possível. É à luz do *ser* que o *sendo* aparece, e, no sentido inverso, é na revelação do *sendo* que o *ser* é dado, já que se ocultando, o *ser* se retira para a sua essência, tornando possível o descoberto, isto é, o aparecimento do *sendo*. Por outro lado, o *esquecimento do ser* (por exemplo, como se deu na metafísica) só é possível porque o *ser* se esconde, não existe outra maneira dele *ser*, senão escondendo-se. O *esquecimento* é derivado do *ocultamento*, e não o contrário. Esse esconder na verdade é o movimento de contração do *ser* na sua essência. O *ser* está presente na sua ausência, a sua retirada é a favor do *sendo*.

No *Ser-sendo da Filosofia* (2001), Galeffi nos convoca a sermos educadores mais humanos, e não desumanos, desnaturados, e alheios a sua própria “essência” – o seu *ser*. Sua

convocação está fundamentada num pensamento que não pode ser confundido com uma forma de existencialismo e nem como um humanismo antropocêntrico. Ele retoma as críticas de Heidegger sobre as formas cristalizantes de definir o ser, o mundo, o homem, etc. Visa assim, com tal crítica a superação das evidências, evitar os equívocos universais projetados pelos seres humanos no seu estado de decadência – *esquecimento do ser*. Eis o ponto de partida da sua *compreensão poemática-pedagógica* do filosofar como um *aprender a ser*.

As evidências, para Galeffi (2001, pp. 151 ss), impedem ao ser humano o acesso para a *abertura do ser* e limitam as potencialidades humanas, pois é nesta *abertura* que o pensamento se move e onde se dá a dinâmica do *ser*. Neste sentido, para compreender as questões metafísicas levantadas na ontologia heideggeriana é necessário, antes, a suspensão de todas as interpretações dadas e objetivadas do *ser* em nome de uma investigação pensante do *ser*, ao invés de uma já pensada. E ainda ressalta que é nesta via que Heidegger nos conduz na sua ontologia para uma análise dos velamentos e desvelamentos do *Dasein*, trazendo com isso o pensamento para um âmbito de *abertura do ser*. Em suma, a luta desses pensadores contra os erros humanos oriundos do *esquecimento do ser*, das idéias e das interpretações dadas e produzidas em torno *dele*, tem como meta trazer à luz as conseqüências desastrosas oriundas desses erros, os quais contribuem para uma desvirtualização do sentido originário da realidade e do *ser*. Por isso, na visão dele, no tratamento de questões metafísicas não é possível tomar como base procedimentos racionais e imediatistas.

Como falamos anteriormente, na compreensão galeffiana da relação educador e educando é levado em conta a nossa condição humana no processo de ensino e aprendizagem, retomando uma questão indubitavelmente importante, a saber: o problema do *esquecimento do ser* do qual nos fala Heidegger, ou o esquecimento das diferenças na educação como nos alerta Galeffi em *Filosofar & Educar* (2003). Eis o esquecimento da famosa *diferença ontológica* entre o *ser* e o *ente*, isto é, do fundamento esquecido pela metafísica que impossibilita toda *redução do ser* ao *ente*, ou qualquer forma de objetivação dele. Na via dessa *diferença ontológica*, o ser não poderá ser algo dado, desvelado e nem um fato ou um valor. Em consonância com o pensamento de Heidegger, Galeffi (2003, pp.180 ss) retoma na sua obra, essa questão da *diferença ontológica* no plano do pensamento e da linguagem, além de conduzir esta temática para o âmbito da educação. Essas e outras questões de grande envergadura no debate filosófico contemporâneo configuram a sua obra, *Filosofar & Educar* (2003).

A suspensão de qualquer forma de determinação do *ser* e das verdades absolutas enquanto adequação entre conhecimento e o ente, para Galeffi (2003, pp.181 ss) é uma provocação que nos faz o filósofo alemão para uma outra (nova) compreensão da problemática entre a imanência e a transcendência colocada pela modernidade. É uma provocação para repensarmos a nossa condição humana ou a situação da nossa existência na era da ciência, estimulando-nos a transpor a perspectiva tradicional da metafísica que marcou indelevelmente o pensamento moderno. Por outro lado, Galeffi nos mostra que Heidegger põe a questão do *ser* para além da questão da transcendentalidade da inteligência defendida pela escolástica e fundada numa referência teológica do *ente*, resgatando uma outra transcendentalidade numa dimensão ontológica que não é mais da inteligência, mas da verdade (não-predicativa) enquanto *aletheia*, no sentido originário da tradição grega, como um *automostrar-se dos fenômenos*. Neste sentido, a verdade do *ser* não é mais compreendida como um desvelamento do *ente* na perspectiva do *cogito* cartesiano, e sim como um acesso (abertura) a ele mesmo como nos convoca Heidegger. Na filosofia modernidade, a existência humana foi condicionada ao mundo dos *entes*. Nesta imanência defendida pelos filósofos modernos, o ser humano só existe enquanto estiver mergulhado na sua contingência ou numa conexão necessária com o mundo para a partir daí existir, negando assim, a dimensão ontológica e transcendental do homem que escapa a qualquer forma de racionalidade. Mas o homem não é também um ser metafísico?

Enfim, em diversos momentos da sua obra, *O Ser-sendo da Filosofia* (2001), Galeffi nos mostra que a ontologia de Heidegger não é só uma tentativa de fundar uma investigação *pensante*, mas também uma crítica à metafísica “ocidental” e ao seu desvio com a tradição escolástica que tendeu a afirmar uma capacidade da inteligência humana de conhecer a essência das coisas, como se fosse possível atingir uma *compreensão* adequada à realidade, reduzindo assim o *ser* a uma concepção unívoca e enquadrando o *ente* numa hierarquia progressiva até o grau mais alto do *ente* supremo. Deste modo, nos adverte Galeffi que na medida em que se tenta desvelar o *ente* e esclarecer a sua natureza, tal esclarecimento contribui para o *esquecimento do ser*. Ao encobrir o *ser* com o véu do *ente* acessível (aquele que é oferecido como *ser*), se obscurece a *abertura* para uma visão do *ser* na sua originalidade. É nesta abertura que o *aprender a ser* se torna um agir educativo, na perspectiva de Galeffi. O *ser* já é uma pura iluminação e quando se manifesta só acrescenta algo a si mesmo, já nos ensinou Heráclito, por isso o excesso de luz só conduz para uma negação e ocultação do *ser*. O *ser*, na compreensão poética-pedagógica de Galeffi, só pode ser pensado na recusa consciente da sua natureza

existente, pois ele escapa ao conhecimento humano e ultrapassa qualquer forma de redução ao *ente*. O *ser* tampouco é um espaço vazio de essência, e sim uma fonte de emanação dos sentidos.

A questão do *aprender a ser* levantada por Galeffi (2001, pp. 153 ss) segue uma perspectiva filosófica ou ontológica, sem tomar esta questão pelo prisma psicológico; o autor rechaça de antemão todas as formas de enclausurá-la numa sistematização. Neste sentido, o *aprender a ser* é compreendido como uma *disposição* e como um símbolo de um projetar-se livremente que não pode ser reduzido a uma representação, já que, neste caso, qualquer forma de representação não passaria de uma hipótese, quando se trata da própria natureza humana.

A compreensão da Filosofia no âmbito da educação que Galeffi (2001, pp.143 ss) qualificou de *poemática-pedagógica* toma a liberdade como condição necessária de uma prática pedagógica. Sem a liberdade tal prática não pode vir a ser um exercício filosófico efetivo. Para *aprender a ser* não há outro caminho, se não for através das sendas labirínticas da liberdade e na aventura da vida. *Aprender a ser* é o ponto central e a expressão última da sua proposta *poemática-pedagógica* de *fazer-aprender* filosofia. Para o filósofo, *aprender a ser* é o símbolo da saga humana na busca de sua realização infinita – é uma correspondência ao apelo do ser livre (2001, p.459).

Enfim, dessa perspectiva *poemática-pedagógica* de Galeffi, tomamos a sua analogia do filosofar com o *fazer-aprender* filosofia como ponto culminante da nossa compreensão em torno do papel pedagógico do enigma na iniciação à Filosofia, para mostrar a sua contribuição na perspectiva do aprender, sem perder de vista o papel fundamental do educador-filósofo. Sabemos da insuficiência de qualquer instrumento pedagógico isoladamente para a efetivação de um processo educativo. A sua concepção do *aprender a ser* como meta do filosofar implica uma reviravolta do papel do professor-filósofo na prática pedagógica. Fundamentado nos pressupostos ontológicos heideggerianos, o autor delinea novas perspectivas e problemáticas em torno da formação de professores/pesquisadores. Por outro lado, não é possível formar um filósofo, um cientista. Como ensiná-lo a inventar, a descobrir, a decifrar...? Nessa dimensão se requer muito mais do plano íntimo (interioridade), muito além da erudição e da cultura instituída. Nem tudo poder ser ensinado. O espírito científico e filosófico nasce no ser humano pela inspiração (as musas vivem), e não só por via do conhecimento herdado da cultura humana (que já foi concebido e preservado).

A compreensão do papel do educador-filósofo na ótica do *aprender a ser* proposta por Galeffi é fundamental para que possamos rever a pseudo-associação entre o educando e o

aprender e por outro lado entre o professor e o ensinar numa visão dualista e os modos como a Filosofia pode ser realizada na educação, as definições do ser humano e da concepção do professor e do filósofo. Sua convocação para o aprender é um despertar para esta disposição humana, a qual é esquecida ou não dita, quando se refere ao professor. Todo educador é um aprendiz e se perder o gosto pelo aprender, perderá a alegria e o prazer pelo ensinar.

SEGUNDA PARTE

EXEMPLOS

IV CAPÍTULO

- Agora, você sabe qual é o tipo de enigma de que *eu* gosto?
- Não – disse Alice –, de que tipo você gosta?
- Do tipo *enigmático*, ora essa! – respondeu ele.
- Mas, é claro! – disse Alice. Os enigmas não costumam ser enigmáticos?
- É claro que não – riu-se o Grifo. As pessoas é que fantasiam que eles são!
- Ora, o tipo pelo qual as pessoas *brigam* – respondeu o Grifo. Quando as pessoas brigam, aí é que começa a ficar divertido!
- E por que as pessoas brigariam por um enigma? – perguntou Alice.
- Ah, elas brigam, sabe? Umas acreditam numa coisa e outras acreditam noutra. Em geral, ambas estão erradas, e isso é engraçado!

Raymond Smullyan

5. CONSIDERAÇÕES SOBRE AS TERMINOLOGIAS DO ENIGMA E SUAS VARIANTES

5.1 CONSIDERAÇÕES INICIAS

Este capítulo foi projetado para ser um discurso sucinto e pouco teórico; farei alguns comentários sobre certos tipos de enigmas, evitando esvaziar o seu *pathos* e enclausurá-los numa categorização. Agora é o momento de colocar em prática a análise desses jogos de conhecimento que nomeio os enigmas, conhecer algumas das suas definições e variantes como uma propedêutica a prática pedagógica. Nos primeiros capítulos, fiz uma análise teórica sobre as origens, sobre a importância do enigma na formação do pensamento ocidental, a partir da filosofia grega, e sobre o papel pedagógico do enigma na iniciação à Filosofia, afirmando a sua potencialidade educativa enquanto meio pedagógico. Na retrospectiva às suas origens, desde os primeiros capítulos, já mostramos que o enigma na origem grega não tinha uma finalidade pedagógica, senão quando passou a ser usado na educação das crianças, na segunda metade do século V a. C., ou seja, numa época posterior a era dos sábios gregos. Portanto, quando falamos de enigmas e do seu uso pedagógico estamos apenas qualificando um uso ou um fim dado a este ou aquele enigma, mas não estamos operando com uma categorização do mesmo.

Nos capítulos anteriores, se buscou as origens do enigma e da sua primordial relação com a dialética a partir da Grécia antiga, partindo de uma retrospectiva às origens do enigma e da Filosofia, tratando essa temática de um modo indireto (ou através de leituras). Agora, neste capítulo, tomarei a via direta, mostrando alguns exemplos ou tipos de enigmas, deixando-os entrar em cena para serem apreciados, analisados também, de um modo menos teórico e mais prático. A via a ser trilhada, nesse momento, é a da experiência ou do contato com essas três terminologias gregas associadas ao enigma: *grifos*, *próblema* e *criptos*, começando pela própria análise etimológica dessas palavras para mostrar a insuficiência e os limites de uma categorização deste tipo. Por outro lado, para alcançarmos uma compreensão do papel pedagógico do enigma na iniciação à Filosofia, uma descrição etimológica se torna o último recurso, e não um meio, dada a sua insuficiência para fundamentar essa interpretação filosófica da temática apresentada nos primeiros capítulos. Os exemplos de alguns tipos de

enigmas que serão apresentados neste capítulo são os meios mais seguros para aqueles que desejam fazer um contato mais direto, sem muita demora.

Mas antes de mostrar exemplos de enigmas, direi algumas palavras sobre a organização temática utilizada aqui. Fiz uma pequena seleção segundo uma classificação e uma divisão dos enigmas conforme as três terminologias gregas citadas acima, por uma questão prática, para obter uma melhor apresentação de uma pequena amostra de enigmas encontrados em algumas fontes literárias. É apenas uma classificação de alguns exemplos resultantes de uma seleção pessoal, portanto qualquer categorização dos enigmas é válida apenas para estruturar uma argumentação. Não há uma comparação de valor entre os três tipos de enigmas, nem podem ser enquadrados numa escala hierárquica de grau menor ou maior de abstração. Existem outras categorizações dos enigmas que foram feitas por etnólogos, filósofos e lógicos, mas não seguirei nenhum modelo; seguirei um percurso prático e direto as fontes, sem pretensões maiores, organizando o material coletado, dividindo-o e analisando-o com base no tema específico. Apenas, diante das dificuldades de aceder às fontes destas tradições, só apresentaremos algumas citações a respeito.

A palavra enigma como hoje usamos vem da palavra *αἴνιγμα* (*áinigma*), terminologia mais arcaica usada na Grécia. Esse termo *αἴνιγμα* vem do substantivo *ainos*, conforme Colli (1998, pp.445 ss) e significava um *dito* ou uma *fábula simbólica*. Ou ainda, com base em Junito Brandão (1991, p.333) *palavra significativa, alegoria*, mas que também está ligado ao verbo *ainíssesthai*, que aproximadamente quer dizer: *falar por meios-termos, dizer veladamente*. Estas palavras *ainos* e *ainíssesthai* estão, de fato, ligadas ao enigma, mas elas não decifram a sua natureza, nem a sua origem religiosa, mística e mais primitiva, anterior ao seu desenvolvimento na poesia e na prosa grega. Colli, na *La sabiduría Griega I* (1998), recolheu uma antiga documentação e referências do enigma em Hesíodo, Píndaro, Esquilo, Eurípedes, Platão e Aristóteles, mostrando mudanças nas terminologias do enigma.

Até o século V a. C., na Grécia foi esta terminologia *αἴνιγμα* que predominou para designar o enigma na tradição oral e poética. Mas neste mesmo período o enigma terá outra terminação *γρίφος* (grifos). Na comédia de Aristófanes se encontra a passagem mais antiga onde aparece esta terminologia do enigma. No século III a.C., Clearco, segundo Johan Huizinga (1971, p.166) sistematizou os grifos e classificou suas espécies na sua *Teoria do Enigma*, da qual restaram apenas poucos fragmentos. Nesse novo sentido do enigma, registrado e usado por Aristófanes, o termo *grifos*, significava originalmente, nas palavras de Colli: *rede de peixe* (1990, p. 431). Sobre esta analogia do enigma entre rede de palavras e

rede de peixe, encontramos uma narrativa muito antiga sobre a biografia de Homero, registrada por Aristóteles, na qual o poeta (Homero) foi surpreendido por um enigma de pescadores que sem peixe para pescar e sem querer, surpreenderam o poeta com a sua rede de palavras, pois a pesca neste dia não foi boa e a rede de peixe neste dia não teve muita utilidade. Este conto de adivinhação, para usar aqui uma terminologia dos etnólogos, foi tratado no segundo capítulo, por enquanto só o cito para ilustrar e comprovar essa analogia metafórica do enigma com a *rede* que está na origem do termo *grifo*. Termo este muito usado nas comédias, pelos sofistas, filósofos e poetas, ou como ressalta Huizinga, na sua leitura do *Eutidemo*, diálogo no qual Platão nomeava o enigma como uma *rede de argumentos* (1971, p. 165), isto é, como uma tática para aplicar um *golpe devastador* no seu adversário. E ainda acrescenta que este tipo de enigma foi muito apreciado por Aristóteles, como também pelo seu discípulo Clearco que lhes dedicou uma obra, *Teoria do Enigma*. Os *griphos*, Huizinga os concebeu como *um jogo humorístico de perguntas e respostas, recebendo-se no fim uma recompensa ou um castigo* (1971, p.166). Mais uma vez, tanto Colli quanto Huizinga, dois estudiosos sem nenhuma ligação explícita, entrelaçam os grifos com a comédia, com os sofistas, com os filósofos e com os poetas.

Seguindo a leitura colliana do enigma na Grécia antiga, este aparece na tradição religiosa-poética grega, entre o século VI e VII a.C.: o enigma aparece como a própria manifestação em palavras da visão mântica e délfica; ou ainda, é fruto da exaltação pítica e das predestinações dos oráculos, trazendo em si os vestígios dessa tradição de origem poética, mística, cultural e religiosa que permanecerá na dialética pré-socrática através do enigma. O enigma é o fundo oculto da dialética, ou como melhor o diz Colli (1987, p.35), é a origem obscura da dialética. E talvez muito antes do século VI e VII a.C., os enigmas já deveriam fazer parte da suas tradições, pois não podemos deixar de levantar essa hipótese, mesmo tendo em vista a possibilidade de não terem deixado vestígios dessa época mais remota. Ainda persistindo na teoria de Giorgio Colli, na sua retrospectiva do enigma na antiga Grécia, o seu percurso histórico na Grécia antiga, numa época oral, na qual os fragmentos escritos que possam comprovar a sua existência mais remota na Grécia são escassos, raros.

Na época dos pré-socráticos, o enigma não será mais designado como palavra oracular de origem divina, e sim como um desafio de sábio para outro sábio. O enigma está implicado na estrutura originária do *logos*, como unidade indizível que conduz a luta entre opostos resultante da “palavra ambígua” dos oráculos, um *logos* oral e arcaico que Heráclito não só o conhecia muito bem, como também expressava seu pensamento por meio de enigmas.

As primeiras tentativas de definir o enigma na Grécia começaram com Platão e depois com Aristóteles e tais definições ainda trazem vestígios da relação do enigma com a sabedoria. Para Colli, a tentativa de Platão para definir a natureza formal do enigma se encontra de modo explícito nesta passagem no *Carmides* 161 c-d :

Me sorprendería que llegáramos a descubrir de qué se trata, pues eso parece un enigma.
 En qué sentido? preguntó.
 Pues en que – constesté – para el que dice, a sabiduría consiste en practicar lo que le va bien a él, las palabras no expresan el objeto de su pensamiento.
 (Platão apud Colli, 1998, p.359)

Nessa tentativa de definição, Platão descreve o enigma como um vestígio da experiência imediata do pensamento que não é possível traduzir em palavra, sugerindo com isso uma condição mística do pensamento e ao mesmo tempo um limite da nossa linguagem em expressar o nosso pensamento. Neste sentido, o enigma seria o rastro do indizível na palavra. Por meio dele se manifesta na palavra o *objeto oculto do pensamento* (1992, p.45), tal objeto é o que está mais próximo da interioridade indizível e fora do âmbito da linguagem, ao se tornar linguagem se apresenta de modo ambíguo ou enigmático. Na leitura de Colli dessa passagem do *Carmides*, Platão apresenta o enigma sem um fundo religioso e supõe uma origem do enigma no plano humano enquanto meio de expressar o que a palavra não pode – a experiência do pensamento ou a imediatez. Comenta Colli sobre essa tentativa platônica de definir o enigma:

Segundo uma passagem do Carmide, o enigma surge quando “o objeto do pensamento certamente não é expresso pelo som das palavras”. Pressupõe-se, pois, uma condição mística, em que determinada experiência mostra-se inexprimível: neste caso, o enigma é a manifestação, na palavra, daquilo que é divino, oculto, uma interioridade indizível. A palavra é heterogênea em relação àquilo que é entendido por quem fala, logo é necessariamente obscura. (1992, p.45-6)

Este célebre trecho do *Carmides*, que trata do enigma de um modo quase único em todo o diálogo, é para Colli uma importante passagem que confirma a tendência platônica para uma definição formal do enigma, uma definição mergulhada no plano humano, fora do contexto religioso. Diferente da *República* (2000), diálogo que Platão apresenta o enigma como um meio pedagógico da educação das crianças, no *Carmides* a definição platônica não

compreende o enigma como palavra do oráculo, na esfera religiosa, nem como objeto de uma luta pelo conhecimento, na esfera dialética.

Sobre a definição platônica já falamos o bastante, trataremos agora da definição aristotélica. Na parte da *Poética* (1966) dedicada a elocução e onde inicia a sua crítica a poesia homérica, afirma Aristóteles sobre a natureza formal do enigma:

Mas a linguagem composta apenas de palavras deste gênero [peregrinos], será enigma ou barbarismo; enigmático se o for só de metáforas, bárbara, se exclusivamente de vocábulos estrangeiros. Porque tal é a característica do enigma: coligindo absurdos, dizer coisas acertadas, o que se obtém, não quando se juntam nomes com o significado corrente, mas sim, mediante as metáforas, como no verso *vi um homem colando com fogo bronze noutra homem*. (1966, p.94)

No terceiro livro da *Retórica* (1964), Aristóteles retoma esta aproximação entre o tema da metáfora e o enigma, mas ele não desenvolve a definição do enigma iniciado na *Poética* (1966). Ou nas palavras do filósofo: *Os enigmas bem feitos são agradáveis pelo mesmo motivo: ensinam alguma coisa e sob a forma de metáfora*. (1964, p.220)

A partir deste vínculo entre enigma e metáfora, Aristóteles retoma na *Retórica* a questão do caráter paradoxal da metáfora, ao mesmo tempo em que ressalta o caráter instrutivo do enigma, desde quando este for composto por metáforas. Ele também destaca o efeito surpresa causado pelo enigma (junção de termos opostos) como um estímulo à aprendizagem já conhecido pelos poetas e pensadores. Isto só confirma o que falamos no capítulo anterior sobre o papel pedagógico do enigma na iniciação à filosofia.

Na análise de Paul Ricœur (2000, pp.47 ss) da passagem da *Poética* 1458a 23-33 referente à definição do enigma, apesar de não lhe interessar muito essa questão da relação entre metáfora e enigma, é o trecho no qual Aristóteles explicita o problema da analogia entre comparação e metáfora na *Retórica*, devido ao fato de tal analogia extrapolar a definição aristotélica da metáfora. Ele reconhece que nessa definição do enigma, Aristóteles sugere uma subordinação ao uso das metáforas.

Ricœur (2000, pp.47 ss) retoma esse *traço comum* entre ambos termos (enigma e metáfora) na *Poética*, por este tornar evidente o problema do paralelo entre metáfora e comparação que se encontra na retórica, paralelo esse que extrapola a definição aristotélica da metáfora reduzida ao nome, já que toda comparação é feita de dois termos. Nesse paralelo a metáfora está num plano superior em relação à comparação, pois o caráter paradoxal presente na primeira é ausente na segunda. A capacidade de síntese, de surpreender e de instruir

confere a metáfora sua superioridade, assim como o seu caráter paradoxal indica uma aproximação com o enigma. Mas não poderemos nos aprofundar nesse assunto, por ora o que nos interessa é comparar a sua leitura como a de Colli, os quais com base no testemunho de Aristóteles confirmam uma relação da metáfora com a sabedoria.

Enfim, com base nessas leituras, suspendo toda forma de pretensão em encerrar os enigmas numa categorização sistemática, já que as categorias não são suficientes para incluir em um só termo todas as designações do enigma em diversas línguas ou culturas. Vimos o exemplo de vários termos usados na Grécia para expressar os enigmas. Isto mostra que numa só língua ou cultura já encontramos diferentes palavras para designá-los e cada termo expressa uma de suas facetas. Por isso, se nos restringirmos a uma única definição, corremos o risco de cair numa visão unilateral e reduzida dos enigmas. Deste modo, a proposta dessa dissertação não é demonstrar o enigma a partir de uma definição como o fez Aristóteles, e sim mostrá-lo na sua origem grega, retornando à tradição helênica do enigma, visando com isso ampliar o nosso campo de visão do enigma na educação a partir de diversas perspectivas, ao invés de apanhá-lo num só golpe de vista, encobrando os seus diferentes sentidos e o seu fundo oculto e misterioso.

5.2 PRÓBLEMAS

Próblema é uma terminologia grega muito antiga derivada da palavra enigma. Neste tópico mostrarei dois tipos de problemas: os dialéticos e os lógicos. Na forma ambos são uma questão, mas se diferenciam no modo de demonstrar: os dialéticos exigem uma demonstração direta que requer o diálogo entre duas pessoas e os lógicos uma demonstração indireta. Para explicar melhor, é a mesma diferença aristotélica entre demonstração dialética e demonstração lógica, que segundo Berti, “consiste em que esta última não põe em discussão os seus pressupostos, enquanto a primeira o faz, mas para fazê-lo, demanda precisamente uma situação de diálogo” (1997, p.296). Esta situação de diálogo é uma condição para a demonstração dialética, sem o diálogo não há dialética. Para usar uma metáfora, o exercício dialético é um jogar com, e não um jogar contra. A dialética por definição pressupõe o diálogo, enquanto na lógica isso é impossível. Nesta perspectiva, a diferença fundamental entre lógica e dialética para Aristóteles não consiste no fato de ambas terem diferentes tipos

de demonstração, e sim devido a primeira se referir a um monólogo ou ao ensino e a segunda ao diálogo.

5.2.1 Problema dialético

Na era dos filósofos, esse termo (problema) não será somente entendido como uma *formulação de enigmas* (1992, p.66), mas também como um *termo técnico da dialética* (cf. *ibidem*) que está no início da formulação de uma pesquisa. Essa relação entre o enigma e a dialética se encontra na base da tese de Colli que afirma uma *identidade formal* entre ambos. Colli (1992, pp.66 ss), fundamentado em Platão, confirma essa tese, quando nos fala de um duplo sentido (dialético e enigmático) da palavra grega *próblema*, entre outros termos, como interrogação, aporia, busca e pergunta. Vejamos nas suas palavras:

O emprego de inúmeros outros termos confirma essa tese. O verbo “proballein”, que no século V significa “propor um enigma”, é empregado por Platão tanto no sentido enigmático (numa passagem do Carmide, o verbo é conjugado explicitamente com o termo “enigma”, e diz-se “lançava à frente um enigma”), como no sentido dialético, atestando uma unidade de fundo entre as duas esferas: ora significa ainda “propor um enigma”, ora “propor uma pergunta dialética”. (COLLI, 1992, p.67)

Nesta citação de Colli encontramos a origem da sua tese sobre uma identidade formal entre o enigma e a dialética, que já foi apresentada no segundo capítulo da primeira parte da dissertação. Para ele não resta dúvidas que o termo *problema* faz parte da linguagem central da dialética e isso ele percebe ainda em Aristóteles, quando este definiu problema nos seus tratados dialéticos, *Os Tópicos* (1973). E tal significação permaneceu, mas o termo *problema* se tornou na modernidade um termo técnico da discussão dialética. Diferente da perspectiva colliana, outros filósofos contemporâneos associaram a palavra problema apenas à retórica, sem sugerir um vínculo do enigma com a dialética arcaica grega, como fez Huizinga (1971, p.130) na sua obra *Homo Ludens*. Do mesmo modo, Plebe e Emanuele no seu *Manual de Retórica* (1992), seguindo uma tradição aristotélica, conceberam a palavra problema como uma técnica retórica que os filósofos se apropriaram, definida por Aristóteles como o *procedimento mais central da pesquisa filosófica* (1992, p.62), ou seja, como um meio de problematizar as nossas convicções e asserções, fazendo assim uma relação entre problema e a pergunta retórica, o *erótema*, e não como uma alternativa inicial de uma discussão dialética, conforme a definição aristotélica do problema.

Nos *Tópicos* (1973), Aristóteles toma o termo problema na tradição dialética como uma terminologia própria, e não faz nenhuma referência à matemática, diferente dos *Primeiros Analíticos* no qual ele toma exemplos oriundos da geometria, como os axiomas, na sua teorização da ciência apodítica. Este termo dialético será transferido para o campo da matemática e usado como um termo matemático, mas muito posteriormente. Sobre isso falaremos mais a frente. Eis a sua definição do termo problema: *Um problema dialético é um tema de investigação que contribui para a escolha ou rejeição de alguma coisa, ou ainda para a verdade e o conhecimento, e isso quer por si mesmo, quer como ajuda para a solução de algum outro problema do mesmo tipo* (1973, p.19).

Com base no testemunho de Platão e Aristóteles, Colli (1987, pp.35 ss) não fez apenas uma aproximação entre estes dois termos, e sim uma *identidade formal* entre o enigma e a dialética, designando por dialética a “arte de dialogar” através do estímulo de palavras obscuras desafiantes que trazem em si um *pathos* que se encontra na sua origem. Essa arte foi praticada pelos antigos dialéticos, os pensadores gregos. Nesse momento “pré-socrático, a dialética era um fenômeno oral, e não escrito como vai acontecer com os filósofos, após a sistematização da dialética por Aristóteles, classificando-a como um método de investigação para encontrar os princípios da dedução e das categorias, delimitando a dedução dialética como um meio de demonstrar a validade destas leis do pensamento que a lógica não pode fazer.

Enfim, a tese colliana de que o enigma está na origem da dialética sustenta e fundamenta a relação pedagógica e filosófica que proponho entre enigma e iniciação filosófica, ao acenar desde o título desta dissertação. Os rastros do enigma são às pistas dessa arcaica arte de dialogar (dialética) praticada na antiga Grécia. No segundo capítulo da primeira parte desta dissertação já falamos sobre a coincidência do nascimento do *logos* dialético com o aumento do agonismo e da luta dos intérpretes na interpretação da palavra pronunciada pelos adivinhos de Delfos, como também apresentamos o enigma como a palavra-chave para interpretar a teoria colliana das origens apolíneas e dionisiacas da dialética.

Seguindo a interpretação colliana do enigma homérico de Heráclito, exemplificaremos um *próblema* dialético, evocando um dos enigmas de Heráclito mais desconcertantes lançado aos homens para desafiar a sua capacidade de compreensão. O discurso de Heráclito coincide com as palavras do deus: suas obscuras palavras são enigmas como as do oráculo de Delfos. Ele não se apresenta como um homem mântico possuído por

um deus como Epimênides, por exemplo, mas de uma outra forma, como um descobridor e possuidor de um *logos* que ele nomeou de lei divina que ordena os objetos móveis da aparência. Eis o sábio que primeiramente nomeou *logos* a esta lei que domina a esfera dos fenômenos, da representação.

O fragmento 56 de Heráclito é para o Colli (1992, pp.66 ss) o arquétipo de um problema dialético, neste fragmento se encontra o enigma homérico de Heráclito que Colli toma como fundamento desse parentesco entre enigma e dialética. Vejamos uma tradução do fragmento 56 de Heráclito:

Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos. Pois enganaram-no meninos que matando piolhos lhe disseram: o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco. (1973, p.90)

Neste fragmento o sábio transforma o primitivo (o conto de adivinhação – Morte de Homero) numa nova forma para recuperar seu significado profundo e arcaico, apresentando o enigma do conto de uma outra forma e exigindo uma nova interpretação, ao lançar um enigma sobre o enigma já conhecido da tradição mítico-poética grega, testemunhando a antiguidade de uma outra forma de enigma, que os gregos chamavam de *grifos*, que será tratado no próximo tópico. Mas quanto ao termo “conto de adivinhação” usado na linguagem dos etnólogos e dos folcloristas, devemos usar com cautela e cuidado.

A investigação de Colli deste fragmento começa a partir do testemunho de Aristóteles sobre a lenda da morte de Homero, para confirmar o fato de Heráclito fazer uma alusão a uma antiga narrativa sobre a biografia de Homero neste fragmento. Diferente da disputa entre deuses e homens como vemos no mito tebano da Esfinge, o desafio em Homero é puramente humano. Heráclito acrescenta apenas em relação esta narrativa antiqüíssima o termo “enganaram”, conservando o seu desfecho trágico e o seu enigma, sem fazer inovações em relação à tradição dessa expressão mítico-poética. Contudo, segundo Colli o sábio grego não faz apenas uma alusão ao célebre enigma da narrativa, ele nos desafia com um enigma sobre o enigma, exigindo uma nova solução mais radical do que aquela da narrativa. Heráclito enuncia um outro enigma e nos provoca a interpretá-lo. Essa lenda sobre a morte de Homero já foi citada e comentada no segundo capítulo da primeira parte da dissertação, retomamo-la apenas para mostrar agora a interpretação heraclitiana dela.

O enigma da narrativa conservado por Heráclito é composto de duas expressões contrárias, que são: *o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco*. A interpretação colliana deste enigma heraclítico se divide em dois momentos e recorre a outros fragmentos. Primeiro, o filósofo interpreta a primeira expressão, *o que vimos e pegamos é o que largamos*, como uma alusão a ilusoriedade do mundo. *Mas por que deixamos essas coisas manifestas que pegamos? Talvez Heráclito queria dizer que as coisas manifestas, corpóreas, induzem a ilusão de existirem fora de nós e serem reais vivas, sobretudo porque as imaginamos permanentes* (1992, p.55).

Seguindo ainda a interpretação colliana deste obscuro enigma heraclítico, no que diz respeito à segunda expressão, *o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco* (1992, p.57) seria uma indicação sobre a interioridade oculta e permanente, o mundo divino que está por traz do mundo da aparência. Para Colli, Heráclito retoma dois temas importantes, a saber: o tema do *pathos do oculto* ou da tendência do fundamento último do mundo como algo oculto, enigmático, como também o tema da superioridade do que é oculto em relação ao manifesto, que traduz uma *reivindicação mística de um domínio da interioridade em relação à ilusória corporeidade do mundo externo* (cf. *ibidem*).

Ademais, no fragmento 56, Heráclito não faz referência ao final trágico do desafio do enigma da narrativa poética, nem alusão à morte de Homero pelo *pathos* do enigma, destacando apenas o engano de Homero, um sábio que paradoxalmente caiu na cilada do enigma, já que um sábio não se engana, não pode ser derrotado num desafio ao intelecto, ou nas palavras de Colli:

O tom do fragmento é desdenhoso em relação a Homero: o sábio derrotado num desafio à inteligência deixa de ser sábio. É notável a caracterização do enigma como tentativa de “enganar”: o que Heráclito considera digno de menção não é o triste fim de Homero, mas sim o fato de um suposto sábio deixar-se enganar. (1992, p.53)

Na concepção heraclítica, sábio é aquele que não se deixa enganar. É aquele fadado ao perigo mortal do enigma que é um engodo, restando a ele saber se defender. Heráclito é um sábio que sabe se defender, jogando seus enigmas, sem dar a solução, desafiando a todos. A dialética em Heráclito ainda está próxima do jogo. Os seus enigmas são conexões de universais opostos, sem uma ordenação lógica. Num primeiro olhar parece que eles não possuem vínculos entre si, mas Colli nos afirma o contrário na sua interpretação desse fragmento 56 de Heráclito. Neste fragmento o filósofo nos mostra a possibilidade de uma

unificação dos temas fundamentais de Heráclito implícitos em diversos fragmentos aparentemente contrastantes, tais como: o tema do enigma, da aparência, da alma, do oculto, da união dos contrários, como também os conceitos heraclitianos de sábio e de divindade. Sobre essa visão arcaica grega do conhecimento e do sábio, Colli tira alguns ensinamentos, ao pintar o sábio como aquele que sabe rir de si mesmo, na medida que sabe se distanciar de suas palavras e de suas idéias.

Na sabedoria oculta no mito de Dioniso (ou mito do conhecimento), conhecer é colocar o mundo dentro de um espelho e minimizá-lo a este pequenino reflexo que temos dele. Os fios tecidos pelas palavras não podem nos ligar ao mundo, já que este não pode ser captado pelo nosso intelecto, mas no máximo sentido ou vivido. Ou seja, quando vivemos a vida na sua imediatez não a sabemos. É preciso mirar para fora do espelho como o fez Heráclito, os sábios de uma época arcaica que ainda escutavam a sabedoria que se oculta nos antigos mitos (Dioniso, Apolo, Ananke, Phanes, Kronos, Menemosine). Essa interpretação colliana do fragmento 56 de Heráclito é original e muitas vezes inusitada, ao mostrar uma origem dialética da Filosofia, anterior à dialética platônica.

Será que a dialética também não é um jogo? Se compreendermos os problemas dialéticos como um jogo (e não como uma mera questão), podemos afirmar a partir deste pressuposto a importância da sua aplicação para fins pedagógicos?

Como em todos os jogos, a polêmica só é conflito na aparência: um prélio esportivo ou uma partida de xadrez estão tão longe de ser um conflito real quanto um rei do xadrez está longe de ser um monarca histórico; assim, quem defende uma tese pode muito bem não acreditar nela; defende-a por jogo... Enfim, como todo jogo, a dialética não tem outro fim além de si mesma: joga-se por jogar; discute-se pelo prazer de discutir. (REBOUL:2000, p.29)

Assim como no xadrez, na dialética é preciso jogar com o adversário, e não contra. Nessa analogia de Olivier Reboul entre dialética e o jogo do xadrez na sua *Introdução à retórica* (2000), encontramos uma apologia ao uso da dialética na educação de um modo lúdico, sem os excessos do formalismo acadêmico, visando uma iniciação desde cedo, da criança com o exercício do diálogo. Mas Reboul (2000, pp.29 ss) não opõe a retórica à dialética, nem valoriza a primeira em detrimento da segunda; pelo contrário, ele ressalta a importância e as diferenças entre ambas, suas potencialidades e limites.

É preciso aplicar na prática pedagógica a definição de Reboul da dialética como um jogo, isto é, como algo que *não é nem moral nem imoral* (2000, pp.30 ss) e que tem o seu fim

em si mesma, pelo prazer de jogar como em todo tipo de jogo. Todavia, se não se respeitam às regras do jogo, a conversação poderá se transformar numa mera controvérsia, discussões vazias, bate-boca, muito distante de um exercício dialético. Será que podemos perceber a dialética fora do seu uso teórico, como uma atividade lúdica que pode ser vivida no processo educativo?

Os temas fundamentais da Filosofia, como ética, estética, ontologia, gnosiologia, entre outros podem ser ministrados nas aulas de filosofia para crianças e jovens num exercício dialético, sem recorrer a tradição filosófica, fazendo apenas algumas considerações aos debates travados pelos filósofos nestas temáticas de modo propedêutico. O importante é estimular a conversação dialética entre os participantes, educadores e educandos, como se estivessem jogando ou brincando de argumentar sobre um conteúdo qualquer. Um tema gnosiológico, por exemplo, a partir de um problema dialético como: O conhecimento é racional ou não é? Partindo deste problema, se escolhe um representante na turma para defender e outro para contra-argumentar a tese do primeiro e o restante da turma pode ser árbitro e conselheiro. Mas antes de começar esse jogo dialético é preciso uma preparação prévia do educador na seleção dos melhores argumentos e na revisão das especulações, das idéias e das críticas dos filósofos sobre a natureza do conhecimento humano. Deste modo, o educador pode inserir outras questões ligadas a este problema inicial como: o que é racional? Quando se definiu o conhecimento como racional? Qual a origem dessa oposição entre racional e irracional? Esta oposição se sustenta em que fundamentos? Enfim, além de levantar outras questões, é preciso uma coordenação do tempo e da ordem da argumentação para finalizar o debate. Neste exercício dialético o educador, se for um bom observador, terá a chance de conhecer melhor o educando.

No nosso mundo, o *logos* se transformou no melhor instrumento de alienação e de comando das mentes e das massas consumistas, principalmente com o aumento de técnicas cada vez mais sofisticadas de propagandas elaboradas para induzir o consumidor de modo inconsciente. E no plano pedagógico o *logos* se tornou um instrumento sofisticado de direcionar as mentes, de atrofiar os nossos sentidos e a nossa curiosidade com o que está acima das nossas cabeças e debaixo de nossos pés, contribuindo para a fragmentação do conhecimento e de nós mesmos. Contudo, o *logos* pode ser usado para o exercício do diálogo, para compartilhar um *cosmo* em comum, como nos ensinou o sábio Heráclito.

5.2.2 Problema lógico

Da concepção dialética do problema já falamos o suficiente por ora. O enigma de Heráclito comprova a sua antiguidade que remonta a uma relação originária entre enigma e sabedoria grega. Na era dos sábios, o enigma teve um papel importante, chegando a ter seu lugar central no pensamento de Heráclito. Na época dos filósofos, o enigma dá lugar a tendência de sistematização do conhecimento, Aristóteles testemunha isso, nos *Tópicos*, quando se refere ao uso do problema dialético (antiga etimologia do enigma) para debater sobre um conteúdo qualquer e, ao mesmo tempo, ele o define como uma pergunta inicial que trás uma hipótese indeterminada (como uma alternativa), isto é, como um dos elementos da dialética. Contudo, a definição aristotélica do problema caiu em desuso na lógica medieval e volta a cena muito mais tarde, no século XVII, não mais no sentido dialético, mas matemático. Sobre essa concepção matemática do problema, nos esclarece Leibniz: *questões que deixam uma parte da proposição em branco, que os matemáticos denominam problemas* (1992, p.93).

A tendência dos filósofos e matemáticos modernos é de uma aproximação do termo problema muito mais com a lógica do que com a dialética. Do mesmo modo Kant (1994, p.107 ss) define o problema na sua lógica como proposições demonstráveis que prescindem de prova e que implicam uma possibilidade. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant (1992, pp.128 ss) compreendeu três tipos de proposições: as problemáticas, as assertivas e as apodíticas. As proposições problemáticas, em termos kantianos, são definidas como aquelas que levantam uma relação de possibilidade (e não de necessidade, como nas apodíticas) entre sujeito e predicado¹⁶. Ou nas palavras do filósofo: *A proposição problemática é, pois, a que exprime apenas possibilidade lógica (que não é objetiva), isto é, uma livre escolha de tomar esta proposição por válida, uma aceitação simplesmente arbitrária dela pelo entendimento* (cf. ibidem). Depois de Kant, segundo Gilles Deleuze (1974, pp.57 ss), o problemático não pode ser mais confundido com uma mera *incerteza passageira*, mas como o próprio *objeto da idéia*, condição fundamental do acontecer e do aparecer, rompendo com a visão “preconceituosa” que concebe o problemático como uma *categoria subjetiva* ou como um *momento empírico*. Seguindo nesta mesma perspectiva kantiana, o próprio Deleuze se refere

¹⁶ Um clássico exemplo kantiano de proposição problemático é a seguinte frase: *a alma pode ser imortal* (1992, pp.128 ss)

ao problema numa concepção matemática, ao invés de uma aproximação entre problema e dialética.

Um problema lógico é dividido em duas partes: premissas e conclusão. Essa estrutura elementar é muito simples para descrever um problema lógico e suas variantes, já que ela excluiria os paradoxos. E para melhor exemplificar um problema lógico, primeiro citaremos o paradoxo de Zenão é um dos mais antigos e um dos mais belos, o antigo problema dos cinco discos narrado por Malba Tahan, um sorite criado por Lewis Carroll e por último os quebra-cabeças de Raymund Smullyan.

Nos vinte cinco séculos que passaram desde sua invenção. As aporias de Zenão de Eléia levaram a questionamentos fundamentais sobre a física, a lógica e a escatologia, para só citar estes.

As premissas são as seguintes: imaginemos um móvel (o móvel I), que chamaremos de Aquiles, se deslocando em linha reta de um ponto A em direção a um ponto B na velocidade de 10 metros por segundo. Num momento, que chamaremos de Tempo 0 (tempo zero) alguém que está a cem metros de distância atira nas costas de Aquiles uma flecha (o móvel II) que voa a 100 metros por segundo e se desloca no mesmo eixo de Aquiles, em direção ao ponto B. É óbvio que os números são indicativos e foram escolhidos por comodidade; ademais, assim como em muitas demonstrações, os valores numéricos pouco importam, por não alterarem a conclusão. Voltando a Aquiles, pelas premissas, ninguém apostaria um centavo na vida do herói, e contudo, em completa contradição com os sentidos e o bom senso, Zenão provava que a flecha nunca atingiria Aquiles. Esta aporia tinha na origem quatro demonstrações, sendo que delas, três são conhecidas até os dias de hoje.

No primeiro argumento, Zenão dizia que a flecha, antes de chegar ao ponto B, teria que percorrer a metade da distância até ele. Em seguida, teria que percorrer a metade da distância restante, e assim por diante, uma infinidade de vezes; sempre restaria uma última metade a percorrer para a flecha. Não podendo percorrer um número infinito de etapas em um tempo finito, o móvel II não pode ir do ponto A ao ponto B.

O segundo argumento de Zenão diz que, um segundo depois do Tempo + 1 segundo, a flecha vai se encontrar onde Aquiles estava no Tempo 0, contudo, Aquiles terá avançado de dez metros neste intervalo de tempo. Um décimo de segundo depois de Tempo + 1 segundo, a flecha estará onde Aquiles no Tempo + 1 segundo, contudo, neste intervalo, Aquiles terá avançado de um metro... e assim por diante, sempre que a flecha chegar no ponto em que

estava Aquiles uma fração de segundo antes, ele vai ter avançado um pouco; e a flecha não poderá o alcançar.

O terceiro argumento é mais sofisticado, suponhamos que uma flecha voe continuamente durante um certo intervalo de tempo. Tomemos qualquer instante neste intervalo. A flecha não pode se mover durante este instante, porque um instante tem uma duração nula e a flecha não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo. Por conseguinte, a flecha esta imóvel durante todo este intervalo de tempo.

O problema está na afirmação “não podendo percorrer um número infinito de etapas em um tempo finito” a flecha não poderá alcançar Aquiles. E quem disse? A soma dos inversos das potencias de dois, a saber

$$1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + \dots 1/2^n + \text{etc.}$$

é chamada serie convergente e é igual a dois, *converge* em direção a dois. A serie:

$$1 + 1/10 + 1/100 + 1/1000 + \dots 1/10^n + \text{etc.}$$

converge ainda mais rapidamente.

Quando ao terceiro argumento de Zenão, foi preciso inventar o cálculo diferencial, inventado por Newton e Leibniz, para fazer intervir a noção de movimento nas equações sob o nome de “vetor”. Contudo, uma maneira simples de entender a aporia é a seguinte: numa foto (tempo congelado), uma flecha parada e uma flecha em movimento são iguais; nem por isto são a mesma coisa, mas assim que se filma o evento (tempo em movimento), a diferença entre as duas flechas (parada e em movimento) fica evidente.

De um modo semelhante, que pode servir de introdução às aporias de Zenão, pode-se provar a impossibilidade da morte. De fato, quando é que uma pessoa morre? Ela morre quando está viva, ou morre quando está morta? Ela não pode morrer quando está morta, porque quando se está morto, não se pode morrer. Do mesmo modo, ela também não pode morrer quando está viva, porque ela estaria viva e morta ao mesmo tempo, e isto é impossível: logo, esta pessoa não pode morrer...

Na teoria, é irrefutável.... o problema é a prática!

Os paradoxos jurídicos e lógicos, como o de Protágoras, também são muito instigantes e levam a belos debates de idéias.

Protágoras recebeu um aluno pobre que somente deveria pagar-lhe alguma coisa quando ganhasse o seu primeiro processo. Terminados os estudos, o discípulo recusou-se tanto em pagar as aulas, tanto em defender alguma causa. Passado algum tempo, Protágoras

processou o estudante para receber o dinheiro das aulas. Eis a argumentação que eles apresentaram no tribunal.

O estudante: “Se eu ganhar, é porque o meu direito de não pagar foi reconhecido. Se eu perder, então, ainda não terei ganhado nenhum processo. Logo, ganhado ou perdendo, não preciso pagar a Protágoras”.

Protágoras, por sua vez, argumenta: “Se ele perder o seu processo, é que ele foi condenado a pagar; e se ele ganhar, ele deve me pagar, em virtude do compromisso que ele tomou comigo. Logo, ganhado ou perdendo, ele tem que me pagar”.

Quem estava certo?

Estes paradoxos ou qualquer outro que o mediador (ou seu auxiliar) domine o suficiente serão usados com o mesmo benefício. Devemos lembrar que não se trata de dar uma aula sobre o assunto, ou dispor de todas as respostas – isto não é possível, e na verdade seria suspeito – e sim de percorrer com os estudantes um trajeto no pensamento humano, apagando uma visão finalista que embota os sentidos críticos, mergulhando o estudioso num marasmo fatalista desfavorável a um pleno desabrochar das potencialidades humanas.

Seja qual for o tema, ou a maneira que o enigma é apresentado, lembrem que um dos critérios de excelência para um enigma é a elegância de sua solução.

Para mim, um dos problemas lógicos mais conhecido e recontado de várias formas, como o “problema dos cinco discos” popularizado no Brasil na fantástica obra de Júlio César de Mello, mais conhecido como Malba Tahan, *O homem que calculava*. Lembremos: Um rico xeique quer casar a sua filha bela, inteligente, etc., e deseja um genro de boa estirpe. Pré-seleciona três ricos pretendentes, que são os mais bravos, fortes, etc. do reino. Falta-lhe provar a sua inteligência. O xeique os manda chamar e, mostrando-lhes cinco discos idênticos pelo tamanho, peso, textura e material, sendo que três estão pintados de branco e dois de preto, avisa-os que, depois de vendados, cada um terá um destes discos pendurado nas costas. Em seguida, o mais velho será desvendado, podendo ver a cor dos discos dos dois pretendentes restantes. Ele deverá, com um raciocínio irrefutável, demonstrar a cor de seu próprio disco. Se fracassar, o segundo será desvendado, verá a cor do disco do último pretendente, e deverá, com um raciocínio irrefutável, demonstrar a cor de seu próprio disco. Somente se este também malograr, o caçula terá a sua chance. Os três concordam com as condições; chamam o primeiro que fracassa; o segundo que tem a mesma sorte; então, assim que aprende a dupla frustração de seus antagonistas, o mais novo dos pretendentes anuncia a cor do disco que leva as costas. Qual era a cor do disco, e qual foi o arrazoamento do jovem?

Todo mundo sente intuitivamente que o disco deve ser branco, e não sabe dizer porque, isto porque a maioria das “vítimas” do enigma dos cinco discos receia se lançar no raciocínio muito simples que segue.

Se o mais velho dos três visse dois discos negros, ele diria ao xeique: “o meu disco é branco, porque os dois discos negros estão nas costas de meus colegas” e casaria com a princesa. Inclusive, esta era a única configuração de discos que lhe permitiria fazer este feliz casamento. Não foi o que aconteceu, logo ele viu dois discos brancos ou um disco branco e um disco preto.

Da mesma forma, se o segundo visse um disco negro nas costas do mais novo, diria o futuro sogro que o seu disco era branco, pois, como vimos acima, o primeiro não viu dois discos negros.

Logo, o disco do mais novo era branco.

A beleza deste problema é que nunca é dito que os dois pretendentes infelizes não acertaram a cor de seus respectivos discos; apenas que eles não puderam demonstrar as suas afirmações. O jovem só acertou porque soube que os outros erraram. Outro ponto importante é que não se precisa visualizar todas as configurações, o que seria lento e cansativo, e poderia levar ao erro – parafraseando Sherlock Holmes: “Elimine o impossível e terá a solução”. Seguindo o caminho mostrado por Malba Tahan, a solução pode ser entendida e reproduzida por crianças relativamente jovens; com um espantoso efeito positivo na sua auto-estima.

Para quebrar a impressão que o último exemplo pode ter deixado, lembremos que ele só tem uma solução (que pelo menos é menor do que o enunciado), o que é uma dificuldade crônica dos problemas lógicos.

Lewis Carroll mostra bem o limite da lógica formal, quando lança: “qual a semelhança entre um corvo e uma escrivãzinha?”.

Atrás do absurdo (o próprio Carroll confessou que criou esta adivinha para ela não ter resposta) um incrível reator-catalisador de idéias: as respostas propostas afluíram às centenas, abordando o problema por diversos prismas: ambos tem penas (estamos falando do século XIX, não existia caneta estereográfica) ambos tem a letra “e” (raven e writing desk, em inglês), ambos não começam com a letra “e”; ou ainda, o corvo tem cinco letras que podemos esperar encontrar na escrivãzinha; ambos se postam sobre as pernas; ou pelo fato de Edgar Poe ter escrito sobre ambos; etc.,etc.

Carroll foi um mestre de gênio para apontar com o dedo o limite da lógica, o limite do bom senso, e sempre o fez com a incrível ternura que transformou *As aventuras de Alice* num

clássico da literatura cada vez mais importante na nossa época de dúvidas, e estejamos certos que muitas gerações deverão passar para entender mais a fundo *Alice*, ou quebrar o seu encanto. Na sua obra didática, *El juego de la lógica*, ele nos ensina os cuidados que devemos ter, quando usamos a linguagem, para não cair nos erros conduzidos por ela, evitando as falácias. Não é uma teoria, nem história da lógica, a intenção primeira de Carroll foi tornar acessível a lógica, propondo uma iniciação desde a infância por meio da recreação intelectual como nomeia o autor os problemas lógicos propostos por ele, como os sorites, para a saúde mental, para desenvolver a capacidade de detectar as falácias ou para melhor compreender a linguagem.

Lewis Carroll definiu o sorite como:

conjunto de três o más proposiciones biliterales son de tal modo que todos sus términos son especies del mismo género y están relacionadas de tal modo que dos de ellas, tomadas juntamente, conducen a una conclusión que, tomada junto con otra de ellas, conduce a otra conclusión, y así sucesivamente hasta que las hayamos tomado todas, es evidente que, si el conjunto originario fuera verdadero, la última conclusión lo sería también.

(CARROL: 2002, p.114)

Um sorite é um polissilogismo constituído de premissas, de conclusões parciais e de uma última conclusão deduzida do geral. Um sorite pode ser constituído até com 40 proposições ou mais, por isso é preciso começar com os mais simples, com problemas de duas proposições, seguindo uma progressão conforme o desenvolvimento pessoal de cada um, como por exemplo: *Algunos judíos son ricos;*

*Todos los esquimales son gentiles.*¹⁷ (CARROL:2002, p.123)

Esse é um problema simples e o melhor caminho para iniciar às crianças aos problemas lógicos. Carroll desenvolveu métodos de solução para esses tipos de problemas e outros mais complicados em *El juego de la lógica*, porém teríamos que dedicar longas páginas e mostrar passo a passo todas as dicas do mestre aos professores e aos estudantes.

Três grandes pedagogos seguidores de Carroll se dedicarão a esta tarefa: Sam Loyd, Martin Gardner e Raymund Smullyan, eles através de seus enigmas se esforçaram para aumentar os horizontes da relação do ser humano com o conhecimento, inventando jogos de enigmas para todas as idades e apresentando-os de um modo claro, simples e, contudo, profundo e pedagógico.

¹⁷ *Algunas personas ricas no son esquimales.*

Destes três pensadores, nos debruçaremos preferencialmente em Smullyan, cujos enigmas utilizamos com o maior sucesso na nossa prática pedagógica. Usar os enigmas smullyanos na prática educativa é uma garantia de êxito devido ao fato do filósofo não nos iniciar apenas à lógica formal. Com seus contos e personagens atraentes e começando com ancestrais problemas de domínio público, ele nos leva sem que notemos aos conceitos de: demonstrabilidade, princípio de abstração limitada, séries infinitas, auto-referência e referência cruzada, séries convergentes e divergentes, criando os seus meta-problemas e enigmas gödelianos, para melhor nos cativar.

Por trás de cada enigma de Smullyan existe um pensamento. Não bastaria um grosso volume para dizer o quanto achamos positivo se debruçar sobre pelo menos um livro de Smullyan para o educador que deseje manipular o enigma na sua prática pedagógica. Todos os seus livros começam de uma forma similar, o autor nos ensina a “fisar” o educando mostrando a força ontológica que possuem seus problemas na sua simplicidade, iniciando-nos num conhecimento de nós mesmo, do nosso modo de pensar e de ler. Ao nos depararmos com as suas obras, notaremos que com o passar das páginas, ele se torna cada vez mais semelhante ao seu personagem, o Bruxo, considerado como um mágico por todos aqueles que vivem em sua volta, enquanto na realidade ele se contenta em usar a lógica de uma maneira tão brilhante que ela aparece mágica.

Como será que Smullyan realiza esta façanha?

É o que iremos ver agora.

Assim, no *Enigma de Sherazade*, logo após adivinhas e problemas, que também podem ser encontrados em embalagens de salgadinhos, como: “Sinbad e Hinbad tinham, cada um, o mesmo número de cavalos, quantos cavalos Sinbad precisa dar a Hinbad para que Hinbad tivesse seis a mais do que ele?”¹⁸ (SMULLYAN, 1998, p.17). Porém logo passaremos rapidamente a indagações tão intrigantes quanto: “O que é maior: 0,9999... ou 1?” (1998, p.56).

A resposta óbvia está, como sempre em Smullyan, errônea. O número 1, não é maior que a dízima 0, 9999..., apesar de tudo o que a nossa intuição ou formação possa dizer. Uma das provas que o autor fornece é a seguinte: se dividirmos 1 por 3 obteremos 0,3333... Se multiplicarmos o resultado por 3, obteremos 0, 9999...; ou seja:

$$1: 3 = 0,3333...$$

$$0,3333 \times 3 = 0,9999...$$

¹⁸ Se você respondeu seis está errado como a maioria das pessoas. A resposta é três.

logo:

$$1 = 0,9999\dots$$

Não dissemos que 0,9999 é igual a 1, e mesmo que enchêssemos páginas de 9 ainda não seria igual a 1! As reticências depois da dízima indicam que a série se prolonga ao infinito, e é somente nesta condição que chegamos à igualdade com 1. Smullyan oferece outras demonstrações a esta afirmação e aproveita esta e outras oportunidades para nos familiarizar com conceitos como os “infinitos infinitos” de Cantor, ou o paradoxal hotel de Hilbert. A sua lógica é sempre irrefutável, e o choque intelectual que a conclusão provoca é das mais salutar.

Antes de tudo, Smullyan ensina a se precaver com os enunciados. Atraindo o leitor com “pegadinhas” clássicas, por exemplo: “Um avião cai na fronteira entre o Brasil e a Argentina. Segundo as leis do direito internacional, onde os sobreviventes devem ser enterrados?”¹⁹, o autor nos leva ao princípio de incerteza de Kurt Gödel; ou então, explica o princípio de contradição com o velho enigma que segue: “Um homem deve ser executado. O carrasco lhe diz que ele deve declarar alguma coisa. Se for verdade, ele será afogado, se for mentira, ele será enforcado. O que o acusado deve declarar para confundir o carrasco?”²⁰

O tema da contradição ou do limite da lógica é retomado por Smullyan muitas vezes, como por exemplo, na série dos “cofres de Portia”, que é uma coletânea de problemas lógicos introdutórios ao problema posto pela lógica moderna sobre a determinação da veracidade de uma afirmação que se pronuncia a priori a propósito de sua própria veracidade, ou seja, a impossibilidade da lógica por si mesma (a priori a um sujeito) determinar a veracidade de uma afirmação (ou proposição). Esta é uma questão sutil da lógica gödelliana que Smullyan retorna em inúmeros momentos das suas obras. Sem pretensão de investir sobre o assunto, apresentei uma variação nos diferentes tipos de problemas lógicos que não se enquadrariam a um categorização ou as definições apresentadas pelos filósofos e matemáticos, mostrando mais uma vez que a terminologia é insuficiente para mapear e delimitar toda a sua extensão.

¹⁹ Não se enterram sobreviventes! Uma variante desta pegadinha diz que o avião caiu numa fronteira inexistente, Brasil com Chile e não menciona sobreviventes.

²⁰ Basta que ele diga: vou ser enforcado. Se o carrasco enforcá-lo, ele terá dito uma verdade, logo terá que ser afogado; mas com isto, a sua afirmação terá se tornado uma mentira; logo ele terá de ser enforcado, e etc. *ad infinitum*. Não há como o carrasco sair desta galeria de espelhos lógicos, nem como ele executar nenhuma sentença no termo do enunciado.

5.3 GRIFOS

Neste tópico trataremos de uma categoria de enigmas, as adivinhas, ou numa terminologia grega da palavra, os *grifos*. Antes, falamos de um tipo de enigma mais arcaico do que este que estamos tratando agora.

Outro nome típico do enigma, na arcaica Grécia, os *grifos*, termo o qual, segundo Colli (1987), significava “rede”, ou melhor, um entrelaçamento de palavras. Outro filósofo que não teve a influência de Colli, Huizinga (1971, p.165), também associou os *grifos*, de modo explícito, aos enigmas, ao falar do *sofisma* e ao destacar uma *íntima relação* entre ambos, compreendendo-os na sua analogia, a partir de um ponto de vista retórico, como um *truque de combatente* (cf. *ibidem*). E ainda nos conta que os enigmas entendidos, mais tarde, na língua francesa como *jeux d’esprit*, foram, antigamente, classificados, divididos em diferentes espécies de jogos e definidos por Clearco, discípulo de Aristóteles, em termos técnicos, tais como: *sorites*, *apophaskon*, *outis*, *pseudomenos*, *antistrephon*, *grifos*, entre outros. Segundo Huizinga (1971, p.166), Clearco dedicou a maior parte da sua *Teoria do Enigma* aos *grifos*, buscando uma definição do enigma, como o fez Aristóteles, na *Poética*, na *Retórica* e nos *Tópicos*. No caminho inverso ao da sua definição, Colli olha para um passado da filosofia no qual o *pathos* originário do enigma está em pleno vigor. O enigma é a própria senda, e não o que resulta dele, o *logos*.

Huizinga não se refere aos *grifos* no sentido grego do termo, como fez Colli, e sim como um *jogo humorístico* (1971, p.167). E ainda acrescenta que este jogo ora apresentava problemas simples, ora problemas cosmológicos, epistemológicos, ontológicos como fazia Parmênides, os sofistas e da mesma forma Sócrates e Platão.

Como já assinaléi antes, a terminologia grega *grifos* foi usada para nomear os enigmas aos outros termos: *ainos* e *problema*. Ou mais precisamente, no século V a.C. na Grécia, quando ela aparece na documentação escrita ou na obra de Aristófanes, assim como verificou Colli no primeiro volume da sua obra, *La Sabeduría Griega I* (1998). Mas, apesar do primeiro registro escrito desse termo (*grifos*) datar do século V a. C., isso não exclui a possibilidade de sua existência muito antes dessa época numa tradição oral. Colli compreendeu este tipo de enigmas como um entrelaçamento de palavras que ocultam um objeto. Os *grifos* antigos da Grécia são semelhantes ao que nós chamamos hoje de adivinhas do folclore popular. Esses *grifos* podem ser encontrados em fontes do século VI a.C., como por exemplo aquele enigma

de Cleóbulo de Lindo citado por Aristóteles na *Poética: Vi um homem colando com fogo bronze noutra homem que se mesclava com seu sangue* (1966, p.94).

A parte que virá a seguir será dividida em dois sub-tópicos para melhor expor alguns enigmas que reunimos em torno da palavra *grifos*, conforme as fontes onde eles foram encontrados e colhidos, que são: a) **Os *grifos* no folclore brasileiro** e b) **Os *grifos* na literatura.**

5.3.1 Os *grifos* no folclore brasileiro

Os *grifos*, como eram chamados pelos gregos, são denominados de *advinhas* pelos etnógrafos. Na introdução deste tópico acenamos para a antiguidade deste tipo de enigma, fazendo uma retrospectiva à antiga Grécia. Agora, apresentaremos alguns exemplos de *advinhas* encontradas no folclore brasileiro, com base no estudo do etnólogo, Veríssimo de Melo, discípulo de Luis Câmara Cascudo, que escreveu uma vasta obra sobre o tema. Na sua obra *Folclore Infantil* (1985), ele mostrou como a nossa cultura popular é riquíssima em *advinhas*, entre contos, etc. *Folclore Infantil* é um clássico do folclore brasileiro, nela o autor faz uma grande coletânea de jogos oriundos da cultura voltados para a educação das crianças, mas não se trata de uma reflexão sobre a história do folclore brasileiro e sua relação com a criança.

Vejam algumas definições e considerações de alguns etnólogos e antropólogos sintetizadas e citadas por Melo na introdução do capítulo dedicado às *advinhas* na sua obra, *Folclore Infantil*: Alcides Bezerra que considerava as *advinhas* como *um conjunto de analogias e de personificação, verdadeiro rudimento de ciência primordial as faculdades especulativas do homem* (MELO, 1985, p.90), ou Teófilo Braga que pontuava dois elementos fundamentais da *adivinhação*: o primeiro é a *redução de qualquer objeto da natureza a uma personificação* ou *um esboço de formação mítica* (cf. *ibidem*); e o segundo: *as analogias acidentais e imprevistas* oriundas do desenvolvimento do *mito* [no sentido interno, teológico] e da *epopéia* ou do *conto* [no sentido externo, descritivo] (cf. *ibidem*). Ou então como João Ribeiro que as compreendia como *enigmas* ou *expressões do culto e da magia religiosa dos antigos* (cf. *ibidem*). Do mesmo modo, Melo ainda cita duas definições importantes: a primeira de Rafael Jijena Sanchez que concebeu a *adivinha* como um *rodeo de palavras em el*

cual va comprendido o supuesto algo que no se dice, o una descripción ingeniosa y aguda de lo mismo, mediante cualidade y caracteres generales que se pueden atribuir a otras cosas que tienen o no, semejanza o analogia (cf. *ibidem*). E a segunda é uma clássica definição poética de D. Miguel de Cervantes Saavedra citada por Melo, a saber:

Es muy oscura y es clara,
Tiene mil contrariedades,
Encúbrenos las verdades
Y al cabo nos las declara.
Nace a veces de donaire,
Otras de altas fantasías,
Y suele engendrar porfías
Aunque trate cosas de aire.
(CERVANTES apud MELO, 1985, pp.90-91)

Além de exemplificar algumas ilustres definições das adivinhas, Melo (1985, pp.91 ss), ressalta a antiguidade destas, como também o papel importante que elas desempenharam na religiosidade, na cultura e na formação do pensamento científico da humanidade, enfatizando ainda o seu valor e uso fundamental na educação infantil e nas escolas como meio lúdico para fecundar a imaginação, a atenção (concentração) e a competência dos nossos pupilos. Por outro lado, Melo desabafa com uma certa angústia o estado de descaso para com esse bom e nobre divertimento no nosso meio social e cultural. Ou, nas palavras de Veríssimo de Melo:

As adivinhações, tais como as encontramos hoje, na boca das crianças e na voz anônima do povo, guardam ainda, aqui e ali, vestígios daquele mundo fabuloso e distante, anterior aos processos lógicos da análise, em que a decifração dos enigmas constituía a mais alta prova de inteligência.

Porém, como tudo evolui e passa, pela terra, com a marcha dos séculos as adivinhas decaíram do seu elevado sentido filosófico, chegando aos nossos dias apenas como simples divertimento infantil. (MELO, 1985, p.90)

Na origem, as *adivinhas* não tinham uma finalidade pedagógica, apesar de serem usadas como um meio iniciático nos rituais religiosos e matrimoniais, por exemplo. Melo não faz uma retrospectiva às origens das adivinhas do folclore brasileiro, nem as considera apenas como jogos infantis, ao afirmar que antes de serem usadas como “simples divertimento infantil”, as adivinhas faziam parte de uma tradição ou sabedoria, como uma prova de cultura e conhecimento dos costumes.

As adivinhas são também, assim como compreendeu Walter Benjamin os *brinquedos autênticos*²¹ (bola, arco, pipa), o *testemunho de um diálogo mudo de sinais entre a criança e o povo* (2002, p.89). São jogos que despertam a curiosidade das crianças através das absurdas conexões de pares de contrários. Sua origem no folclore não pode ser vista de um modo “preconceituoso” como uma simplificação da imigração dos rituais religiosos (contexto esotérico-privado aos iniciados) para a educação das crianças (contexto exotérico-público) na tradição grega. Essas modificações são o que Colli (1992, pp.47 ss) descreve como um processo de decadência do enigma na antiga Grécia.

Mais realista do que pessimista, Melo (1985, pp.91 ss) nos mostra a desvalorização dos enigmas nos meios intelectuais e culturais, mas é preciso lembrar que tudo não está perdido, ainda há seres humanos, como o exemplo do próprio autor, que sabem reconhecer, valorizar e preservar esse material que encontramos tanto no nosso folclore quanto na sabedoria grega se recuarmos para o século VI e V a.C.

Veríssimo de Melo (1985, p.93) destaca algumas adivinhas que fazem parte da nossa memória cultural, classificando-as conforme o método do etnólogo português, Leite de Vasconcelos, fazendo algumas modificações, além de recolher algumas definições das adivinhas, sem muitas especulações ou demoras sobre o assunto. Não tomaremos a sua classificação como modelo nesse modo de nomear usado aqui para diferenciar três tipos de enigmas. Nomeamos *grifos* estes tipos de enigmas apresentados neste tópico por uma questão de organização e praticidade.

A categorização pode ser útil para um fim prático, e não teórico, pois cada definição e todo tipo de classificação sempre deixariam margem a contestações. Veríssimo de Melo (1985, pp. 93 ss) distinguiu os tipos de adivinhas conforme dez grupos ou categorias conforme o tema e as variações. Eis algumas adivinhas colhidas e classificadas pelo etnólogo Veríssimo de Melo no folclore brasileiro, ou mais precisamente, no Rio Grande do Norte, para melhor exemplificar este tipo de enigma presente até hoje na nossa cultura:

²¹ Para Benjamin (2002, pp.89-9) a lei do jogo é a repetição enquanto o brinquedo não é uma imitação do adulto, mas uma apropriação da criança de ossos, restos e resíduos que são transformados em brinquedos por meio da sua imaginação. Surpreendentemente, ele também nos revela que os objetos dos rituais religiosos, como por exemplo os chocalhos não tem uma finalidade de ser um instrumento de entretenimento para criança, e sim para espantar os maus espíritos. Neste caso, é a criança que se apropria do chocalho e o transforma em brinquedo. Os autênticos brinquedos seriam aqueles que estão mais próximos da imediatez do brincar de pipa ou de fazer rodar. Estes antigos brinquedos (bola, arco, roda de penas, pipa) o autor afirma que foram impostos as crianças antes como objetos de culto e estes foram posteriormente transformado em brinquedos graças a imaginação, ou seja, não são os adultos que determinam o brinquedo para criança, mas ela mesma, diferente do jogo que ela não é capaz de reinventa-lo.

I – Mundo físico²²

Uma árvore com doze galhos.
Cada galho com trinta ninhos.
Cada ninho com sete passarinhos?

II – Religião e Mitologia

Alto está
No alto mora;
Ninguém o vê,
Todos o adoram?

III– Animais

Quatro em cima de quatro,
Esperando quatro;
Quatro não veio,
Ficaram quatro.

(MELO, 1985, pp. 93-121)

Essas variantes de adivinhas são semelhantes na sua estrutura, principalmente as primeiras, diferentes apenas quanto aos seus resultados, ou seja, a palavra-chave da solução que deve ser adivinhada. A palavra-chave da adivinhação pode se referir ao mundo físico, à religião, aos animais, aos vegetais, etc. As soluções que se referem a estes temas são diferentes, porém todas possuem um parentesco por trazerem em si uma idéia de analogia entre coisas diversas, contrárias, absurdas, como também a descrição de uma cena, uma imagem. Dentre essas adivinhas, Melo apresenta duas variantes dela: *problemas e adivinhas de Conto* que apresentamos alguns exemplos em anexo I. Contudo, ele não usa o termo problema no sentido dialético. Segundo ele, a primeira nomeia um grupo de adivinhas como *perguntas enigmáticas*, cheias de ciladas psicológicas que podem induzir o interrogado a uma pista errada, diferentes dos oito primeiros tipos de adivinhas que cruzam coisas contrárias como *cai em pé e corre deitado* fazendo alusão a algo (fenômeno físico, homem, animais, etc.), complicando a solução, a adivinhação da palavra, visando apenas a memória, sem ciladas psicológicas. Todo essa tentativa de diferenciar os tipos de adivinhas é vã, se não for usada para fins práticos, isto é, organização do material recolhido, nas diferentes regiões do Brasil, entre outras versões estrangeiras, como fez o autor.

Os Contos de adivinhação, para alguns etnólogos brasileiros, são narrativas da solução de uma adivinhação (enigma) e a solução, sem nenhum risco mortal, sem disputa entre sábios. Na Grécia antiga, outras variantes deste tipo de conto como na lenda tebana da Esfinge ou na

²² Soluções das adivinhas: **I** - o ano, os meses, os dias e as semanas, **II**- Deus, **III**- Mesa,gato e rato,

lenda sobre a Morte de Homero têm um desfecho trágico, como vimos no segundo capítulo. Estes antigos contos ligados ao enigma possuem outro elemento em comum, além da solução do enigma: a disputa pelo conhecimento com uma derrota fatal. Nem todos apresentam esse segundo elemento trágico, mas têm como eixo - o enigma - a partir do qual se desenvolve a história do começo ao fim, sejam contando a vitória de um herói com a solução ou decifração do enigma, ou a derrota com a disputa e desfecho fatal.

Câmara Cascudo (2001, pp.18 ss) e seu discípulo Veríssimo de Melo (1985, pp.91 ss) classificaram esse tipo de conto citado acima empregando a expressão, conto de adivinhação, sem criar novas concepções, se apropriando de uma clássica definição do termo no campo da etnografia, mas atentos para não cair em concepções vagas e gerais que não abarcam todos os elementos encontrados nas inúmeras variantes deste tipo de contos, no decorrer do tempo e em diferentes civilizações.

5.3.2 As adivinhas na Literatura

No tópico anterior nos baseamos na leitura de Veríssimo de Melo dos enigmas colhidos no folclore, analisando e descrevendo algumas adivinhas encontradas pelo estudioso na nossa cultura oral, mas agora passaremos a análise descritiva de algumas adivinhas coletadas no campo da escrita, ou melhor, da literatura.

Antes mostrei como Melo, na sua obra, *Folclore Infantil* (1985), ressaltou a importância da nossa cultura popular na formação humana, o valor educativo e cultural do material encontrado no nosso folclore, ressaltando a nobreza espiritual de um povo que sabe fazer educação ou formar o ser humano através das suas paixões, imaginações, analogias, memória, etc. Além do entusiasmo do etnólogo, poucas não foram as suas advertências em relação à ausência cada vez maior de tais elementos nas escolas ou nos meios de formação das crianças e dos jovens, como, por exemplo, os enigmas, que fazem parte de uma sabedoria popular.

Já em 1965, ele nos alertava para um esquecimento do folclore brasileiro oriundo de uma cultura oral e das relações sociais, ressaltando sobre a importância de preservar esse material num registro escrito para não se perder na oralidade, numa última tentativa de salvaguardar a nossa tradição. Apesar da visão um pouco pessimista de Melo, não podemos afirmar como ele que as adivinhas ficaram *para trás na marcha dos séculos* (1985, pp.90 ss), ou então que

decaíram do seu elevado sentido filosófico (cf. *ibidem*), ainda que as mesmas tenham sido cada vez mais esquecidas pela memória coletiva, ou desvinculadas da sabedoria implícitas nelas pelas gerações futuras.

As adivinhas em época mais remotas, como por exemplo na Grécia, antes de se tornarem um simples divertimento nos banquetes, na segunda metade do século V a.C, eram tidas como prova de educação ou prova de conhecimento de uma linguagem esotérica da sua tradição cultural e religiosa, isto é, as soluções que sempre traziam uma palavra ou um símbolo e implicitamente um conhecimento ou sabedoria popular. Apesar das adivinhas serem desligadas da sua tradição, como aconteceu na Grécia, quando se perdeu entre gerações a transmissão de uma sabedoria misteriosa por via de uma linguagem enigmática (esotérica), elas não foram esquecidas na sua arte, na Tragédia e na Comédia, e sim retomadas pelos poetas, pelos pensadores, como fez Heráclito no famoso fragmento 56 do qual já falei antes. As adivinhas tanto na tradição grega quanto no nosso folclore popular são vestígios de uma sabedoria milenar oriunda de uma tradição oral que se conservou através da escrita de modo fragmentado e manipulado por diversas interpretações. E hoje no nosso folclore, será que podemos dizer que os jogos de adivinhação não possuem mais seu elevado sentido filosófico? Ou fomos nós que perdemos o contato com a sabedoria que se esconde por trás da forma simples das adivinhas e já não sabemos mais escutar, nem colher nelas um conhecimento e uma experiência de vida passada pela tradição de geração a geração?

Para abrir este tópico, tomaremos o exemplo na tradição hebraica que data aproximadamente XI a.C., ou mais precisamente no Antigo Testamento: o enigma de Sansão, confirmando uma antiguidade do enigma. É um enigma que será narrado na história do casamento de Sansão para justificar a discórdia entre os hebreus e os filisteus. É único na Bíblia e não parece ter muita importância do ponto de vista geral. E parece que a tendência atual é de afirmar a origem grega dos filisteus, o que confirma ainda mais a tese de Colli da importância do enigma entre os gregos. Para se ter uma possível compreensão do enigma é preciso contar a história do casamento de Sansão que vale a pena conferir.

Após Sansão anunciar aos seus pais o desejo de se casar com a filha de um filisteu de Timná começa a trágica história:

Seu pai e sua mãe não sabiam que isso provinha do Senhor, que procurava uma ocasião para se confrontar com os filisteus; naquele tempo os filisteus dominavam Israel.

Sansão desceu pois para Timná, com seu pai e sua mãe. Quando chegavam aos vinhedos de Timná, eis que um leão novo veio, rugindo, ao

seu encontro. O espírito do Senhor penetrou nele, e Sansão, sem ter nada em mãos, dilacerou o leão em duas partes, como se parte um cabrito, mas ele nada disse a seu pai e a sua mãe do que fizera. [...]

Dias depois, ele voltou para desposá-la, mas fez um desvio para ver o cadáver do leão, e eis que havia na carcaça do leão um enxame de abelhas e mel. [...]

Sansão promoveu lá [Timná] um festim, pois é assim que fazem os jovens. Ora, desde que o viram, designaram trinta companheiros para ficar com ele. Sansão lhes disse: “Proponho-vos um enigma. Se me revelardes o seu sentido no decorrer dos sete dias do festim, se vós o encontrardes, então vos darei trinta túnicas e trinta jogos de roupa. Mas se não puderdes mo revelar, vós é que me dareis trinta túnicas e trinta jogos de roupa”. Eles então lhe disseram: “Propõe teu enigma; estamos atentos”. Sansão lhes disse:

“Do que come saiu o que é comido
e do que é forte saiu o que é doce”.

Ao final de três dias, os jovens não tinham podido desvelar o sentido do enigma. Ora, no sétimo dia, disseram à mulher de Sansão: “Seduz teu marido para que ele nos revele o sentido do enigma; senão, nós te queimaremos, a ti e à casa de teu pai. É para nos espoliar que nos convidaste?” A mulher de Sansão o perseguiu com seus lamentos. [...] Ela o perseguiu com seus lamentos durante os sete dias de duração do festim. No sétimo dia, ele lhe revelou o sentido, porque o havia atormentado; e ela revelou o sentido do enigma aos filhos de seu povo. Ao sétimo dia, antes do pôr-do-sol, os habitantes da cidade disseram a Sansão:

“Que é mais doce do que o mel, que é mais forte que o leão?”

Ele lhes respondeu:

“Se não tivésseis arado com minha jumenta, não teríeis decifrado meu enigma”.

Então o espírito do Senhor penetrou nele. Sansão desceu a Ashqelon, matou trinta de seus habitantes, tomou seus despojos e entregou-os àqueles que tinham revelado o sentido do enigma.

(Juízes, 14-15)

Essa narrativa, semelhante a um conto de adivinhação, que encontramos na Bíblia, nos Livros Proféticos (Juízes, 14-15), é muito diferente dos demais apresentados anteriormente: primeiro, a narrativa inicial é uma preliminar para compreender a solução aparente do enigma, que aliás não tem solução, segundo não há intervenção divina de modo direto, nem oráculo, nem sábios, terceiro não há disputa entre sábios, já que os filisteus trapaceiam, quebram as regras do jogo, para acharem a solução do enigma e por último esse conto é um antigo registro do uso do enigma nos banquetes, sem fazer parte da iniciação matrimonial na qual o esposo tem que decifrar um enigma para conseguir a sua esposa (é o próprio Sansão que lança o enigma).

Na antiga Grécia verificamos um antigo elo entre as adivinhas (grifos) e a sabedoria grega. Ou no sentido contrário, se voltarmos nossos olhos para tempos mais próximos da nossa época, como por exemplo na obra de Lewis Carroll, podemos verificar que as

adivinhas não se tornaram um simples divertimento infantil, pelo contrário, os grandes poetas e escritores ainda encontram inspiração nelas, as colhem e as trazem para a sua obra poética, como no caso da obra do grande escritor inglês, J. R. R. Tolkien, ou da literatura brasileira, com Monteiro Lobato e Malba Tahan, entre outros exemplos.

Com base, em algumas passagens de *Alice no país das maravilhas* (2002), quando Lewis Carroll propõe seus famosos enigmas aos leitores curiosos, o autor deixa registrado na sua obra o uso de adivinhas como um tipo de diversão muito comum nos salões, principalmente nos Chás da cinco, na Inglaterra. No Chá Maluco de Carroll, encontramos o famoso enigma não respondido do Chapeleiro Louco, como nomeou Martin Gardner (2002, p.68) nos seus comentários da obra. Nesta passagem da obra, Carroll deixa implícito esse costume muito geral ligado aos jogos de adivinhação, na Inglaterra do século XIX. E parece que ainda se conservou por mais tempo, como podemos verificar na obra de Tolkien, no século XX, que retoma algumas famosas adivinhas tão parecidas com a do nosso folclore, mas contadas de uma outra forma, que não deixa dúvidas que elas não foram inventadas pelo próprio autor, mas já existiam muito antes do seu século.

A obra de Carroll não deveria ser entendida como o que o hoje se denomina de literatura infantil, isto é, livros para um público específico (infantil), sendo que o autor a escreveu para todas as idades. A sua preocupação com a educação das crianças não é o grande motivo das suas obras literárias, mas também o da suas obras didáticas, nas quais ele nos ensina através dos jogos para iniciação à lógica simbólica, como por exemplo em *Logique sans peine* (2001). Em *Problemas da Literatura Infantil* (1984), Cecília Meireles desmonta a categorização da literatura infantil como livros feitos pelos adultos para as crianças, quando ela se refere às obras de Carroll. Ela destaca que *Alice no País das Maravilhas* é uma obra que foi construída com a participação das crianças, além de ser fruto da oralidade, das histórias contadas pelo autor, dos diálogos com as crianças, com suas intervenções e perguntas. E por outro lado, é uma obra que só foi transmitida para a escrita a pedido de Alice e mais uma vez é a criança que escolhe as suas histórias preferidas, enfim a sua participação foi fundamental na construção da obra. Depois de Carroll deveríamos ter aprendido que não se deve fazer livros para as crianças como se estas fossem leitoras passivas e nem determinar o seu gosto literário. A obra de Carroll também quebra o preconceito de que a criança não gosta de livros obscuros, preferindo aqueles que tem a clareza como norma. Essa obscuridade de Carroll é para Meireles uma sensibilidade refinada e apurada da vida e do cotidiano, do homem, da linguagem e dos seus mistérios, ou nas suas palavras:

É que nesse reino obscuro palpita uma claridade secreta: aquele radioso mistério que a criatura humana, desde o nascimento, presente consigo, e conserva num zeloso silêncio. Depois é que a vida embrutece. Depois é que o mundo, as circunstâncias, as transigências tiram a alguns essa presciência que, na verdade, parece a platônica recordação da sabedoria (1984, pp.113-114).

Essa obscuridade carrolliana é um alimento para o pensamento e os enigmas inseridos na sua obra literária são jogos colhidos na tradição ou inventados pelo autor para debater e desafiar os seus leitores e é sobre isso que falarei de agora em diante. Em *Alice no país das Maravilhas*, no nono capítulo, *A História da Tartaruga Falsa*, quando Alice refuta a comparação da *Duquesa* entre flamingos e mostarda, afirmando que mostarda não é uma ave (um animal), e sim um mineral de modo duvidoso e conclui que é um vegetal, Gardner comenta, com base na informação de uma leitora de Carroll, Jane Parker, que essa passagem de animal para mineral e para vegetal é uma referência ao popular jogo de salão vitoriano “animal, vegetal, mineral”, em que os jogadores tentavam adivinhar o que alguém tinha em mente (2002, p. 89). Este jogo tinha três perguntas iniciais, a saber: *É um animal? É um vegetal? É um mineral?* (cf. ibidem) A solução tinha que ser adivinhada, após 20 perguntas feitas a quem lançou o enigma que respondia com um sim ou um não.

Carroll propõe sua primeira adivinha, em *Alice no País das Maravilhas*, no Chá Maluco. Tal adivinha foi lançada, sem a solução. Nem o Chapeleiro deu a resposta, nem Alice soube decifrar o enigma, assim Carroll lança o desafio com uma simples pergunta: *Porque um corvo se parece com uma escrivainha?* (2002, p.68)

Além deste enigma ter sido *um objeto de grande especulação de salão no tempo de Carroll* (2002, p.69), como ressaltou Gardner, nas suas famosas anotações sobre esse enigma do episódio do *Chá Maluco*, citando a resposta de Carroll num prefácio de *Alice*, em 1896 e as outras possíveis soluções dadas por famosos lógicos, escritores e admiradores em épocas posteriores. Carroll para provocar ainda mais os seus leitores, afirmando que o enigma não tinha solução, quando ele inventou, deu uma resposta mais enigmática ainda, ou seja: *Porque pode produzir algumas notas, embora sejam muito chatas; e nunca é posto de trás para frente* (cf. ibidem). Muitas respostas foram dadas ao enigma do Chapeleiro, nos famosos concursos promovidos, na Inglaterra, um em 1989 pela Lewis Carroll Society e outro em 1991 pela revista *The Spectator*, mas as mais famosas foram: a de Sam Loyd, na sua Enciclopédia de Enigmas, e a de Aldous Huxley, entre outras, mostraram que o enigma tem um número

indeterminado de possíveis respostas. Tais respostas podem ser verificadas nas notas de Gardner.

Deixando a solução de lado e voltando para o enigma, que faz uma analogia entre duas palavras diferentes, quase impossíveis de terem algo semelhante entre si. Pois o que há de comum entre um corvo e uma escrivanhinha, isto é, entre um animal e um objeto inanimado? Por mais absurda que pareça essa analogia, ela não é insensata.

A segunda adivinha proposta por Carroll podemos encontrar na segunda obra de *Alice, Através do Espelho*, com o enigma da *Rainha Branca*, que citaremos na íntegra:

“Primeiro é preciso o peixe pescar.”
É fácil: até um bebê, acho, poderia apanhá-lo.
“Depois é preciso o peixe comprar.”
É fácil: um pêni, acho, poderia compra-lo.

“Agora, trate de o peixe cozinhar!”
É fácil, e só vai levar dois instantes.
“Ponha-o numa travessa circular!”
É fácil, porque lá já estava antes.

Porque como cala a tampa ele segura:
Está agarrada ao prato, não quer se desentalar
Qual seria a tarefa menos dura,
Destampar o peixe ou o enigma decifrar? (2002, p.254)

Essa adivinhação recitada pela *Rainha Branca* a pedido da *Rainha Vermelha* como um desafio para Alice, é contada num banquete. Carroll sempre apresenta o jogo de adivinhas ou num chá, num banquete, sempre numa reunião, deixando implícito que as adivinhas faziam parte do repertório dos populares jogos de salão vitorianos. A resposta deste enigma nos é dada por Gardner (2002, p.234), na sua décima terceira anotação do capítulo 9, *Rainha Alice*, com a citação de uma solução dada por um autor anônimo em versos, a qual foi refeita por Carroll e publicada em 1878, no periódico inglês *Fun*, tornando-se a estrofe final do verso, que era a seguinte:

Pegue uma faca bem amolada, para
Entre a tampa e o prato enfiar;
E então, num breve instante,
Des-cobrirá as OSTRAS,
E o enigma em pratos limpos estará! (2002, p.254)

Além dessas adivinhas que Carroll retoma da tradição cultural inglesa, ele também inventa outros tipos de enigmas em forma de pergunta, como o enigma de Alice. O enigma de Alice é ela mesma, após entrar no mundo dos sonhos, *O país das maravilhas*. Com uma pergunta socrática bem conhecida por todos (Quem sou eu?), Carroll inicia a história de *Alice no país das maravilhas*. As sensações de vertigem sentidas por Alice vão aumentando, na medida em que ela vai entrando no labirinto do mundo onírico pela toca do coelho e mudando de tamanho, sentindo as impressões de um mundo completamente estranho ao seu. No mundo da fantasia, onde tudo é possível, Alice experimenta o que significa viver nesse mundo e todas as dúvidas surgem, quando ela perde sua forma humana, quando tenta dialogar ou recorre a lógica. Tudo começou com o estado de espanto de Alice, ao mudar de tamanho: ser uma gigante, ser minúscula, ter um pescoço cumprido, a ponto de ser confundida com uma cobra. Essas mudanças alteram a sua ótica de ver as coisas, os objetos, o mundo em sua volta e a si mesma. Ela só se sente “estranha”, duvidando de sua existência, tornando-se um enigma para si mesma, com a ameaça de sumir com sua diminuição total e de se tornar uma partícula. Da estranheza ao mundo do sonho e a si mesma, a passagem do externo (fantasia) para o interno (psicológico), Carroll nos faz vivenciar os limites das nossas impressões sobre o nosso mundo imediato, real, no qual nenhuma lógica se aplica, levando o leitor a imaginar o que seria viver no País das Maravilhas. A primeira vez que ela muda de tamanho foi quando ela bebeu o líquido da garrafa com o rótulo BEBA-ME; isso tudo acontece no primeiro capítulo *Pela Toca do Coelho*. Nas anotações de Martin Gardner (2002, p.17), ele demarca nessa frase abaixo do primeiro capítulo de *Alice no País das Maravilhas* a primeira vez das doze vezes que Alice mudará de tamanho em toda a história: *Que sensação estranha! disse Alice; devo estar encolhendo como um telescópio!* (Carroll, 2002,p. 17)

Esse detalhe importante na exclamação de espanto da personagem principal destaca o ponto inicial da estranheza de Alice a si mesma, com a desfiguração do que lhe restava e lhe familiarizava com seu mundo, a sua própria identidade. O mundo desconhecido em sua volta com suas portas, corredores, salões, caminhos e encruzilhadas, configura um labirinto, um obstáculo de iniciação que Alice precisa ultrapassar para encontrar a saída do mundo onírico e o retorno ao “mundo real”. Agora o que a preocupa é o seu mundo interior que se tornou estranho, enigmático. Não é apenas uma busca psicológica pelo seu eu, e sim pela sua existência e toda a substância que a constitui como o seu conhecimento (aritmética, geografia) e a memória, por exemplo. Ao mudar de tamanho, Alice começou a se sentir estranha de si mesma, desconhecida para si, ela se tornou o seu maior enigma: *Quem sou eu?* Eis o enigma

que Carroll brinca com seus leitores. A perplexidade com as mudanças e com os diferentes acontecimentos, que se tornavam habituais, pode ser expressa nessa interrogação de Alice: *Mas, se não sou a mesma, a próxima pergunta é: Afinal de contas quem sou eu? Ah, este é o grande enigma!* (2002, p.21)

Quem sou eu? É uma pergunta muito metafísica e até psicológica, mas Lewis Carroll a conduz por um caminho suave de respostas e perguntas variadas em torno da mesma, mostrando ao leitor a dificuldade de atingir uma resposta final para esta questão. Cecília Meireles ressalta o fundo filosófico desta pergunta que “parece” ser tão simples na infância, quando diz:

Os pequenos leitores de Alice tomarão como gracejo essa dúvida sobre a personalidade, essa indecisão da vida exposta ao tempo. Mas nós, os grandes, ai de nós que sabemos da sua íntima verdade, e nos curvamos para ela, refletindo. Um dia, os pequenos leitores se encontrarão com essa pergunta que na infância os fez rir: e compreenderão que era só aparente a sua futilidade. (1984, p.107)

Na trajetória das reflexões de Alice, quando ela perde a sua certeza sobre quem é, começam as incertezas sobre o que pensava conhecer e as confusões com os outros (como no caso de Ada e Mabel). Contudo, nada a ajudou a sair dessa confusão. Alice experimenta inicialmente o método da verificação sobre as diferenças entre ela e o outro, sobre o seu conhecimento e sua memória, mas isso só lhe causa mais estranheza e desespero, com a falha da sua memória. Com isso, Carroll sutilmente faz uma crítica à concepção de conhecimento que era transmitido na educação da época que tinha como método de avaliação e acompanhamento da aprendizagem a recitação das lições que a criança tinha de saber de cor.

Essa busca de Alice em encontrar resposta para essa pergunta (quem sou eu?) revela a sua perda da identidade nesse mundo onírico, mudando de formas e tamanhos. Para Gilles Deleuze (1974, pp.10 ss) essas inversões, como a do *crescer e do diminuir*, revelam o elemento paradoxal das aventuras de Alice, que é uma iniciação a perda da identidade pessoal (individuação) e de nomes próprios, sendo que estes são a continuidade do senso comum (ou identidades fixas) e as inversões o que rompe com o repouso das identidades fixas (substantivos próprios). Mas não vamos mais adiante nesta interpretação deleuziana, finalizando aqui os comentários sobre a presença das adivinhas na literatura de Carroll.

Outra importante inserção das adivinhas na literatura inglesa (por exemplo) se encontra na obra de J. R. Tolkien, quando ele retoma a tradição grega do mito tebano da Esfinge com alguns dos seus elementos como: a competição, a crueldade, a violência física (e

não apenas abstrata-intelectual); recontando um desafio de enigma iniciado por uma outra criatura híbrida que impõe aos passantes a deciframos seus enigmas ou serem devorados, se não souberem a solução das suas adivinhas, como podemos verificar na sua famosa obra, *O Hobbit* (1998), que é um prelúdio de sua Trilogia, *O Senhor dos Anéis* (1997).

No *Hobbit* (1998), no quinto capítulo, *Adivinhas no escuro*, e no *Senhor dos Anéis*, *As duas Torres* (1997), no início do Livro IV, na *Passagem dos pântanos*, Tolkien faz uma homenagem às adivinhas populares, vestindo-as com a sua poesia. Este famoso escritor inglês de grandes epopéias foi considerado pela crítica como um dos maiores contadores de história de todos os tempos. Essa passagem no *Hobbit*, *Adivinhas no escuro*, encerra qualquer dúvida ou pessimismo em relação ao importante papel que as adivinhas exercem ainda sobre as culturas de muitos povos, tanto na oralidade quanto na escrita. Tolkien compôs o *Hobbit* com mensagens escritas em runas de uma língua perdida (ou melhor, criada pelo próprio autor), além de portas secretas, labirintos, adivinhas, mistérios e objetos secretos como o anel do poder de Sauron. Vale a pena, sintetizar a cena do desafio mortal entre os personagens, Bilbo e Golum, na qual as adivinhas aparecem como centro da trama e do seu desenvolvimento. São as adivinhas que podem determinar a sentença de morte para Bilbo se for vencido pelas adivinhas propostas por Golum, ou a sua liberdade, se pronunciar um enigma que o seu adversário não saiba decifrar.

Antes de citar as adivinhas, vou preparar o terreno com uma pequena sinopse deste capítulo, *Adivinha no escuro*, sem cansar o leitor com um resumo da obra. Tudo começou, com o primeiro encontro de Bilbo com Gollum, uma criatura que poucos gostariam de conhecer, principalmente perdido num labirinto subterrâneo. Num lugar escuro, encontramos Bilbo perdido dos seus amigos, os anões e o mago Gandalf, sem rumo e direção, tentando adivinhar onde estava tateando o chão do túnel que ele caiu ao correr do orcs, criaturas cruéis comandada por Sauron, o representante do mal e do poder do anel. No início desse capítulo, Bilbo encontra o secreto anel que Gollum tinha perdido, era o anel do Poder de Sauron, o qual ele não tinha o menor conhecimento ainda sobre a importância deste objeto. Este anel é a espinha dorsal da trilogia, *O Senhor dos Anéis* (1997).

Nas *Adivinhas no escuro*, Tolkien retoma nove adivinhas muito antigas, vestindo-as com a sua poesia, semelhantes aquelas que encontramos no nosso folclore. Elas são apresentadas através do diálogo entre os personagens, Bilbo e Gollum, como centro da trama e fazem parte do seu desenvolvimento. A competição do enigma entre Bilbo e Gollum nos lembra o desafio do enigma da Esfinge. Assim como na arcaica tradição grega, a Esfinge que devora aqueles

que não respondem suas perguntas, do mesmo modo a criatura-Gollum em Tolkien pode devorar o herói-Bilbo, se este não solucionar as suas adivinhas. O desafio do enigma é mortal como na lenda tebana. A diferença está na competição de enigmas entre o herói e a criatura, o que não acontece com a Esfinge que é a única a pronunciar o enigma, e não o herói. Na versão de Tolkien tanto a criatura quanto o herói propõem enigmas, como também a criatura sobrevive à solução do enigma.

I

Tem raízes misteriosas,
É mais alta que as frondosas
Sobe, sobe, e também desce,
Mas não cresce nem decrece.²³

II

Sem asas, ele volita,
Sem voz ele ulula,
Sem dentes mordica,
Sem boca murmura.

III

Uma pergunta para adivinhar:
O que eu tenho no bolso?

(TOLKIEN, 1998, pp.74-9)

Esta última, apesar de não ser uma adivinha e se parecer muito mais com uma pergunta, salva a vida do personagem *Bilbo* das garras de *Gollum*. Como este não sabe responder, torna o final diferente do desfecho trágico que encontramos no conto tebano da Esfinge. Ao invés da Esfinge lançar um enigma de difícil solução e terminar com a derrota do monstro e a vitória do herói ao solucionar o enigma, na narrativa contada por Tolkien foi a vítima que o faz e sem solução termina o duelo entre *Bilbo* e *Gollum*.

A sétima adivinha que tem *peixe* como solução, proposta por Tolkien no *Hobbit* (1998), foi retomada no segundo volume de *O Senhor dos Anéis – As Duas Torres* (1997), para lembrar o leitor aquele terrível passagem num túnel escuro que Bilbo quase perdeu a sua vida e quase virou comida de *Gollum*, se não soubesse decifrar todos os seus enigmas. Nas *Duas Torres*, no segundo capítulo do Livro IV, *A passagem ao pântano*, *Gollum* refaz o mesmo enigma para o sobrinho de *Bilbo*, *Frodo*, e seu fiel amigo, *Sam*, recitando-o em verso, que era o seguinte:

Frio seco chão
Que morde a mão,

²³ Soluções: I – Montanha, II- Vento.

Pros pés é duro.
 Pedra e seixo
 Sem carne vejo
 é osso puro.
 Mas lago e rio
 Molhado e frio:
 Tão bom pros pés!
 E agora me deixe... (1997, p. 334)

E Gollum continua a recitar, após perguntar para o hobbit: *Deixe o quê?*

Como a morte sem calor;
 vive sem respirar;
 sem sede, sempre a beber;
 encouraçado sem tilintar.
 No seco sua derrota,
 Acha que uma ilhota
 é alto monte;
 acha que uma fonte
 é sopro de brisa.
 Macio, desliza!
 Como é bom vê-lo!
 Só quero que me deixe
 Pegar meu peixe,
 e depois come-lo! (1997, p. 334)

Tolkien, além das adivinhas, também usou outros tipos de enigmas na construção da sua obra, como as pegadas dos hobbits, as palavras misteriosas dos homens sábios (como os magos e os homens de origem nobre ou real). *Gollum*, uma espécie híbrida, nem bom nem mal, é o monstro que traz ainda o eco da Esfinge dos mitos tebanos. Diferente de Tolkien, Monteiro Lobato (s/d, pp.457 ss) no *Minotauro*, re-evoca a Esfinge, mas sem os traços da tradição grega, fazendo do desafio do enigma algo não mais fatal ou trágico, sem a violência física contra o herói, pelo contrário, a Esfinge apresentada por Lobato não assusta, nem seus enigmas são mais um ataque mortal para a turma do Sítio. Já a Pítia do oráculo de Delfos ainda é retomada e descrita por Lobato conforme a tradição, segundo a versão de Heródoto. O oráculo entra na história para resolver um enigma, o sumiço de Tia Nastácia, pois essa viagem ao mundo grego foi para resolver esse mistério. E como sempre as palavras do oráculo não erram na previsão, isso mostraremos abaixo.

No *Minotauro*, o escritor brasileiro narra mais uma aventura da turma do Sítio do Pica Pau-Amarelo, um retorno à antiga Grécia de uma maneira divertida e didática com seus mitos, heróis, artistas, oráculos e personagens históricos, com bases sólidas nas suas leituras e na sua cultura. Vejamos abaixo alguns exemplos de adivinhas citadas por Lobato e a maneira como

ele narra a interpretação da resposta da Pítia ao sumiço de Tia Nastácia. A Esfinge lança quatro enigmas, a saber:

Que é que anda com os pés na cabeça? (s/d, p. 457) Emília na ponta da língua responde: “piolho”.

Qual é o homem que tem cabeça de boi, coração de carneiro e pés de porco? (cf. ibidem) Pedrinho, sem muita demora responde: “o carniceiro”.

Qual é a coisa mais pesada do mundo? (cf. ibidem) Visconde não sabe a resposta, não recorreu ao seu conhecimento científico, nem foi devorado pela Esfinge que não quis comê-lo.

Qual é o animal que anda de quatro patas de manhã, de duas ao meio-dia, de três à tarde? (cf. ibidem) Visconde respondeu no lugar do heleno que não sabia a solução.

Além dessas adivinhas, temos a resposta enigmática da Pítia à questão de Pedrinho sobre o paradeiro de Tia Nastácia: *O trigo venceu a ferocidade do monstro de guampas*.

Uma resposta que imediatamente parece absurda para a turma do Sítio, mas Pedrinho decifra a mensagem. Eis a sua solução: o “trigo” quer dizer Tia Nastácia, por que ela, como cozinheira, lida muito com trigo, farinha de trigo, massa de trigo [...] E com as coisas gostosas que ela fez com a farinha de trigo “venceu”, isto é, amansou a “ferocidade do monstro de guampas” que não pode ser outro senão o Minotauro. (s/d, pp.457-462)

Outro escritor brasileiro que gosta muito das adivinhas é Malba Tahan. Um bom exemplo disto é o enigma das Abelhas, que ele colheu nos problemas de aritmética dos hindus e re-conta na sua obra, *O homem que calculava* (1985). Diz ele:

Outro problema, igualmente interessante, que figura no livro de Bháskara, refere-se ao cálculo de um enxame de abelhas:

A quinta parte de um enxame de abelhas pousou na flor de Kadamba, a terça parte numa flor de Silinda, o triplo da diferença entre estes dois números voa sobre uma flor de Krutaja, e uma abelha adeja sozinha, no ar, atraída pelo perfume de um jasmim e de um pandnus. Dize-me, bela menina, qual o número de abelhas. (1985, p.101)

Este problema foi apresentado pelo matemático Beremiz (personagem) sob uma forma poética, colhido no livro *Lilaváti* (a Jogadora) do geômetra indiano Bháskara, sendo que a sua solução se dá com o auxílio de uma equação do 1º grau que tem o número 15 como resposta.

5.4 CRIPTOS

Agora que estamos familiarizados com os enigmas e as suas facetas, investi em um tipo, ou melhor, em uma família de enigmas: os da escrita. Esse assunto é muito vasto para essas poucas páginas, e teremos de fazer escolhas. Não falaremos do enigma proposto a Dario pelos Citas, como narra Heródoto (1950, pp.345-6), quando, em resposta ao pedido de terra e água como sinal de rendição incondicional, remetem ao príncipe persa um pássaro, um rato, uma rã e cinco flechas (IV: CXXXI), ou dos augúrios feito no vôo, no canto ou nas vísceras das aves. Tampouco falaremos do mistério da origem das notas musicais e das imensas pinturas de Nazca ou dos hieróglifos egípcios, embora não falte literatura sobre o assunto (Heródoto, por exemplo, conta quanto foram gastos de rábano, alho, assim como mil e seiscentos talentos de prata em cebola para construir a grande pirâmide, o que lhe pareceu verdadeiramente... faraônico (I:CXXV). Estes, assim como os enigmas de interpretação mística, religiosa, cabalística ou numerológica, não serão abordados aqui. Isso permitirá que afunilemos e concentremos agora toda a nossa atenção na busca de uma forma particular de enigma na literatura, os criptos e os códigos, e mais particularmente aqueles que influenciaram as suas épocas através das suas incursões na literatura.

Talvez não fosse inoportuno lembrarmos alguns pontos da historia criptológica, para ilustrar a importância que esta teve no passar dos séculos e milênios.

Os criptos parecem por definição posteriores à invenção da escrita; veremos que essa afirmação, embora apoiada no bom senso e parecendo inquestionável na maioria dos casos, deveria ser re-visitada por se apoiar em premissas ambíguas (não existe uma definição exata da escrita). Como sempre, uma pergunta trouxe outra: o que é a (ou uma) escrita? Uma primeira resposta poderia ser: uma escrita é um conjunto de representações grafadas, cujo valor fonético foi pré-estabelecido, e que é dividido por um grupo humano para auxiliar a comunicação e a memória. Será que os nossos longínquos ancestrais não possuíam tais ferramentas, eles que eram tão aptos para o desenho? De fato, os nossos ancestrais pré-históricos, de oitenta mil anos para cá, deixaram vestígios de complexos conjuntos de símbolos por ora (e talvez para sempre) incompreensíveis. Não querendo afirmar que todo e qualquer sulco parietal manufaturado encontrado em cavernas sejam proto-escritas, seria de bom alvitre não rotularmos automaticamente os achados arqueológicos desse gênero como mera abstração simbólica. Talvez nenhuns desses rastros sejam proto-escritas (embora nos pareça dificilmente crível), mesmo assim deveríamos reconsiderá-los. Afinal, formas de

escrita de épocas mais modernas foram perdidas quando a língua na qual estavam escritas caiu em desuso, a ponto dos rongo-rongo da ilha de Páscoa continuarem indecifráveis e as inscrições escritas em etrusco, embora usando o alfabeto grego, serem hoje quase incompreensíveis. Chegamos com isso a uma primeira constatação: é importante conhecer a língua em que está escrito num texto para poder lê-lo. Embora aparentemente óbvia para os textos escritos em claro²⁴, a constatação acima é vital para o “quebrador” de criptos.

Uma exceção notável à afirmação acima é a escrita ideográfica chinesa, que pode ser lida em qualquer língua sem inconvenientes; é fácil de entender isso: ao ver uma casa desenhada, não se sabe se aquele que estava desenhando estava pensando na palavra *casa*, *house*, ou *maison* – o mesmo advém com os números. Talvez seja por isso que, historicamente, os chineses tenham se especializado no ramo particular da esteganografia – a arte de ocultar mensagens, mais do que à codificação propriamente dita. Um belo exemplo disto é a origem dos “bolinhos da sorte”, a sobremesa que vem recheada com uma curta mensagem. Atualmente, a mensagem normalmente consiste em uma máxima ou ditado oriundos da filosofia orientais, mas reza a lenda que a origem deste petisco data da invasão mongol, quando Gengis Khan invadiu a China. “Traidores” chineses teriam usado o artifício do biscoito recheado para passar informações aos invasores.

O que tratei até aqui poderemos sintetizar numa frase: todo cripto é um código, mas nem todo código é um cripto. O código é regido por regras pré-estabelecidas enquanto o cripto por regras inventadas. Na linguagem semiótica de Umberto Eco, o cripto é um tipo de categoria do código. Problematizando a noção de código e criticando o uso abusivo deste termo no meado do século XX na esfera cultural e científica, Eco propõe um debate semiótico em torno do termo (código) para que se possa ir além de uma *idéia ‘rasa’* dele como um mero *sistema elementar constituído pela correlação termo a termo de duas listas (ou sistemas) de entidades, assim como o código Morse é a correlação termo a termo dos elementos de dois alfabetos* (1991, pp.248 ss). Esta crítica do filósofo pressupõe uma ampliação da idéia de código como um *modelo de equivalência* para um *modelo de inferência* (cf. ibidem). E é uma das categorias de código, o código criptográfico, que o autor toma como *modelo de inferência*. Sem entrar nessa discussão semiótica em torno de uma revisão histórica do uso e abuso da palavra código no século XX, pelos etnólogos, lingüistas, cientistas, entre outros, apresentaremos com poucas palavras uma concepção de cripto ou cifra na perspectiva de Eco.

²⁴ A expressão “em claro” se refere a uma mensagem não codificada nem criptada.

Resumindo, existem três grandes famílias de criptos que se confundem e interagem, ao ponto que há uma certa confusão entre os termos que as definem, a saber: os códigos, os criptos e a esteganografia. Para evitar confusões ou repetições, eis o sentido que daremos a estes termos de agora em diante: um cripto é uma mensagem na qual cada símbolo permanece “em claro”, mas vê a sua posição alterada em relação às demais, seguindo um padrão previamente estabelecido, chamado “chave” (o anagrama é uma exceção; pois é um cripto cuja ordem das letras foi redistribuída aleatoriamente). Um código é uma mensagem na qual cada símbolo (letra, palavra ou nome) do texto em claro é substituído por outro previamente combinado (que também será chamado chave). A esteganografia é a arte de ocultar mensagem. Das três famílias é a mais abrangente, e iremos encontrá-la a cada esquina da história e da literatura, ora como figurante ora desempenhando o papel principal.

Algumas observações: nada impede de mesclar estas três famílias, por exemplo, codificando um cripto, e ocultando-o (como veremos abaixo); diz-se de um código ou cripto decifrado que ele foi “quebrado”; a “chave” é na verdade qualquer elemento formal que permita quebrar um código ou um cripto. Para Eco (1991, p.266) aquele que quebrar o código, ou enigmista, decifrador (e não descobridor), a possível solução, não segue uma regra geral, e para descobrir o código criptográfico que não lhe foi revelado, passa por diversas leituras e faz inferências (permutação e transposição), já que este jogo não leva a uma única solução.

Mas afinal, para que servem os criptos?

Os criptos servem para dissimular mensagens aos leigos ou a um possível inimigo. Com isso, a dificuldade em serem quebrados aumenta na mesma proporção que o percentual de letrados da época em que são vigentes; uma escrita que só fosse partilhada por uma elite já seria suficientemente hermética para poder dispensar criptos (e isso vale até os nossos dias, de uma certa forma, nas matemáticas avançadas, por exemplo). Mesmo assim, parece que todas as civilizações, ao descobrirem os prazeres da escrita, descobriram simultaneamente (ou quase) os dos criptos e da esteganografia. Não só para fins militares, mas comerciais, técnicos e em geral para todos os fins para os quais continuam a serem usados. Afinal, o *Kama Sutra* não aponta as “*mlecchita-vikalpa*” (escrituras secretas) como uma das sessenta e quatro artes que as moças devem conhecer?

O educador pode usar os criptos na prática pedagógica para estimular uma compreensão da linguagem entre os educandos, como aqueles encontrados na literatura de Edgar A. Poe e Conan Doyle, Umberto Eco, entre outros, por exemplo, utilizando os criptos como um jogo no qual o mestre de jogo propõe um enunciado e a assistência deve resolver o

problema proposto, fazendo perguntas as quais o mestre de jogo pode responder por sim ou por não. Este tipo de literatura tem um enigma como eixo central da história do seu começo ao fim, que pode ser um cripto ou um problema, usadas na prática pedagógica para instaurar uma experiência com a linguagem e a capacidade de interpretar e juntar os indícios, os sinais que podem ser um rastro de alguém, as cinzas de cigarro, a poeira de sapato, uma mancha ou gota de sangue, uma digital, entre outros minuciosos detalhes que para o detetive-herói são fatos relevantes na solução dos casos sem explicação evidente. O discurso (ou o *logos*) é para o herói-detetive algo que está para enganar, iludir ou conduzir a falsas evidências que só atrapalham o raciocínio e a visão para a solução do enigma. Enfim, por meio destes contos de enigmas, o educador promoverá uma atividade educativa, na qual a escrita dá lugar a imagem (símbolos), a indícios e a códigos criptográficos, instaurando por meio destes contos de enigmas um exercício semiótico²⁵ da linguagem, sem a dependência e a interferência do escrito.

5.4.1 A invenção dos criptos

Segundo Simon Singh, em *Histoire des codes secrets* (1999), em 1500 a.C., é fabricada na Mesopotâmia uma tábua de argila. Nela, é escrito um texto codificado sobre a confecção de um certo verniz. Nos séculos VI e V a. C., escribas hebreus redigem o *Livro de Jeremias* usando o código *Atbash*, um dentre os vários de que dispunham.

Este código consiste em inverter a ordem das letras do alfabeto. Podemos notar que a palavra “Atbash” é oriunda do sistema que ela designa, já que ela é composta a partir das letras Aleph, Tau, Beth, e Shin, as duas primeiras e duas últimas letras do alfabeto hebreu.

²⁵ Utilizamos o termo semiótico se baseando na expressão de Carlo Ginzburg - paradigma semiótico – que ele nomeou de modelo indiciário, entendendo-o como um modelo epistemológico no interior das ciências humanas que vai se afirmar no final do século XIX, com Morelli e desenvolvido na literatura, principalmente nas obras de Conan Doyle. Esse paradigma indiciário ou semiótico é um modelo de conhecimento que não segue regras preexistentes já que seriam inúteis na arte de diagnosticar, ou seja, consiste em formas de saber mudas,

Claro	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	V	X	Y	Z
Codif.	Z	Y	X	V	T	S	R	Q	P	O	N	M	L	K	I	H	G	F	E	D	C	B	A

Diferente do *Atbash*, o código Albam desloca as letras do alfabeto de treze posições. Vejam o exemplo abaixo:

Claro	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	V	X	Y	Z
Codif.	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	V	X	Y	Z	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K

Estes criptos são reversíveis, isto é, uma mensagem cifrada duas vezes com o mesmo código tornará em ficar em claro.

Na mesma época, ainda seguindo as pistas de Singh, vemos Esparta conceber o primeiro procedimento de codificação militar. Tucídides e Plutarco testemunham um sistema usado, na Grécia, chamado de *citale* que consistia em uma longa e fina tira de couro, papiro ou até tecido que era enrolada como uma helicoidal em volta de um cajado. Escrevia-se a mensagem no eixo longitudinal do cajado, que depois, só poderia ser reconstituída mediante o uso de um cajado de mesmo diâmetro (previamente combinado) que restabeleceria a ordem correta das letras. Isto era muito moderno para o período; para comparação, os dois exemplos de mensagem ocultas que encontramos em Heródoto são simples casos de esteganografia. No livro V, parágrafo 35 de sua *História*, vemos que Histeu, querendo pedir que Aristágoras se sublevasse contra Dario, raspa a cabeça do mais fiel de seus escravos, tatua-lhe a mensagem no crânio e o mandou a Mileto após o cabelo ter novamente crescido, com as instruções de raspar o cabelo antes de se apresentar a Aristágoras (HERÓDOTO, 1950, p.17). O outro exemplo é achado no parágrafo 239 do Livro VII da *História*: Demarato quis avisar os Lacedemônios das intenções de Xerxes de atacar a Grécia; para tanto, gravou a mensagem em tábuas que recobriu de cera, e as mandou para Esparta sem maiores problemas. As mensagens tinham sido ocultadas tão bem que demorou alguns dias para Cleómenes, esposa de Leônidas, perceber o seu sentido oculto, e assim pode avisar o outros povos gregos, destruindo o efeito de surpresa que deveria ser causado pelas tropas Persas, e permitiu a vitória que os Helenos tiveram sobre Xerxes, em Salamina.

Normalmente, se cripta ou oculta uma mensagem para protegê-la. Assim, se ela não for bastante bem dissimulada ou o mensageiro for conivente com o antagonista do remetente, o conteúdo sigiloso será conhecido. Mas também se pode criptar textos no seio de organizações (indústrias, bancos, etc.), como fizeram as primeiras corporações de artesãos, alquimistas, ferreiros, oleiros, vidraceiros, embalsamadores, etc., para evitar o esquecimento de sua arte e dificultar a divulgação desta entre os leigos. Enfim, parece ter existido desde a Grécia arcaica um verdadeiro *pathos* do enigma que leva aquele por ele tomado a criptar e decriptar tudo e todos, em outras palavras, o impulso que se deu com aqueles que buscaram atingir a visão do oráculo de Delfos, *o olhar que conhece todas as coisas*, como nos acenou Colli com essa antiga citação sobre Apolo, no começo do seu livro, *O nascimento da Filosofia* (1992).

É na Grécia que se pensa pela primeira vez em teorizar seriamente sobre tais assuntos; sem deixar de lado o aspecto prático. Inventaram um disco no qual as letras do alfabeto estavam escritas, acompanhadas de diminutos furos; passava-se um fio nos furos de maneira a compor uma mensagem. Outro sistema, usado até a 1ª Guerra Mundial pelos espões alemães, consistia em fazer pequenos furos de agulha nas páginas de um livro, nas letras correspondentes às das mensagens a serem remetidas.

Isso lembra um outro modo de transmitir mensagens secretas: as grades. Usado depois da difusão dos livros impressos, ocorrida após o invento de Gutenberg – a impressora de caracteres móveis – esse sistema necessita de dois (ou mais) exemplares absolutamente idênticos do mesmo livro. Esse livro será a chave. O emissor, ao mandar uma mensagem, escolhe uma página que contenha as palavras necessárias para o seu fim. Aplica então uma folha em branco na página eleita e recorta “janelas” correspondente às palavras da mensagem. Transmite então a folha recortada – a grade – ao seu correspondente, bastando a este conhecer o número da página para aplicar a grade e ver aparecer o comunicado. Os dois principais inconvenientes deste método são: se o espão for preso ou a grade interceptada, fica difícil justificar esta folha cheia de recortes, que inspira desconfiança ao mais obtuso; e também, bastara aplicar a grade a todas as páginas de todos os livros achado em poder do espão (começando pelos livros que têm as mesmas dimensões da grade) para tomar conhecimento da notícia. Isto deve explicar o seu pouco uso na prática.

Para este tipo de ações as tintas invisíveis são muito mais recomendáveis, e de uso simples. Escreve-se primeiro uma carta destinada à censura, sem nada de repreensível ou subversivo. Depois, munido de uma caneta-tinteiro (bastante desusada hoje, reconheçamos)

ou de uma ainda mais obsoleta pena de ganso, escreve-se com suco de limão ou cebola nas entrelinhas. Plínio o Velho, por sua vez, recomendava usar leite. O leve rastro úmido seca em poucos instantes e fica absolutamente indetectável até ser tratado com calor (uma chama ou um ferro de passar roupas). O inconveniente destas rústicas tintas invisíveis é de se tornarem indelévels após o tratamento, fazendo com isso que as mensagens devam ser destruídas – como esse é o fim de quase toda mensagem secreta, isso não diminui a sua utilidade. De uso muito difundido em internatos, a sua garantia de sucesso fez que este método obtivesse grande número de adeptos. O mais famoso exemplo de tinta invisível na literatura encontra-se no *Escaravelho de Ouro* (1978) de Edgar Alan Poe. Trata-se inclusive de uma tinta particularmente sofisticada, por só ser visível, quando aquecida acima de uma certa temperatura para desaparecer novamente ao esfriar.

Políbio (aprox. 200-125 a.C.), conforme Kahn (1980, p.10), está na origem do primeiro código de substituição, baseado num quadrado de vinte cinco casas:

	1	2	3	4	5
1	a	b	c	d	e
2	f	g	h	ij	k
3	l	m	n	o	p
4	q	r	s	t	u
5	v	w	x	y	z

Assim, cada letra pode ser representada por um conjunto de dois algarismos : o de sua linha e o de sua coluna. À letra “e” corresponde a 15, v = 51, ... Políbio sugeriu que esses números fossem passados por meio de tochas; um na mão direita e cinco na mão esquerda significaria a letra “e”, por exemplo. Precursor do telégrafo de Chappe, esse sistema nunca foi usado, nem pelos gregos, nem pelos romanos.

Singh (1999, pp.25-6) ainda acrescenta que Cícero testemunhou o uso de códigos por Augusto e Júlio. Semelhante ao *Atbash*, esses códigos substituíam a letra em claro por outra

previamente combinada, a primeira subsequente no caso de Augusto a terceira subsequente no de Júlio, que às vezes também subsistia as letras romanas às gregas.

Outro exemplo de cripto é o de César. Vejamos um exemplo abaixo:

Claro	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	V	X	Y	Z
Codif.	Z	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	V	X	Y

De Roma, Singh (1999, pp.33-5) nos leva ao país das mil e uma noites, que, como em tantas outras disciplinas, brilhou no ramo da criptoanálise a partir do século IX. Abu Bakar ben Wahshiyya, no seu *Kitab shank almustahann fi ma'arifat rumus al aklan* (Livro do conhecimento longamente desejado dos alfabetos ocultos enfim revelados), de 855 d.C., mostra o quanto as escritas ocultas são associadas à magia; e por isso talvez tenham sido pouco usadas pelos árabes. Todavia, ressalta Kahn (1980, p.15) até o século XV, a criptologia é exposta em enciclopédias escritas nessa língua, como a *Subh al-a sha* de Abd Allah al-Qalqashandi, a seção: “Da dissimulação das informações secretas nas cartas” é dividida em duas partes, uma sobre as representações simbólicas e as linguagens pré-estabelecidas, a outra sobre as tintas invisíveis e a criptologia.

Segundo Singh, a maior contribuição que o intenso fervilhar intelectual reinante em Bagdad no século IX legou à criptografia foi a “análise de frequência”, inventada por Al-Kindi, que além de médico, astrônomo, lingüista e musicólogo, também era matemático. A análise de frequência permite quebrar os códigos de substituição, como os de César ou o *Atbash*. Vejamos as sugestões de Al-Kindi:

Une façon d’élucider un message crypté, si nous savons en quelle langue il est écrit, est de nous procurer un autre texte en clair dans la même langue, de la longueur d’un feuillet environ, et de compter alors les apparitions de chaque lettre. Nous appellerons la lettre apparaissant le plus souvent la « première », la suivante la « deuxième », la suivante la « troisième », et ainsi de suite pour chaque lettre figurant dans le texte.

Ensuite, nous nous reporterons au texte chiffré que nous voulons éclaircir et nous relevons de même ses symboles. Nous remplaçons le symbole le plus fréquent par la lettre « première », le suivant par la « deuxième », le suivant par la « troisième », et ainsi de suite jusqu’à

que nous soyons venus à bout de tous les symboles du cryptogramme à résoudre²⁶.(AL-KINDI, apud SINGH, 1999, pp.37-8)

No século XVI, encontramos uma complexidade suficiente para muitos séculos de estudo (isso não é uma simples metáfora, é a pura realidade; até em nossos dias de criptoanálise quântica e baseada em números primos de trezentos algarismos, os métodos desbravados por Alberti, Tritêmo, Belaso, Cardan, Porta e Vigenère, para citar apenas os mais famosos, importantes e inovadores, todos do século XVI, continuam sendo usados). Leonardo da Vinci, desde do século XV, escreveu quase todos os seus manuscritos “ao avesso” de forma que fosse preciso um espelho para lê-los (ou um pouco de treino), porém o espelho não era um objeto tão comum na sua época. Deve ter lhe parecido suficiente para afastar curiosos.

No século XVII, podemos ouvir o velho monge franciscano Roger Bacon advertir aqueles que desejam lidar com assuntos poucos convencionais, como a busca da Grande Obra ou do Ovo filosofal (é a mesma coisa) e astronomia: *Louco é aquele que escreve um segredo de qualquer maneira que não o subtrai ao conhecimento do vulgo* (BACON apud SINGH, 1999, p.48).

Na maioria dos exemplos que veremos abaixo, os autores se inspiraram nas técnicas desse século e tentaremos encontrar uma razão para isto: tais técnicas adquiriram depois uma complexidade tal que se tornou impossível para eles explicar como se quebra um código nas poucas páginas de um romance, sem usar termos técnicos e incompreensíveis. Aliás, cabe falarmos que autores como Edgar Alan Poe e Jules Verne, perfeitamente conscientes disso, simplificaram os criptos que eles apresentaram aos seus leitores, por saberem que, já no século XIX, existiam códigos ainda mais robustos. Autores posteriores preferiram ressaltar o código como algo físico a roubar do inimigo, sem se delongarem nas peripécias cerebrais que envolvem a quebra dos códigos.

Na visão de Kahn (1980, pp.62 ss), João Tritêmo merece seu lugar na história dos códigos - assim como Vigenère - menção especial. Além de sua famosa *tabula reta*, sistema em que o ciframento se faz com uma tabela padrão de substituição retangular - sistema de cripto famoso sobre o qual já voltaremos; inventou um código onde cada letra em claro

²⁶ Tradução nossa: Uma maneira de se esclarecer uma mensagem criptada, se soubermos em que língua ela está escrita, é de providenciarmos um outro texto em claro na mesma língua, de cerca de uma lauda, e de contarmos então as aparições de cada letra. Chamaremos então a letra que ocorrer mais vezes a “primeira”, a seguinte a “segunda”, a seguinte a “terceira”, e assim por diante para cada letra existente no texto. Depois, voltamos ao texto criptado que queremos esclarecer e procedemos do mesmo modo com os seus símbolos. Substituiremos o símbolo mais freqüente pela letra “primeira”, o seguinte pela “segunda”, o seguinte pela “terceira” e assim por diante até que tenhamos desvelado todos os símbolos do criptograma a ser resolvido.

correspondia à uma palavra ou a um grupo de palavra. É muito útil para um esteganógrafo, por permitir ocultar uma mensagem sob quase qualquer tipo de texto, seja uma transcrição de partidas de xadrez (se o espião for enxadrista), sejam partituras musicais (se o espião for músico)... E se o espião for um prelado...? Eis um exemplo:

Na felicidade à perpetuidade,
 No seu reinado à perpetuidade,
 No paraíso à perpetuidade,
 Assim como em toda eternidade.
 Na glória à perpetuidade,
 Mas no seu reino;
 Sempiterno, sempre na felicidade,
 Tanto na luz quanto na beatitude,
 E sempre na glória à perpetuidade, mas no seu reino.
 Em uma infinidade ainda à perpetuidade,
 Como na glória tanto quanto nos Céus,
 Para sempre, sim! Para sempre à perpetuidade.
 No seu reinado e na felicidade,
 Irrevogavelmente no seu reinado,
 E que sem cessar ele esteja à perpetuidade na luz,
 E ainda à perpetuidade.

(TRITEMO apud KHAN, 1980, p.62)

Alguém hesitaria em dar a sua benção a um tão devoto abade?

Pois se o fizesse, estaria sem o saber permitindo que a mensagem “Lembrem-se das formulas do Abade Tritemo” seja transmitida! Ou melhor, do original em francês: *Retenez les formules de l'Abbé Trithème*.

De fato, nesse código, o A é igual à “nos céus”; B = para sempre; C = num mundo sem fim; D = em uma infinidade; E = à perpetuidade; F = sempiterno; G = duradouro; H = sem cessar; I-J = irrevogavelmente; K = eternamente; L = na glória; M = na luz; N = no paraíso; O = sempre; Q = na divindade; R = na felicidade; S = no seu reino; T = no seu reinado; U-V-W = na beatitude; X = na magnificência; Y = ao trono; Z = em toda eternidade. Engenhoso, não?

Outros dois sistemas de códigos criptográficos destacados por Singh são o de Giovanni Batista Porta e Blaise de Vigenère. Giovanni Batista Porta, com a sua chave bigramática, propõe substituir cada par de letra em claro por um símbolo, por exemplo aquele que corresponde à fila da primeira e à coluna da segunda. Blaise de Vigenère elaborou um sistema *autoclave*, o seja, que contem a própria chave. Até 1917, cinquenta anos depois de ter sido quebrado, o quadrado de Vigenère era dado por inviolável, por exemplo na revista *Scientific American*. Todavia, os códigos de substituição polialfabéticos são de manipulação difícil e outros se tornaram preferidos pela prática.

Kahn (1980, pp.35 ss) destaca o sistema de Giovanni Batista Belaso. Este sistema necessita o conhecimento de uma chave. Para exemplificá-lo faremos uma pequena demonstração. Pode ser uma data fácil de lembrar, um código postal, um número primo, até um texto transformado em algarismos; por exemplo, o nascimento de J.S. Bach : 21/03/1685. Queremos codificar a seguinte frase:

Amo batata frita com suco de maçã.

Aplicamos o seguinte método: escrevemos a chave acima do texto, repetindo-a o quanto for necessário, fazendo corresponder a cada número uma letra.

2 1 0 3 1 6 8 5 2 1 0 3 1 6 8 5 2 1 0 3 1 6 8 5 2 1 0
 AMO BATATA FRITA COM SUCO DE MAÇÃ

Cada letra é numerada em função da sua posição no alfabeto (A = 1; B = 2; etc); em seguida, soma-se o número da chave ao da letra e inscreve-se a letra respectiva ao número do resultado obtido.

Neste nosso exemplo: a primeira letra, um A, avança duas posições no alfabeto, e se transforma em um C; o M + 1 = N; O + 0 = O; B + 3 = E; etc; quando chegar no último dígito, recomeçamos com o primeiro algarismo, até o fim do texto a ser codificado.

No final, a frase se transformou em: Cno ebziyc grlug kto tufp jl rcda.

Podemos notar que o primeiro T do texto se transformou num Z, o segundo em Y e o terceiro em U. Da mesma forma, o primeiro G de “grlug” vem de F e o segundo de A; e assim por diante. Também poderíamos ter eliminado os espaços entre as palavras, dificultando o trabalho do eventual “quebrador”.

Não será difícil acreditar que sem a chave é quase impossível quebrar um código Belaso. Seria preciso um bom conhecimento da mente do codificador, pois este poderia usar praticamente qualquer coisa como chave.

É no século XVII que os criptos tomam definitivamente conta da vida pública e nos negócios privados dos estados. É nessa época que nasce os primeiros especialistas da criptografia. Nos belos salões da aristocracia, entre valsas e *menuets*, casais ilegítimos se comunicam através de versos acrósticos, aonde para se chegar à mensagem em claro, deve-se considerar apenas a primeira (ou última, ou mediana) letra (ou sílaba, ou palavra).

Mais seriamente, foi nos meados do século XVII que em Viena, Londres, Paris, em breve em todas as capitais e cidades importantes, surgem os “gabinetes negros”. Neles,

lógicos, matemáticos e esteganógrafos regiamente pagos codificam e decodificam os segredos comerciais e militares das nações. O ofício não é de todo ócio, oitenta a cem mensagens circulam diariamente. Os “agentes secretos” de capa e espada fizeram muito para criar uma áurea de eficiência que envolveu a sua profissão até a guerra fria. É talvez a essa áurea que, mesmo quando zombando dos acadêmicos ingleses e a mecanização de seu pensamento, Jonathan Swift descreve quase perfeitamente uma máquina de criptos:

levou-me, em seguida, para o quadro [...]. As superfícies eram compostas de vários pedaços de madeira, mais ou menos de um tamanho de um dado [...], e todos ligados com arame fino, e recobertos, de cada lado, por pedaços de papel graduados; nesses pedaços de papel estão escritas todas as palavras da língua, [...] sem ordem nenhuma. Pediu-me então o professor que eu o observasse [...]. Ordenou então a trinta e seis rapazes que lessem, de espaço, as diversas linhas como apareciam no quadro; e, quando encontravam juntas três ou quatro palavras que podiam fazer parte de uma sentença, ditavam-na aos quatro meninos restantes [...]. Repetia-se três ou quatro vezes o mesmo trabalho; e era tal a disposição do engenho que as palavras mudavam, cada vez, para lugares diferentes, ao passo que os quadrinhos de madeira se moviam para cima e para baixo.

(SWIFT, 1987, pp.208-209)

Também, não devemos esperar nos surpreendermos com um autor que, numa obra supostamente infantil se antecipa em setenta anos antes dos astrônomos, descrevendo o número dos satélites de Marte, suas dimensões e seus parâmetros orbitais, propondo-nos, assim, aquilo que pode ser considerado um dos maiores enigmas da literatura. Se coincidência houve, então deve ser considerada uma das maiores da literatura, pois as semelhanças entre os corpos celestes descritos por Swift e as imagens transmitidas por modernas sondas espaciais são sufocantes.

5.4.2 Incursões dos Criptos nas esferas do saber: da ciência à arte, da arte à ciência.

Galileu Galilei levou os criptos às esferas celeste – talvez por medo de se queimar com idéias por demais arrojadas, como o seu colega Giordano Bruno dez anos antes – e protegeu em agosto de 1610 a sua “invenção” dos anéis de Saturno da seguinte forma:

Smaismrmilmepoetaleumibunenugttaurias. (VERDET,1990, p.159)

E entregou o anagrama a algumas pessoas de confiança. Interessante é que o anagrama chegou às mãos de Johannes Kepler. Ele, que não recuava diante de um enigma, labutou e chegou a uma solução errada.

Chegamos a um ponto crucial que pode nos ajudar a entender melhor o cripto na literatura. Ao saber que Kepler chegara a uma solução falsa, Galileu lhe comunicou a resposta certa através de um intermédio. Ou seja, não era contra Kepler (um evidente aliado potencial) que Galileu se protegera. Vinte três anos antes de ser convocado pelo tribunal da inquisição, as suas rixas com laicos, dominicanos e jesuítas já o obrigavam a usar de muita cautela antes de divulgar uma descoberta – gosto da precaução provavelmente herdado dos alquimistas e filósofos dos séculos anteriores, acostumados a ocultar as suas idéias e descobertas.

Voltemos ao anagrama de Galileu acima. Embora só possua 37 letras, permite 1,66 x 10 potência 37, ou seja, quase dois bilhões de bilhões de bilhões de bilhões de permutações possíveis, se procurarmos ao acaso. Não era o caso de Kepler. Ele sabia que a língua usada era o latim, e o assunto tratado, a astronomia, ou melhor, as novas observações permitidas pela luneta. Kepler deve ter seguido um raciocínio mais ou menos assim: “Ora, ora, é fácil compormos as palavras *Martia proles* (rebento de Marte) e também *Salve* (que significa salve mesmo); Salve, rebento de Marte... tenho alguma coisa”. Triturando as vinte letras restantes, conseguiu, agredindo um pouco o latim, produzir a frase: *Salve umbistineum geminatum Martia* (JODRA, 1996, p.58) *prole* que pode ser traduzido por : Salve, ardente gêmeo rebento de Marte ou Salve, filho de Marte do duplo umbigo segundo outras fontes²⁷; e Kepler pensou que Galileu tinha observado um satélite de Marte, enquanto devia se ler simplesmente, em bom latim: *Altissimum planetam tergeminum observavi* ou seja observei o mais alto planeta em tripla fase. Galileu pensava ter descoberto dois satélites a Saturno, enquanto ele tinha observado o seu anel, muito deformado pelas aberrações da sua primitiva luneta!

²⁷ A primeira tradução é de Verdet, a segunda de Serge Jodra. Paris: AFA, Ciel & Espace n.319, p.58, 12/1996.

Algumas semanas depois, Galileu produziu outro anagrama:

Haec immatura a me iam frustra leguntur (VERDET, 1990, p.161)

Existe uma divisão em palavras... A maioria dos criptos é elaborada após a eliminação dos espaços entre as palavras, pois sem essa precaução, seria tirar doce de criança quebrar um cripto (por vários motivos, mas resumidamente: em português, por exemplo, uma letra isolada só poderia ser uma vogal, e esse tipo de informações não deve ser explicitada pelo criptador). Mas no nosso exemplo, a divisão não corresponde a nada no texto em claro, e só complicaria a vida do solucionador, se fosse levada em conta. Kepler, de novo, quebrou a cabeça algum tempo antes de entregar os pontos... Não é estranho que um simples anagrama de 35 letras, com todas as letras em claro, cuja língua e o assunto são conhecidos, não possam ser desvendados por uma mente do tamanho da de Kepler, grande vulto entre os calculadores do tempo da “mão grande”? Nestes dois casos, o diminuto tamanho das amostras não facilita particularmente o trabalho, e não se sabe exatamente o tempo que Kepler lhes dedicou antes de pedir água... E talvez seja bom lembrar que: *Lembre-se, rapaz, que com os dez algarismos da numeração, empregando-os todos, sem nenhuma repetição, pode-se formar três milhões duzentos e sessenta e oito mil e cem números diferentes, e que se algarismos fossem repetidos várias vezes, esses milhões de possibilidades aumentariam ainda?* (VERNE, 1967, p.356) Na verdade, aumentariam até 8 999 999 999, oito bilhões novecentos e noventa e nove milhões novecentos e noventa e nove mil novecentos e noventa e nove²⁸. Isso pode fazer sorrir nosso mundo tomado pelos computadores, mas experimentem à mão para ver. Só com as 26 letras dos alfabeto, sem repetições, poderíamos formar $4,03 \times 10^{24}$, ou seja quarenta milhões de bilhões de bilhões – exatamente 40391461 126605635 584000000 combinações diferentes. Se todas as pessoas de globo experimentassem uma possibilidade por segundo, ainda assim, demoraria um lapso de tempo de alguns bilhões de anos!

O caso do segundo anagrama de Galileu, por conter seis letras A, quatro letras M, U e R, três E e T, dois I, e nove letras representadas apenas uma vez, o número de possibilidades possíveis, segundo a lei das permutações, é de: factorial 35 (ou seja: 1 x 2 x3 x4 x5 x6x35) dividido por factorial 6 vezes três vezes factorial 4 vezes duas vezes factorial 3 vezes dois =

²⁸ São computados os números de 10^9 a $10^{10}-1$, pois todos os dez algarismos devem ser usados; logo, os números abaixo de 1 bilhão não estão incluídos.

35!: $6!(3.4!) (2.3!) (1.2!) = 8305320 832036189 018829291 520000000 = 8,3 \times 10^{33}$, ou seja, 8,3 milhões de bilhões de bilhões de bilhões e alguma coisa.

Kepler poderia diminuir este número colossal fazendo intervir as regras gramaticais do latim; por exemplo, levando em conta que é impossível a letra A, que aparece seis vezes no anagrama analisado, ou o M ou o R, que aparecem quatro vezes cada, se apresentem em seguida no texto em claro, o que não foi levado em conta no cálculo acima. Mesmo assim, não bastariam as vidas de mil estudiosos para deitar no papel todas as possibilidades. É um bom exemplo do quanto é diferente a abordagem quando se codifica para si e para os outros. Galileu não queria mandar uma mensagem para Kepler sobre um assunto urgente e vital; ele apenas queria, sem se expor de forma alguma, proteger a sua invenção: se, no passar dos anos, alguém se gabasse de fazer uma descoberta por ele realizada e não divulgada, bastaria a ele produzir o anagrama e a sua solução para afirmar a sua primazia. Hoje, preferiríamos depor uma carta lacrada num cartório até que ela se faça necessária, mas cada época tem os seus costumes, e assim, Galileu não receava indiscrições de tabeliães intrujões.

A solução era: *Cynthiae figuras aemulatur mater amorum* ou seja: a mãe dos amores imita as formas de Cíntia. Galileu acabara de observar as fases de Vênus análogas às da Lua. Percebam que até em claro, as mensagens preservam um hermetismo poético, dando mais um baluarte de proteção para o seu autor.

Jules Verne abrirá a nossa incursão dos criptos na literatura, além de passear nas obras de Edgar Allan Poe, Conan Doyle, Maurice Leblanc, Umberto Eco, além de fazer referências a outros autores.

Phyjslyddqfdzzxgasgzzqehxgkfnrdxujugiocytdxvksbxhhuyophdvyr
ymhuhpuydkjoxphétoszletnmpmvffovpdpajxhyynojyggaymeqynfuqlnmvlyfgs
uzmqiztlbqgyugsqeubvnrcrdgruzblrmxyuhqhpzdrrogcrohepqxufivvrplphonth
vddqfhqsntzhhnfepmqyuuexktogzgkyuumfvjddpzdjqsyrplxhxqrymvklo
hhhotozvdkspssuvjhd. (VERNE, 1967, p.1)

Ao abrir *A Jangada*, o leitor talvez pense ter se deparado com um grave problema de impressão. Logo verá, todavia, que o trecho reproduzido acima é o último parágrafo de um documento criptado com uma chave do tipo inventado por Belaso, a quem me referi acima. Após interessantes e instrutivas tribulações – e digressões de ordem geográficas, botânicas, zoológicas, sentimentais e até mesmo sócio-etnológicas sobre o Amazonas de 1852 – da

chave desse cripto dependerá a vida de um homem, o herói da trama, um honesto pai de família, acusado injustamente de ter roubado um carregamento de diamantes, no Arraial do Tijuco, nas Minas Gerais, anos antes. O roubo foi seguido do assassinato dos soldados que escoltavam o comboio, sendo por isso a sentença inapelável: a morte. Felizmente, existem fortes presunções que o texto criptado seja uma confissão do verdadeiro autor do roubo. Seguidas as peripécias costumeiras a Verne, um outro personagem, o juiz Jarriguez de Manaus, decide empenhar todas as forças na resolução do enigma, e salvar a vida daquele que só assim pode ser salvo. *Lui, le chercheur de combinaisons numérique, le résolveur de problèmes amusants, le déchiffreur de charades, rébus, logogryphes et autres, il était évidemment dans son élément*²⁹. (1967, p.337)

E mesmo assim, serão preciso quatro longos dias de total concentração (VERNE, 1967, pp337-368; 374-377; 403-413) que, descritos minuciosamente pelo autor, ilustram perfeitamente as diferentes fases às quais nos confrontamos perante um problema (aparentemente) insolúvel. O efervescente juiz Jarriguez aborda o cripto desejando se mostrar lógico e restringe o seu trabalho ao último parágrafo do texto (apresentado acima) na suposição acertada que ele conteria um resumo dos precedentes. Analisa o texto, no qual encontra palavras, ou trechos de palavras com sonoridades dos quatro cantos do mundo – e de além. Conta então as letras, em número de 276 para proceder à análise de frequência e aplicar o método de Legrand, numa explícita homenagem de Verne a Poe, diz Verne: *Quem nunca leu o Escaravelho de ouro?* (1967, p.341).

O resultado é um documento tão ilegível quanto o primeiro. O juiz pensa então no método de Belaso, e embora não saiba o número de dígitos da chave, nem se existe algum algarismo repetido, enfim, sem saber nada, incansavelmente, o juiz Jarriguez experimenta todo tipo de chave: datas de aniversário, nomes de pessoas envolvidas no caso, etc. Nada. Em desespero de causa, o juiz decide apelar ao acaso e à sorte. Convoca o seu camareiro, o escravo Bobo e lhe ordena no tom da fúria dificilmente contida que diga o primeiro número que lhe passar pela cabeça. Assustado, o rapaz lança num só sopro “Setenta e seis mil duzentos e vinte três”, mas, obviamente, essa não é a tão procurada chave.

Depois desse episódio, o juiz desiste de qualquer racionalização, e experimenta todas as possibilidades que lhe passam pela cabeça, e isso naturalmente não surte efeito. Será

²⁹ Tradução: *Ele, o procurador de combinações numéricas, o solucionador de problemas divertidos, o decifrador de charadas, rebus, logogryfos e outros, ele obviamente estava aí no seu elemento.*

preciso mais um elemento, desconhecido até então – a saber, o nome do verdadeiro criminoso – para que a luz se faça e a verdade venha à tona.

Para aqueles que não estão com tempo para vasculhar bibliotecas, o nome era Ortega. Comparado às últimas letras do cripto – a saber, *svvjhd* – podemos estabelecer o seguinte: no alfabeto francês (usado por Verne) se fizermos corresponder a letra A ao número 1, a letra B ao número 2, etc. a letra O é S menos 4; R é U menos 3; T é V menos 2; E é J menos 5; etc; e assim se obtém a chave 432513, que usada a partir do começo do cripto, desvendará o crime e salvará a vida do inocente.

Chamemos a atenção para o caráter didático desta investigação “científica” (embora ficcional). Em primeiro lugar, o juiz Jarriquez “pensa em voz alta”, ou seja, verbaliza o seu monólogo interior, que Verne, feito um impalpável repórter, “apenas” transcreve ao leitor, testemunha inquieta e impotente. Em segundo lugar, as aulas de criptologia ministradas sob formas de diálogo entre Manuel, o filho do acusado, que tenta se agarrar a qualquer possibilidade de salvar o seu pai, e o inconformado juiz, que ilustra as suas dificuldades com exemplos práticos. Em terceiro, embora Verne insista um pouco no caráter dramático da situação, ele também descreve os “rituais propiciatórios” do juiz Jarriquez: isolamento incondicional, uma boa pitada de rapé e as primeiras tentativas, das quais se tem certeza que elas não levarão a nada, mas que se deve seguir para ser “lógico”.

O estilo pós-romântico (já um pouco em desuso quando foi escrito) de certas frases como: *Une heure de plus, et toute la substance cérébrale du député magistrat se serait certainement fondue sous la chaleur intense qui se dégageait de sa tête!*³⁰ (1967, p.347); ou, *L'impossible, monsieur, [...] c'est qu'un juste soit condamné, [...] perde la vie et l'honneur, quand vous avez dans les mains la preuve matérielle de son innocence!*³¹ (1967, p.357); ou ainda: *Heureusement, il était garçon, sans quoi Mme Jarriquez aurait eu quelques vilaines heures à passer.*³² (1967, p.361) não podem ocultar grandes verdades, tais como: *Il était tout entier, alors, à cette jouissance intellectuelle – beaucoup plus grande qu'on ne le pense –, de l'homme qui, après plusieurs heures d'un travail opiniâtre, va voir apparaître le sens si impatiemment cherché d'un logogriphe.*³³ (1967, p.343) ou *Qui eût pu pénétrer jusqu'à lui en*

³⁰ Tradução nossa: *Uma hora a mais, e toda a substância cerebral do magistrado certamente teria derretido sob o calor intenso que se desprendia de sua cabeça*

³¹ Tradução nossa: *o impossível, senhor, é que um justo seja condenado [...] e perca a vida e a honra, enquanto tens entre as mãos a prova de sua inocência*

³² Tradução nossa: *Felizmente era solteiro, senão a Senhora Jarriquez teria tido horas difíceis para passar*

³³ Tradução nossa: *Ele estava inteiramente entregue àquele gozo intelectual – muito maior que se costuma pensar – do homem que, após várias horas de um trabalho cansativo, se vê prestes a vislumbrar o sentido do tão impacientemente procurado logógrifo*

*se moment [...] l'aurait trouvé, comme la veille, dans son cabinet de travail, devant son bureau, ayant sous les yeux le document, dont les milliers de lettres embrouillées lui semblait voltiger autour de la tête.*³⁴(1967, p.361) ou ainda, esse trecho muito significativo: *En outre, une récompense montant à la somme de cent contos (300 00 francs) fut promise à quiconque découvrirait le chiffre vainement cherché, et permettrait de lire le document. C'était là une fortune. Ainsi, que de gens de toutes classes perdirent le boire, le manger, le sommeil, à s'acharner sur l'inintelligible cryptogramme.*³⁵(1967, p.374).

O leitor de Jules Verne está acostumado a esse estilo e essas maneiras; anos antes, as *Viagens ao centro da Terra* tinham tido como estopim... um cripto. Mas lembremos...

Ao fuçar em um sebo de Hamburgo, o Professor Lidenbrock, oficialmente eminente mineralogista, mas na verdade “naturalista” (cientista do século XIX, ao mesmo tempo geógrafo, geólogo, zoólogo, botânico, linguísta, etnólogo, astrônomo, meteorologista e aventureiro) tem a boa sorte de encontrar um livro manuscrito da mão de um cronista irlandês do século XII, Snorre Turleson. Folheando o livro com o seu sobrinho Axel – personagem-narrador – o professor Lidenbrock acha um velho pergaminho, com as seguintes inscrições:

The image shows three columns of runic script, likely Old Norse or Old English, arranged in a grid-like fashion. Each column contains approximately six lines of text. The characters are stylized, angular, and interconnected, typical of runic alphabets. The script is presented in a clear, black font against a light background.

Consciente que aquilo deve ocultar algo importante, o professor se empenha em desvendar o enigma, apesar das dificuldades levantadas por Axel. Todavia, embora ele identifique facilmente que o cripto está redigido em caracteres rúnicos, e que para um letrado de sua envergadura, a transcrição não represente problemas, é após o surgimento do seguinte texto que o professor se sente com a “pulga atrás da orelha”:

³⁴ Tradução nossa: *Quem pudesse vê-lo[...]jo teria achado, como na véspera [...]diante de sua mesa de trabalho, tendo sob os olhos o documento, cujos milhares de letras pareciam esvoaçar em volta de sua cabeça*

³⁵ Tradução: Ademais, uma recompensa no valor de cem contos (300 000 francos) foi prometida àquele que descobrisse a “chave”[...]e permitisse ler o documento. Era uma fortuna. Assim, pessoas de todas as classes perderam a fome, a sede, o sono, de tanto se encarniçarem no ininteligível criptograma.

<i>m,rnlls</i>	<i>esreuel</i>	<i>seecjde</i>
<i>sgtssmf</i>	<i>unteief</i>	<i>niedrke</i>
<i>kt,samn</i>	<i>atrateS</i>	<i>Saodrrn</i>
<i>emtnaeI</i>	<i>nuaect</i>	<i>rrilSa</i>
<i>Atvaar</i>	<i>,nscree</i>	<i>ieaabs</i>
<i>ccdrmi</i>	<i>eeutul</i>	<i>frantu</i>
<i>dt,iac</i>	<i>oseibo</i>	<i>KediiY</i>

Sem sombra de dúvidas, um código. O professor Lidenbrock resolve desvendar o enigma, por uma questão de honra. Após várias manipulações sábias, ele chega ao seguinte resultado:

messunkaSenrA.icefdoK.segnittamurtnecertserrette,r
otaivsadua,ednecsedsadnelacartniiiluFsiratracsarbm
tabiledmekmeretarcsilucoYsleffenSnI (VERNE,1982,
p.25)

Mais uma vez, sem a ajuda do acaso ou da providência, os dois esteganógrafos não chegariam a ler o seu documento. Jules Verne usou outras vezes o artifício do código e do cripto, e isso é uma homenagem – como vimos confessa – ao grande mestre de Boston, Edgar Allan Poe. Quem não tem em mente a extraordinária estória *O escaravelho de ouro*, de fato?

Saindo de Verne e indo para Edgar Allan Poe, encontraremos mais um exemplo de cripto na literatura. Quem não se sentiria instigado ao encontrar um manuscrito assim redigido:

53;+305))6*;4826)4;.)4;);806*;48+8¶(60))85;
1;(:;+*8+83(88)5*+;46(;88*96*?;8)*;(:;485);5
+2.;(:;4956*2(5*4)8¶8*;4069285);)6+8)4;+;
1(9;48081;8:8;1;48+85;4)485+528806*81(9;
48;(88;4(9?34;48)4;161;:188;?; (POE, 1978,
p.365)

Assim, o corsário capitão Kidd (segundo Poe: sempre que nós referirmos abaixo ao lendário corsário, não estamos tratando do personagem histórico, e sim da ficção criada pelo gênio de Boston) “protegeu” a localização de seu famoso tesouro, caso fosse preso por um longo período e esquecesse o ponto exato onde o enterrara. Como Legrand – personagem central do conto – comenta, embora pareça incompreensível, não há nada ali que possa resistir a uma análise apurada. É certo que Poe fala pela boca de sua personagem, quando lembramos que o conto *O assassinato de Marie Rouget* se baseia em fatos verídicos, e que Poe, um ano depois do ocorrido, de outra cidade e sem nunca por os pés no local do ocorrido ou interrogar uma testemunha, baseando-se apenas nos recortes de jornais, elucidou todas as dúvidas que banhavam o caso, sendo que todas as especulações adiantadas por ele se averiguaram além das expectativas. Poe também demonstrou através da análise do protocolo usado nas exibições do autômato jogador de xadrez de Maelzel, que havia um jogador de pequena estatura dissimulado na base do móvel – é de notar que Poe nunca estivera em presença do autômato, destruído num incêndio anos antes. Poe também deu o primeiro esboço de resposta correta ao paradoxo de Olbers – porque a noite é escura, se há estrela em todas as direções no céu? – de forma empírica e, todavia, acertada. Poe, assim como Conan Doyle, que resolveu como consultante da Scotland Yard o mesmo tanto de inquérito que seu personagem Sherlock Holmes – a saber, mais de cinqüenta – muitas vezes sem sair do seu gabinete, gostava de pensar que entendia de enigma, então, se ele diz que o cripto do *Escaravelho* é fácil de resolver, só nos resta curvar-nos.

De fato. Aplicando ao pé da letra o método sugerido por Al-Kindi mil anos antes. Legrand começa a decifragem contando os sinais e após supor que o texto “em claro” está redigido em inglês, língua do capitão Kidd, decide que o sinal “8”, por ser o mais freqüente no manuscrito, deve corresponder à letra “e”, que é a letra que mais aparece nos textos escritos em inglês – pelo menos é o que aparece nas estatísticas realizadas em textos longos. Ele percebe então que o conjunto “;48” (ponto e vírgula, quatro e oito) está presente oito vezes, e supõe que ele represente a palavra “the” (o muito usado artigo “o” ou “a”, em inglês), e com isso deduz que “;” corresponde à letra “t”, que “4” corresponde à letra “h”. Substituiu então os símbolos do manuscrito pelas letras correspondente, e recomeça esse jogo de pingue-pongue indução-dedução (se eu supor isso, logo aquilo..) até resolução total do cripto.

Duas observações sobre o grau de dificuldade deste cripto. Em primeiro lugar, é verdade, Legrand teve sorte, pois a letra “e” era *de fato* a mais abundante do texto; isso não era obrigatório num texto tão curto: se, por exemplo, o capitão Kidd tivesse codificado a frase

o rato roeu a roupa do rei de Roma que berrou, Legrand teria suposto que o símbolo mais presente representasse as letras “o” ou “a”, e nunca chegaria a dar um sentido à frase codificada, pois, no exemplo escolhido (voluntariamente atípico) a letra que aparece mais vezes é uma consoante, o “r”. Mas, em segundo lugar, mesmo que algo semelhante ocorresse, o nosso esteganógrafo não se veria incomodado por muito tempo: o símbolo mais numeroso no grifo analisado não corresponde à letra mais presente na língua na qual ele se supõe ser redigido...não seja por isso. Ou o texto está em outro idioma, ou a proporção das letras é atípica. Basta recomeçar com outro idioma, com outra letra, mas esse tipo de grifos, sempre poderá ser “quebrado” por alguém que tenha as três qualidades seguintes: um pouco de astúcia (para ganhar tempo, ajuda muito, mas não é fundamental) muita paciência e o conhecimento que “existe” um algo para ser decodificado ou decriptado. A fragilidade destes criptos reside na sua relação simples: a um símbolo sempre corresponde a mesma letra.

As coisas mudam pouco de figura com o código de *Viagens ao centro da Terra*. No fundo, se dividirmos ele em partes (o problema é saber disto *antes* de ter a resolução) veremos que a resolução de cada uma delas é mais simples ainda do que o código do *Escaravelho*: não é difícil transcrever runas, não é difícil adivinhar que o texto está escrito em latim (lembramos que uma das condições *sine qua non* para decriptar uma mensagem é saber - ou deduzir, ou induzir - em que língua ela está redigida) e uma vez identificada a composição em acróstico (deve se ler a primeira letra de cada parágrafo, e depois a segunda e assim sucessivamente), torna-se quase óbvio que o texto está escrito de trás para frente; nenhuma dessas etapas é intransponível em si, é o seu conjunto e entrelaçamento que confere a dificuldade ao enigma. O leitor poderá pensar que se Arne Saknussemm tivesse feito corresponder a cada letra de seu texto em latim um símbolo aleatório, à maneira do capitão Kidd, antes de embaralhar a ordem de suas letras, teria sido impossível para o professor Lidenbrock e o seu sobrinho Axel achar a entrada do mundo subterrâneo. Da mesma forma, bastaria ao capitão Kidd embaralhar as letras de seu texto antes de criptá-lo, e Legrand nunca acharia o seu tesouro.

No primeiro caso, Axel consegue ler o pergaminho porque nele, as letras “originais” foram mantidas, sob o frágil disfarce de um desusado alfabeto nórdico. No segundo caso, o pergaminho do *Escaravelho de ouro* (1978) é decodificado, pois a ordem de suas letras foi respeitada.

Vem a pergunta: porque Kidd e Saknussemm se privaram dessa proteção suplementar?

Poe e Verne justificam os seus protagonistas: para as mentes dos autores dos criptos, rodeados de mentes toscas e poucas afeitas aos prazeres da matemática e da lógica, aqueles

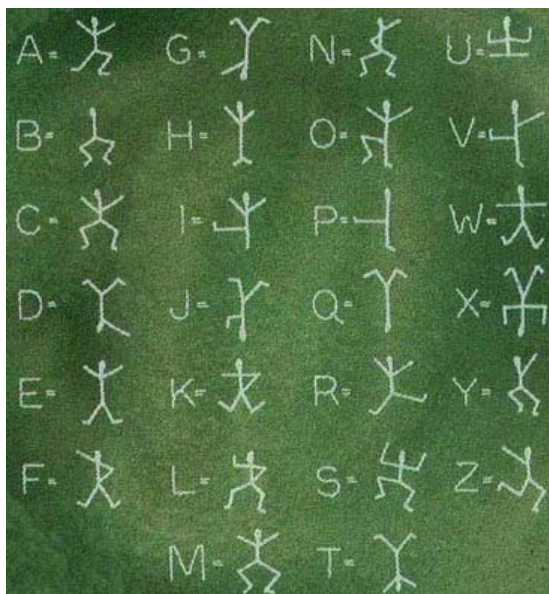
exemplos de esteganografia eram amplamente suficientes para desencorajar qualquer interessado. Admitamos. Indo além, podemos pensar que eles evitaram assim de cair em uma cilada, a saber: tornar pouco plausível a decifração. Mas existe outra abordagem: o desejo de ser compreendido por alguém que o mereça, que seja capaz. Há um trecho no *Pêndulo de Foucault* que confirma esse ponto de vista, embora também existem os casos duvidosos, por exemplo, o código de Honoré de Balzac na *Physiologie du mariage* (Méditation XXV, §1) que segundo o comandante Bazeris, é uma mistificação, e que em todos os casos, não foi “quebrado” até hoje.

Por isso, o cripto da *Jangada* é notável. Verne parece ter decidido ultrapassar a si próprio e ao mestre. Ele, que já tinha usado o artifício do grifo não somente em *Viagens ao centro da Terra*, como também nos *Filhos do capitão Grant*. Não entrarei em detalhes se se tratar de um verdadeiro cripto, e sim dos indícios iniciais de uma caça ao tesouro numa espécie de enorme gincana de escoteiros. Em poucas palavras, uma garrafa é achada ao mar. Dentro, três mensagens, ou melhor, uma mensagem escrita em três folhas separadas, e em idiomas diferentes (alemão, inglês e francês). Todas elas estão bastante danificadas, mas em trechos diferentes, e as partes restantes servirão de base para reconstituir a mensagem, embora parcial e equivocadamente. Informa o texto que naufragos estão em apuros, por 37°11' sul, mas a longitude está apagada nos três manuscritos. Começa então uma louca volta ao mundo pelo paralelo 37°11' sul, cujas repercussões somente serão desveladas na *Ilha misteriosa* (esse título sugestivo é o de uma outra obra prima de Verne, que encerra os ciclos dos *Filhos do capitão Grant* e *20000 léguas submarinhas*).

De modo geral, os autores de ficção ocidentais da segunda metade do século XIX parecem ter se assustado com a complexidade crescente assumida pelos criptos em sua época, e excetuando os louváveis esforços de Verne, os seus contemporâneos deram um papel cada vez mais acessório à parte “cerebral” dos criptos e códigos: Alexandre Dumas, nos *Três Mosqueteiros*, capítulo XLVIII, prefere esconder a carta sigilosa para de Winter costurada no forro do casaco de Planchet, o laçao de d'Artagnan – apesar do tempo de guerra (a ação ocorre durante o sítio de La Rochelle de 1628) a única precaução suplementar é a memorização da mensagem por Planchet, para que ele tenha a atitude de destruir a carta caso seja preso e possa, ainda assim, entregar a sua substância, caso fosse solto. Nada de códigos, nada de criptos, apenas uma rudimentar esteganografia. J.-L. Stevenson, na sua *Ilha do Tesouro*, prefere o expediente do mapa do tesouro - que mereceria estudo isolado, e foge ao tema que delimitamos.

Outro grande mestre dos enigmas, Sir Arthur Conan Doyle, contrariamente ao que muitas vezes se pensa, raramente atacou os criptos frontalmente, talvez por estar ciente da complexidade que eles revestiam na passagem entre os séculos XIX e XX. Dito em outras palavras, ele deve ter achado impossível ultrapassar a virtuosidade do *Escaravelho de ouro* e da *Jangada*, mantendo um estilo acessível ao grande público. Não esqueçamos que ele se engajou na guerra contra os Bôeres, e os seus panfletos pro-ingleses lhe valeram o seu título de Cavaleiro; sendo assim, talvez tenha usado criptos e códigos no terreno militar e não achasse conveniente deixar transparecer muito conhecimento nesse assunto. Claro que o seu principal personagem, Sherlock Holmes, é um habilíssimo quebrador de todo tipo de enigmas – sem excetuar códigos e criptos – mas, em apenas um caso, Doyle descreve como um solucionador de logogrifos procede.

O nome do conto é: *Os dançarinos*. Nele, Holmes se depara com vigaristas americanos que conceberam um muito engenhoso meio de se comunicarem discretamente às vistas de todos lançando mão de desenhos ingênuos rabiscados a giz em um lugar onde se sabe que o destinatário os verá. Isso lembra o seguinte trecho de *Vinte anos depois*, de Alexandre Dumas: *Athos lançou a vista a um desenho feito com uma pedra preta [num muro branco] e que representava, com a ingenuidade das primeiras tentativas de uma criança, dois cavaleiros em carreira desabalada; um dos cavaleiros tinha na mão um cartaz em que se lia em espanhol estas palavras: seguem-nos* (1963, p.184). Na verdade, o código dos *Dançarinos* é um código em que cada letra do alfabeto é representada por um bonequinho, como podemos ver abaixo:



Com uma amostra de menos de trinta caracteres, o detetive da Baker Street quebra esse código, que realmente não apresenta maiores complicações. O que é relevante, é que nesse texto escrito em 1903 (é a trigésima aventura de Sherlock), dezesseis anos depois da criação de seu personagem, Conan Doyle retoma exatamente o método de Al-Kindi usado por Legrand para quebrar o código de Kidd no *Escaravelho de Ouro* (1978): toma como premissa que o símbolo mais abundante nas amostras corresponde à letra “E”, e a partir deste ponto, deduz o restante das letras. Ora, como vimos, a incidência desta letra não precisa ser tão elevada em textos muito curtos; e tenhamos certeza que Doyle sabia disto perfeitamente. Haveria muito que se dizer sobre a relação que Doyle teve com os códigos, mas voltaremos a ele em seguida.

No século XX, aquilo que chamamos acima de *pathos* do enigma – o *pathos* do quebrador do criptos – parece ter abandonado definitivamente as luzes da ribalta no imaginário dos escritores. O enigma, o logogrifo, a linguagem secreta, as tintas invisíveis, os códigos continuam onipresentes; mas são como o ar que respiramos: não pensamos muito a respeito. Os mais famosos escritores e escritoras do gênero - por exemplo: Gaston Leroux, Patrícia Haismith, Ágata Cristie, Dashniel Hammet, Ian Flemming, John Le Carré, L. Ron Hubbard, Georges Simenon, Carter Brown, Fredrick Forsyth, Sidney Sheldon ou autores mais recentes como Clive Cussler, Patrícia Cornwell, Tom Clancy, Arturo Perez-Reverte e Michael Crichton usam os código e os criptos, abusam da esteganografia, sem se defrontar diretamente com eles, transformando-os em acessórios.

Acessórios, mais da maior importância, como neste surpreendente exemplo de Frank Herbert, em *Duna* (1984): Jéssica, a mãe de Paul Muad’Dib, toma conhecimento de uma mensagem deixada na estufa do palácio por uma correligionária Bene Gesserit, escrita num bloco de papel. Herbert continua assim:

[...] ela já se curvava para descobrir a mensagem oculta. Que, necessariamente, existia, uma vez que a nota visível continha uma frase que cada Bene Gesserit [...] deveria mencionar a outra Bene Gesserit, quando as condições o exigissem: - “neste caminho jaz o perigo”. Jéssica tateou o verso da folha, esfregando sua superfície em busca dos pontos do código. Nada. A borda do bloco foi apalpada do mesmo modo, e igualmente nada. Recolocou o bloco onde o encontrara, sentindo o peso da urgência. [...] Olhou para a folha [vegetal] que estivera sobre o bloco. A folha! Percorreu com o dedo a sua superfície interior, ao longo da borda, chegou ao caule. Estava ali! Seus dedos sentiram os sutis pontos codificados, lendo-os com uma única passagem[...] (HERBET, 1984, pp.97-8)

Esteganografia, e da mais refinada.

J.R.R.Tolkien também gosta de enigmas e criptos (já o encontramos e iremos encontrá-lo novamente). No *Hobbit* (1998), o mapa do Tesouro sob a Montanha, além de redigido em termos esotéricos e alfabeto rúnico, contém uma inscrição de suma importância em tinta invisível, as “letras-da-lua” que só aparecem quando a Lua brilha sobre elas. Ainda existe um tipo mais sofisticado, no qual a Lua tem que estar da mesma forma e na mesma estação do dia em que foram escritas! No *Senhor dos Anéis* (1997), do mesmo autor, Frodo e seus companheiros estão procurando o portão Oeste das Minas da Moria. Feito por anões desconfiados, o Portão é invisível, mas, após o Mágico Gandalf ter feito alguns passes, aparece o desenho de uma porta e inscrições élficas, onde antes só havia rocha nua. Entre outras frases, a indicação: *fale, amigo, e entre*, traduzida por Gandalf, chama a atenção dos viajantes, por deixar claro que somente aquele que conhecer a senha verá a porta se abrir. Ora, nenhum membro da Companhia do Anel conhece o “sêsamo”; será preciso um pouco de sorte para eles descobrirem que a tradução correta da frase era: *diga amigo, e entre*. (Tolkien, 1998, pp.464-8) Amigo era a palavra chave!

Embora Tolkien descreva as angústias enfrentadas ao deparar-se com um problema insolúvel, e mostre gostar do *pathos* do enigma, também não revolucionou nada neste domínio.

Contudo, dois autores vêm desmentir vigorosamente esta perda de força dos criptos na literatura: Maurice Leblanc e Umberto Eco. *A Agulha Oca*, publicada em 1909, revela o segredo que faz a força de Arsène Lupin, o célebre ladrão de casaca. A pista para tanto é a seguinte:

2.11..22..2.1.

.1..1...2.2. .2.43.2..2.

.45..2.4...2..2.4..2

D DF ☒ 19F+44 ω357ϖ

13.53..2 ..25.2

(LEBLANC, 1952, p.47)

Um papel com o trecho acima reproduzido cai nas mãos de Isidore Beautrelet, estudante de retórica, um dos antagonistas de Lupin. Beautrelet nota imediatamente duas coisas: primeiro, a quarta linha é atípica e deve ser analisada a parte; segundo, se substituir os números pela sua vogal correspondente (1=A; 2=B; 3=C; etc.), obtém a seguinte leitura:

e.a.a..e..e.a.

.a..a...e.e. .e.oi.e..e.

.ou..e.o...e..e.o.e

ai.ui.e ..eu.e

(LEBLANC, 1952, p.139)

Numa investigação que o levará ao Castelo d'Aiguilles, no departamento da Creuse até as falésias de Étretat, na Normandia, Beautrelet procurando Lupin que seqüestrou o seu pai, desvenda de brinde o secular segredo da força de Júlio César, dos reis de França, e do próprio Lupin. Em duas palavras, o rochedo da Agulha, a cerca de trinta quilômetros da cidade portuária do Havre, foi escava por uma civilização Celta, nas noites dos tempos, como proteção oculta e inexpugnável. O chefe calcêtas Viridovix teria revelado o sigilo a Júlio César, depois de vencido por ele; e depois, o segredo teria passado de chefe em chefe, de rei em rei, até se perder com os expurgos da Revolução Francesa.... Perder? Não para todos. Lupin (e Beautrelet depois dele) localiza no livro de horas da rainha Maria Antonieta, reverenciosamente conservado pelo seu confessor, um documento que o põe no encaço do mistério da fortuna dos reis de França.

O original é em francês, e o que não facilita o trabalho, é que, mesmo depois de conseguir colocar as consoantes faltantes nos seus devidos lugares, o texto permanece hermético:

En aval d'Étretat
La chambre des demoiselles
Sous le fort de Préfossé
Aiguille creuse.

Ou seja :

A oeste (ou: a jusante) de Étretat
O quarto das Donzelas (ou: das senhoritas)
Sob o forte de Préfossé
Agulha oca.

(LEBLANC, 1952, p.146)

Munido desta pista, em menos de um mês, o jovem estudante de retórica ira botar a perder os planos grandiosos do ladrão de casaca. Isso sim é um programa grandioso, e todo o

romance é construído sobre e em volta do cripto, além de reescrever a história da França dos últimos vinte séculos.

Essa re-interpretação global da história agradou a outro amante dos códigos, criptos, labirintos e mistério, o já nomeado Umberto Eco. No *Nome da Rosa* (1984), ele faz da biblioteca secreta um labirinto cujo sistema é o seguinte: sobre o arco de cada porta há um cartaz com uma sentença em latim. Somente a inicial deve ser considerada. A planta da biblioteca se assemelha a um mapa-múndi, sendo a produção de cada povo arquivada nas salas correspondentes ao seu país de origem. [...] *os bibliotecários, entrando pelo FONS, sabiam que para irem, suponhamos, a ANGLIA, deviam atravessar AEGIPTUS, YSPANIA, GALLIA e GERMANI* (ECO, 1984, p.367).

O personagem central, Guilherme de Baskerville³⁶, mantém com o narrador Adso (ou Adson) a mesma condescendência que Sherlock Holmes com o seu amigo e biógrafo, Watson³⁷ (Watson, Adson, julguem vocês mesmo). Logo na terceira página do manuscrito, Eco reproduz na boca de Guilherme o magnífico trecho do *Zadig* de Voltaire. Eco retoma de modo explícito este texto de Voltaire, na sua obra teórica *Os limites da Interpretação*, ao tratar da abdução hipercodificada e da hipocodificada. A idéia original tampouco é do próprio Voltaire, que a tomou nas *Mil e Uma noites*. A idéia (esplêndida, diga-se de passagem) é de um diálogo em que serventes estão procurando afoitos um cavalo e perguntam a um transeunte (Zadig, ou, no caso, Guilherme) se porventura ele não viu passar o animal, e ouvem atônitos a seguinte resposta: “Há! Vocês estão procurando Brunelo (Bucéfalo, Pés-ligeiros), o cavalo favorito do abade (da duquesa, do xeique), o melhor do haras, de pelo preto, de cinco pés de altura, cauda suntuosa, de casco pequeno e redondo mas de galope regular; cabeça diminuta, orelhas finas e olhos grandes. Não o vi, mas foi para a direita, e se vocês se apressarem, devem achá-lo antes que se embrenhe naquele brejo....”

Mas a mostra de seu gênio criativo, Eco iria fazê-la em sua não menos famosa obra, *O Pêndulo de Foucault*. Nela, dois documentos servem de alicerce para uma reconstrução história que na sua essência lembra *A agulha Oca*, com muito mais esmero, requinte e complexidade. O primeiro destes documentos está criptado:

³⁶ Uma evidente referência à já mencionada obra de Conan Doyle; *O cão dos Baskerville*.

³⁷ Velho amigo e narrador das aventuras do detetive inglês, ele foi imortalizado pela frase: “elementar meu caro Watson”. Para um importante número de adeptos de Holmes, Watson *realmente* escreveu os famosos contos, e Conan Doyle não passava de seu agente literário.

Kuabris Defrabax Rexulon Ukkazaal Ukzaab Urpaefel Taculbain
 Habrak Hacoruin Maquafel Tebrain Hmcatuin Rokasor Himesor
 Argaabil Kaqaan Docrabax Reisaz Reisabrax Decaiquan Oiquaquil
 Zaitabor Qaxaop Dugraq Xaelobran Disaeda Magisuan Raitak Huidal
 Uscolda Arabaom Zipreus Mecrim Cosmae Duquifas Rocarbis.
 (ECO, 1989, p.130)

As coisas vão parecer mais claras se encararmos como Eco construiu o jogo dos criptogramas. Ele consegue esconder três textos numa só fórmula de aspecto exótico; uma imitação de como achamos devem ser os velhos pergaminhos dos filósofos e alquimistas medievais:

1- O primeiro permite uma interpretação relacionada à lenda dos templários.

Les XXXVI invisibles séparez en six bandes. (Eco, 1984, p.132)

2- O segundo relembra o mistério da “Agulha oca” de Arsène Lupin.

Chambre des Demoiselles, l’Aiguille creuse. (cf. ibidem)

3- O terceiro mostra sem equívoco que tudo não passa de uma farsa.

Merde j’en ai marre de cette stéganographie. (Eco, 1984, p.513)

A única dificuldade técnica encontrada pelo autor - escrever textos de 36 letras - está resolvida.

As técnicas de criptografia são inspiradas de Tritêmio. A primeira frase é codificada trocando cada letra pela sua precedente de acordo com a ordem canônica do alfabeto. A é transformado em X, B em A, C em B, etc. (Defasagem -1).

Claro	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	X	Z
Codif.	Z	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	X

A frase se torna: **KDRUUUTHHMTTHRHAKDRRDOZQDXDMRHUA
ZMCDR.**

As letras da segunda frase sofrem uma defasagem -2

Claro	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	X	Z
Codif.	X	Z	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U

e são transformadas em: **A F X K Z P C B C Q B C K M G Q C I I C Q I X G E S G I I C A P C S Q C.**

Na terceira frase é usada uma defasagem -3,

Claro	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	X	Z
Codif.	U	X	Z	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T

e o resultado é: **I B O A B F B K U F I U O O B A B Z B Q Q B P Q B D U K L D O U M E F B.**

Agora pode começar o trabalho de esteganografia: mais uma vez Eco, lembra o ensino de Tritêmio. Ele vai esconder as frases criptografadas no seio de trinta e seis palavras forjadas, de aspecto vagamente aramaico, com pelo menos seis letras cada uma, de acordo com as regras seguintes: as letras sucessivas da primeira frase serão as respectivas iniciais destas trinta e seis palavras; as letras da segunda frase estarão nas terceiras posições nas palavras, e as letras da terceira frase nas sextas posições.

K.a.i D.f..b R.x..o U.k..a U.z..b U.p..f T.c..b H.b..k H.c..u M.q..f T.b..i H.c..u R.k..o H.m..o A.g..b K.q..a D.c..b R.i..z R.i..b D.c..q O.q..q Z.i..b Q.x..p D.g..q X.e..b D.s..d M.g..u R.i..k H.i..l U.c..d A.a..o Z.p..u M.c..m C.s..e D.q..f R.c..b

Para completar as palavras que, como foi dito, tem seis ou mais letras, letras de enfeite que conferem o sabor oriental e medieval à sentença definitiva.

Kuabris Defrabax Rexulon Ukkazaal Ukzaab Urpaefel Taculbain Habrak Hacoruin Maquafel Tebrain Hmcatuain Rokasor Himesor Argaabil Kaquaan Docrabax Reisaz Reisabrax Decaiquan Oiquaquil Zaitabor Qaxaop Dugraq Xaelobran Disaeda Magisuan Raitak Huidal Uscolda Arabaom Zipreus Mecrim Cosmae Duquifas Rocarbis.

Provavelmente por causa do abandono quase generalizado das escritas bustrofédons, serpentinadas e espirais, a tabela retangular parece mais legível para apresentar as transformações criptográficas do que as coroas do romance que estão reproduzidas no Anexo

I. O segundo documento está “em claro”. No romance, é a reprodução da cópia de um pergaminho; os espaços em branco representam trechos destruídos no original. Eis a sua reprodução:

a la ... Saint Jean
 36 p charrete de feins
 6... entier avec saiel
 p...les blancs mantiax
 r...s...chevaliers de Pruins pour la ...j.nc.
 6 foiz 6 en 6 places
 chascune foiz 20 a120 a....
 iceste est l’ordonation
 al donjon li premiers
 it li secunz joste iceus qui ...pans
 it la refuge
 it a l’ostel des popelicans
 it a la pierre
 3 foiz 6 avant la feste...la Grant Pute.

(Eco: 1989, 133)

Embora esteja redigido em claro, nada menos que três interpretações diferentes dele são dadas no *Pendulo de Foucault* (1989). Na primeira, Ingolf preenche os espaços vazios de maneira que o documento pareça estar narrando o fim da ordem dos Templários. Na segunda leitura, Casaubon, Belbo e Diotallevi, mudando apenas algumas palavras (nos espaços em branco, onde é permitido especular) escrevem uma história do mundo ocidental na qual a ordem dos Templários não foi dissoluta e continuou a se reunir através dos séculos até o passado recente. Na terceira leitura do manuscrito, Lia, a mulher de Cazaubon, mudando algumas letras (erros de leitura de Ingolf ao copiar o pergaminho, segundo ela) e preenchendo os espaços em branco de um modo diferente, vislumbra uma leitura totalmente diferente das duas anteriores, muito mais provável: o documento é um trivial rol de roupa!

Todos os criptos apresentados foram colhidos na minha formação cotidiana dos encontros com os amigos que compartilham esta paixão pelos enigmas. Os mundos literários, filosóficos e científicos nos dão exemplos inesgotáveis dos mais variados tipos de enigmas. O critério de seleção para a pequena amostra de criptos apresentada na minha dissertação foi a

duração do interesse, o vigor de argumentação, a força intelectual, em suma, o sucesso que eles obtiveram com os estudantes a quem os apresentei e com quem os confrontei.

Chegamos ao fim do nosso passeio pela literatura, não por falta de material, mas por falta de espaço e de tempo. Os exemplos foram escolhidos propositalmente em obras famosas de autores consagrados, na esperança que despertem algum eco no leitor, que acendem o seu interesse. Embora talvez tenhamos parecido desconexos, tentamos dar uma volta bastante completa do tipo de enigma que são os criptos, que oferecemos como incentivo aos pedagogos que como nós, pensam que as operações de criptar e deciptar são uma maneira de manter a mente alerta, do momento em que se aprende a ler e escrever... até o fim dos dias.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa investigação, como afirmei na introdução, foi gerada por um desejo de compartilhar uma compreensão filosófica do jogo no nascimento do pensamento grego. Essa compreensão filosófica do jogo é um retorno aos antigos gregos através da filosofia contemporânea de Giorgio Colli e John Huizinga. Esses filósofos fizeram interpretações próprias e singulares sobre essa temática do jogo de conhecimento, como o enigma, sem, contudo, dialogarem entre si. Como mostrei, com base principalmente nesses pensadores, não existiu na antiga Grécia uma dicotomia entre o jogo e o conhecimento, que é uma herança da racionalidade moderna e a qual não tem mais lugar na praça pública.

Por outro lado, esse tipo de jogos de conhecimento é algo muito fascinante e a sua potencialidade na prática educativa já é comprovado pelos estudiosos em educação, mas pouca fonte bibliográfica dispomos quando pergutamos pela sua origem. O nosso questionamento em torno dessas espécies de jogo não é uma mera reflexão sobre o uso didático do mesmo, e sim uma retrospectiva às suas origens para uma melhor compreensão do seu sentido filosófico e do seu papel pedagógico. E para fazer esse retorno comecei a partir da antiga Grécia, não com o intuito de montar o quebra-cabeça da sua história, e sim de nos fazer lembrar a original relação entre o jogo e conhecimento na origem do pensamento ocidental que se deu na antiga Grécia.

As especulações e as indagações sobre o enigma e o seu papel pedagógico na iniciação filosófica nasceram da prática pedagógica e da minha formação filosófica de um modo geral, isto é, muito antes de formaliza-lás nessa dissertação. Todas as nossas especulações em torno dessa temática se basearam na afirmação de Colli de que o enigma é a primeira expressão ou forma de um *logos primitivo* que nasce na mântica grega e se desenvolve com os pensadores anteriores à Platão. Assim como foi para Nietzsche Apolo e Dioniso na sua investigação das origens do Teatro grego, para Colli o labirinto e o enigma são dois símbolos fundamentais para compreender as origens do pensamento grego. Ambos fizeram um retorno a um período anterior à Platão e alcançaram grandes intuições que são incontestáveis, como: o espírito estético dionisíaco descoberto por Nietzsche e o *logos* primitivo oriundo da mântica grega por Colli. O trabalho de ambos não é apenas filológico, mas uma verdadeira escavação, onde as pesadas pedras são as inúmeras teorias que obscureceram o autêntico pensamento grego, onde as pequenas minúcias são grandes indícios para decifrar um mundo que ainda tem muito a

nos revelar, onde os poucos vestígios, fragmentos que ainda restaram são incompletos, cabendo ao filósofo o árduo trabalho os fios dessa tenobrosa trama para não se perder nesse enorme labirinto, já que para compreender esse nexos (enigma-mântica-*logos*) toda sistematização é insuficiente, exigindo mais uma maior capacidade de intuir os elos dessa trama do que raciocínios precisos para desvendar o que ainda não foi descoberto sobre esse fenômeno.

Nos primeiros capítulos dessa dissertação, ao fazer uma retrospectiva às origens do enigma, assinalei a sua relevância na sabedoria grega e na tradição dialética. Os sábios gregos não eram teóricos, mas imbatíveis dialéticos. A *sophia* da Filosofia não é uma rudimentar ciência das causas materiais (na ótica aristotélica), e sim uma sabedoria enigmática: os discursos poéticos e filosóficos dos primeiros pensadores gregos eram de caráter problemático, e não axiomático. Os problemas dialéticos mais universais que influenciaram profundamente o pensamento filosófico se encontram nos fragmentos de Heráclito e de Parmênides (ou os chamados “pré-socráticos”). Esse caráter problemático (originário) da Filosofia não pode ser esquecido; pelo contrário, é preciso resgatá-lo na nossa prática pedagógica. A filosofia é criadora de problemas e o filósofo é o amigo dos enigmas, para usar uma expressão nietzschiana. O sábio não é o decifrador de enigmas, mas o criador, assim como Heráclito, que lançava os seus obscuros enigmas, sem revelar suas respostas.

Na primeira parte da dissertação mostramos que rastrear as origens do enigma nos leva a um abismo profundo e na segunda parte da dissertação exemplificamos algumas variantes do enigma com base em apenas três terminologias gregas: *próblema*, *grifos* e *criptos*. A nossa pretensão não é concluir sobre esse tema, mas abrir possibilidades de compreender o papel do enigma dentro e fora do âmbito da educação, assim como a sua relação com as origens da *sophia* da Filosofia, seguindo os rastros da teoria colliana do enigma. Desta investigação em torno dessa temática podemos retirar muitas reflexões que permanecem abertas sobre a sua origem, sobre o seu vínculo com a sabedoria grega, sobre as suas definições e os seus diversos usos nas argumentações dialéticas, nos discursos filosóficos, nos banquetes e na educação.

O presente estudo sobre as origens do enigma e sobre o seu papel pedagógico é uma história de aprendizagem despertada por um interesse de compartilhar com o outro um modo lúdico de exercitar a conversação nas aulas de Filosofia. O educar aqui foi entendido como um compartilhar de aprendizagem, e não como uma transmissão de conhecimento entre sujeitos em posições diferenciadas (escala hierárquica) e unilaterais (entre quem ensina e quem aprende). A partir da perspectiva de Dante Galeffi do papel do educador-filósofo na

ótica do “*aprender a ser*”, a compreensão da contribuição do enigma foi percorrida num caminho próprio e com voz própria, isto é, se baseando na vida, numa experiência vivida na minha formação filosófica, cultural e pedagógica. Mirando a investigação do enigma no âmbito da educação, a compreensão do seu papel na iniciação filosófica é uma visão anti-finalista e anti-utilitária. A maior lição que tiramos dessa retrospectiva às origens do enigma é a seguinte: a finalidade pedagógica do enigma não é inerente a sua natureza e nem está na sua origem, por ele ser anterior a própria pedagogia como indica os seus vestígios em períodos muito remoto da história humana.

O papel pedagógico do enigma não é servir de meio para uma seleção ou avaliação. Recusamos esta utilização medíocre do enigma (ou do jogo) que não corresponde ao modo como os sábios gregos o usaram para despertar os humanos para o exercício do pensar e do saber viver. E isto requer do educador-filósofo uma atitude ética para com o outro: fazer do enigma um meio para iniciação ao filosofar, ao dialogar, despertando o nosso espírito lúdico e equilibrando o nosso lado destrutivo, competitivo, próprio do humano. Por outro lado, não se deve julgar um estudante pela sua capacidade em resolver facilmente problemas e enigmas; isto voltaria em elaborar teste de Q.I.– cuja única capacidade é avaliar a aptidão de alguém para fazer algo – e não despertar o gosto pelo conhecimento, pelo aprender a aprender, para falar como Galeffi. O enigma é um jogo... E se o jogo for suspenso o que fica é a violência, a outra face da sua natureza.

Se focalizarmos o enigma no âmbito da prática educativa, no caso, no ensino da Filosofia, este seria compreendido como um meio pedagógico, mas ao ampliarmos o campo de visão, voltando para a sua origem, na tradição grega da filosofia, vimos que podemos ir além desta qualificação instrumental do enigma. Na origem grega da palavra, como já afirmamos, enigma caracteriza o aspecto ambíguo da palavra de Apolo e nasce no interior da visão mântica do mundo como aparência de um mundo divino (oculto). O enigma advém de uma experiência, de uma origem não verbal. O enigma acena, expressa esse oculto de modo ambíguo. Por meio dele se manifesta na palavra o que é oculto, o indizível. Esse caráter ambíguo do enigma já se encontra na palavra oracular, que traz os vestígios dessa tensão entre mundo divino e humano.

A minha opção por uma retrospectiva à Grécia arcaica nessa dissertação sobre as origens do enigma pontuou apenas uma delimitação da abordagem dessa temática, uma abordagem que não pretendeu descrever uma história dos enigmas e nem abrangê-los na sua totalidade. Essa retrospectiva à tradição grega do enigma não o toma como um acontecimento

histórico, mas como fenômeno fundamental da sabedoria grega vinculado à mântica e à dialética, raízes da Filosofia grega. Com os gregos, o enigma se desenvolve numa esfera especulativa e agonística do *logos*. Esse desenvolvimento resultou em discursos conseqüentes de inúmeras interpretações, em algo que não é mais um enigma, mas um discurso (*logos*).

A abordagem do enigma nessa pesquisa não se prendeu a nenhuma definição, apesar de apresentarmos algumas delas, como fez Aristóteles na sua *Poética*. Por outro lado, a insuficiência de uma definição geral do enigma se verifica no desenvolvimento desses capítulos, isto é: a impossibilidade de uma concepção geral do enigma, que pudesse capturá-lo numa representação teórica. No máximo, o que podemos fazer é rever na sua gênese grega o seu valor cultural e religioso, além da sua função educativa na iniciação filosófica, como foi feito nos quatro capítulos desta dissertação. Enfim, não é possível abarcar os enigmas na sua totalidade e num só golpe de vista.

Ao longo destas páginas abordei o enigma e a sua contribuição para a iniciação à Filosofia, tentando preservar seu mistério, sem matar o seu *pathos*. Chegando ao fim, lançando as vistas sobre o caminho percorrido, lembramos com prazer das reações que o nosso trabalho provocou em nossa volta, durante a sua gestação; não houve quem não se entusiasmasse com o cerne de nossa pesquisa, quem não sugerisse uma idéia, quem não recomendasse um livro – e se tivéssemos seguido todos os bons alvitreiros ainda teríamos muitos anos de trabalho pela frente para chegar ao final – e foi este carinho e entusiasmo recebido que nos estimulou a fazer o sincero trabalho que apresentamos sobre os rastros dos enigmas, as suas origens, e à tentativa de compreendermos o seu papel na iniciação à Filosofia.

Surgiram muitas perguntas e poucas respostas, muitas dúvidas e poucas certezas; porém, preservamos uma convicção desde a concepção desta dissertação até este momento: as múltiplas facetas do enigma não fulguram em detrimento uma das outras e entre as suas diversas qualidades a de ser um excelente, nobre, iniciador, interativo e intrigante meio pedagógico, certamente não é a menor, como já o sabem aqueles que usaram e usam o enigma para este fim. Quanto àqueles que ainda o usarem, que julguem.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad.: Eudoro Sousa. São Paulo: Globo, 1966.
- ARISTÓTELES. **Tópicos**. Trad.: Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973.
- BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. Trad.: Marcus Vinicius Mazzati. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2002.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário Mítico-Etimológico**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1996.
- CARROLL, Lewis. **Aventuras de Alice no País das Maravilhas & Através do Espelho**. Introdução e notas de Martin Gardner. Trad.: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro Letras, 2002.
- CARROLL, Lewis. **El juego de la lógica**. Trad.: Alfredo Deaño. Madrid: Alianza, 2002.
- CASCUDO, Câmara. **Contos Tradicionais do Brasil**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

COLLI, Giorgio. **O Nascimento da Filosofia**. Trad.: Federico Carotti. São Paulo: Unicamp, 1992.

COLLI, Giorgio. **Philosophie de L'Expression**. Trad.: Marie-José Tramuta. Montpellier: L'Éclat, 1988.

COLLI, Giorgio. **Après Nietzsche**. Trad. : Pascal Gabellone. Montpellier: L'Éclat, 1987.

COLLI, Giorgio. **La Sabeduría Griega I. Dioniso. Apolo. Eleusis. Orfeo. Museo. Hirperbóreos. Enigma**. Trad. : Dioniso Mínguez. Madrid: Trotta, 1998.

COLLI, Giorgio. **La Sagesse Grecque II. Épiménide. Phérecyde. Thalès. Anaximandre. Anaximène. Onomacrite**. Trad.: Marie-José Tramuta. Montpellier: L'Éclat, 1991.

COLLI, Giorgio. **La Sagesse Grecque III. Heráclito**. Trad.: Marie-José Tramuta. Montpellier: L'Éclat, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad.: Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia ?** Trad.: Bento Prado Jr. E Alberto A. Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DOYLE, Conan. **A volta de Sherlock Holmes**. Trad.: Lígia Junqueira. São Paulo: Edições Melhoramentos, sem data.

DUMAS, Alexandre. **Os Três mosqueteiros**. Trad.: Octávio Mendes. São Paulo: Saraiva, s/d.

DUMAS, Alexandre. **Vinte anos depois**. Trad.: Octávio Mendes. São Paulo: Saraiva, 1963.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Nova fronteira, Rio de Janeiro, 1984.

ECO, Umberto. **O pêndulo de Foucault**. Record, Rio de Janeiro, 1989.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Trad.: Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ECO, Umberto. **Semiótica ou Filosofia da Linguagem**. Trad.: Maria R. Fabris e José L. Fiorin. São Paulo: Ática, 1991.

GALEFFI, Dante. **O Ser-sendo da Filosofia**. Salvador: EDUFBA, 2001.

GALEFFI, Dante. **Filosofar & Educar; inquietações pensantes**. Salvador: Quarteto, 2003.

HERBET, Frank. **Duna**. Nova fronteira, Rio de Janeiro, 1984.

HERÓDOTO. **História**. Trad.: J. Brito Broca. São Paulo: W. M. Jackson/Editora Brasileira, 1950.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. Trad.: João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva/ EDUSP, 1971.

KAHN, David. **La guerre des codes secrets**. Paris : InterEditions, 1980.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Trad.: Gottlob B. J. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad.: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LEBLANC, Maurice. **A agulha ôca**. Editora Vecchi, Rio de Janeiro, 1952.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos Ensaios sobre o entendimento humano**. Trad.: Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

LICHTENSTEIN, Jaqueline. **A cor eloqüente**. Trad.: Ma. Elizabeth C. de Mello e Ma. Helena de M. Rouanet. São Paulo: Siciliano, 1994.

MEIRELES, Cecília. *Problemas da Literatura Infantil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

LOBATO, Monteiro. **Sítio do Pica Pau-Amarelo**. Obra completa. São Paulo: Brasiliense, s/d.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaio**. Trad.: Sérgio Milliet. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1972.

NIETZSCHE, Frederico. **A origem da Tragédia**. Trad.: Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães, 1988.

PERELMAN, Chaïm. **Tratado da argumentação/ A nova retórica**. Trad.: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PLATÃO. **A República**. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Pará: editora universitária UFPA, 2000.

PLATÃO. **Fedro**. Trad.: Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

PLEBE, Armando & EMANUELE, Pietro. **Manual de Retórica**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

POE, Edgar Allan. **Histórias extraordinárias**. Editor: Victor Civita, São Paulo, 1978.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Trad.: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RICOEUR, PAUL. **A Metáfora Viva**. Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SINGH, Simon. **Histoire des codes secrets**. Trad. : Catherine Coqueret. Paris: J.LC Lattès, 1999.

SWIFT, Jonathan. **Viagens de Gulliver**. Trad.: Otávio Mendes Cajado. Rio de Janeiro: Globo, 1987.

TOLKIEN, J.R.R. **O Hobbit**. Trad.: Lenita Maria R. Esteves e Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TOLKIEN, J.R.R. **O Senhor dos Anéis; a Sociedade do Anel**. Trad.: Lenita Maria R. Esteves e Almiro Pisetta. Vol. II, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

VERDET, Jean-Pierre. **Une histoire de l'astronomie**. Paris : Editions du seuil, collection Points, 1990.

VERNE, Jules. **La Jangada, huit cents lieues sur L'Amazone**. Paris : Librairie Hachette, 1967.

VERNE, Jules. **Viagens ao centro da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Fase, 1982.

TUSELL, Narcis Aragay. **Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico.** Barcelona: Antropos, 1993.

ZARADER, Marlène. **A dívida impensada. Heidegger e a herança hebraica.** Trad.: Sílvia Meneses. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.