

Lourenço Leite



Ensaio sobre
a Gênese da
Mitologia Grega
como Introdução
à Filosofia



DO SIMBÓLICO AO RACIONAL

Capa: Nascimento de Atená da cabeça de Zeus

A Willy e a Yêda Maria,
por terem me ensinado que a verdade
resta simbólica, mesmo perante o racional.

A meus filhos Phil e Fedra,
por terem despertado em mim a paternidade.

A verdadeira generosidade, em relação ao futuro, consiste em dar tudo no presente.

Albert Camus

Os mitos não têm vida por si mesmo. Aguardam que nós os encarnemos.

Albert Camus

A única atitude coerente baseada na não-significação seria o silêncio, se o silêncio, por sua vez, não tivesse o seu significado. A absurdidade perfeita tenta ser muda.

Albert Camus

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

- I. MITOS DA CRIAÇÃO NA MITOLOGIA GREGA
 - 1ª parte: MOMENTO INAUGURAL DA TEOGONIA E DA COSMOGONIA GREGA
 - Conceitos Inaugurais do Pensamento Simbólico
 - 2ª parte: COSMOGONIA/TEOGONIA HESIÓDICA
 - ERA PANTEÍSTA – estágio das potestades primordiais
 - 3ª parte: 1ª GERAÇÃO DIVINA – REINADO DE ÚRANO
 - 4ª parte: 2ª GERAÇÃO DIVINA – REINADO DE CRONO
 - 5ª parte: 3ª GERAÇÃO DIVINA – REINADO DE ZEUS E O NASCIMENTO DAS MUSAS
- II. A TRAGICIDADE GREGA E O SUPLÍCIO HUMANO DEFLAGRADO PELA HÝBRIS — O PAPEL DAS MOÍRAS E A INSTAURAÇÃO DA FILOSOFIA PELA VIA DA TYCHÉ
- III. KAIRÓS E A PRESENÇA DO SAGRADO
- IV. A HEROOGONIA — ORIGEM DOS HERÓIS
- V. A AURORA DO ANTI-HERÓI MODERNO
- VI. MITO DE DEMÉTER E A INSTAURAÇÃO DO MISTÉRIO DO SAGRADO
- VII. MITO DE PROMETEU E A BUSCA DO CONHECIMENTO
- VIII. MITO DE DIONISO E A NATUREZA PROIBIDA
- IX. MITO DE ÉDIPO E A METÁFORA DO LÓGOS
- X. ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO E O MUNDO INTELIGÍVEL
- XI. PROPEDEÚTICA AO PENSAMENTO FILOSÓFICO
 - A Tragédia Grega e a Gênese da Filosofia
 - Prolegômenos de Filosofia
 - O SER E O NÃO-SER (Uma hermenêutica do pensamento parmenídico e heraclitiano diante do problema do Ser e do Não-Ser)
 - O SER e a Contingência do Mundo

CONCLUSÃO

ADENDOS:

1. Glossário Etimológico/Hermenêutico de Mitologia Grega
2. Genealogia Hesiódica da Teogonia e da Cosmogonia Grega
3. Correspondência entre os Deuses Gregos e Latinos
4. Orixás do Candomblé e Deuses Gregos
5. Heróis consagrados da Mitologia Grega
6. Alfabeto Grego Clássico e Moderno
7. OS TRAGEDIÓGRAFOS [Sófocles, Ésquilo e Eurípedes] E OS COMEDIÓGRAFOS [Aristófanes e Menandro] GREGOS
8. Amálgama dos Mitos com os Signos do Zodíaco
9. Numerologia Mítico-Religiosa
10. Sugestão Bibliográfica para Consulta

INTRODUÇÃO

Empreender uma explanação em que se verifique o trânsito do conhecimento simbólico para o racional não é tarefa evidente nem tampouco precisa. A pretensão deste ensaio é a de poder mostrar, na medida em que se faz um recorte de uma cultura original como a grega, um ponto de partida atemporal e um ponto de chegada categorial. Esse momento de partida em que os mitos descrevem a experiência vivida pelos homens nos primórdios do tempo, não se pode descrevê-lo a não ser através de uma linguagem que ultrapassa o tempo histórico ou cronológico. Está-se diante de algo ocorrido nas origens da civilização humana e particularmente capturado pela óptica da cultura grega. Falar, portanto, de algo que ultrapassa o homem em tempo e espaço somente é possível pela via do simbólico.

Desse modo, a narrativa da criação não poderia deixar de ser a de Hesíodo, encontrada na *Teogonia*. Este aedo inspirado pelas Musas apresenta uma das mais belas descrições da origem dos deuses e dos homens, utilizando-se de linguagem mítico-poética e remetendo à reflexão filosófica no que concerne aos problemas mais fundamentais da filosofia helênica: a verdade, o tempo e o ser.

Em seguida, asseverou-se mostrar que a tragicidade humana é justificada pelo trabalho das fiandeiras (Moíras), até que o homem aprenda a utilizar sua própria razão para tecer seu próprio destino. Enquanto isso não ocorre, encontrar-se-á seja o homem sofrendo os efeitos da desmedida, seja o homem agindo desvairadamente, como se destituído de toda e qualquer forma de razão. Como meio intermediário entre viver sob os auspícios do destino e sob a égide da razão, destacar-se-á a *Tyché* ou o acaso, como reino de possibilidades da existência humana, desde que, a partir do livre-arbítrio, se possa desviar do caminho das determinações.

No intuito de mostrar que o mistério do sagrado não se reduz ao âmbito do *Lógos* (razão), destacou-se a presença do absoluto como algo que se revela pelas brechas do fenômeno, ao que os gregos denominavam de *Kairós*.

Como forma de mostrar a trajetória e a gênese dos heróis, antes de se narrar e interpretar alguns mitos, e mesmo poder melhor se entender a tragédia grega, sintetizou-se a Jornada do Herói ou a Heroogonia, em que se pode perceber que cada etapa cumprida, desde seu chamado até o seu retorno, de fato corresponde a um processo de iniciação que pode, por analogia, ser verificado na vida de qualquer ser humano.

De forma ilustrativa, e sem querer esgotar as infinitas possibilidades de interpretação, foram escolhidos quatro mitos a partir da insuperável narrativa de Junito Brandão, que se encontram cada um com uma sinopse, a fim de facilitar professores e estudiosos de mitologia que pretenderem trabalhar com seus alunos e pesquisadores.

Ao intentar demonstrar a passagem do Simbólico ao Racional, não se poderia deixar de abordar o grande momento da cultura grega em que se verifica a força e a influência da Tragédia como meio intermediário entre estas duas formas de linguagem. A Tragédia é a propedêutica da Filosofia socrática, assim como o Mito é propedêutico da Tragédia.

A fim de poder apresentar algumas características do pensamento filosófico, inseriu-se alguns ensaios sobre Prolegômenos de Filosofia e Pensamento Pré-Socrático, particularmente de Heráclito e Parmênides, considerados os verdadeiros precursores da Filosofia helênica.

Por fim, selecionou-se uma coletânea de subsídios que poderá ser consultada à medida em que o neófito em mitologia tenha necessidade, antes de enveredar pelos caminhos de obras mais rigorosas e mais completas sobre o assunto, que se encontram no apêndice deste ensaio.

I. MITOS DA CRIAÇÃO NA MITOLOGIA GREGA

Preliminar do Conhecimento Simbólico como meio de entrada na Cosmogonia e Teogonia da Mitologia Grega.

Iniciar uma fala sobre a criação é uma pretensão imemorial. Assim como os mitos: é preciso ir além da memória logogizada, ou seja, racionalizada pela cultura greco-ocidental.

Pretender falar dos mitos da criação requer uma neutralidade epistemológica, bem como uma neutralidade axiológica. Penetrar no ambiente mítico é se deixar entrar no âmbito do inominável, na esfera do sagrado, isso quer dizer do desconhecido absolutamente outro. Talvez *Como se Visse o Invisível*, como Jacques Loew¹ afirmou de Deus. O Mito é, sem dúvida, o ambiente do inominável, porém pode ser “conhecido” pelo entendimento de uma razão que quer apreender o real como algo que escapa da percepção do imediato.

Portanto, iniciar-se-á essa narrativa pela via do próprio mito enquanto algo que pode ser percebido por nossa inteligência intuitiva, mas não pela nossa inteligência lógica. Desde quando se tente trazê-lo para o âmbito da racionalidade, o mito já se consagrou como algo delimitado e reduzido à esfera da compreensão do que pode ser manipulado. O mito é essa realidade do conhecimento simbólico que não se deixa enganar pela razão redutora. Ele sempre e sempre torna-se algo evidente por si só, mas não pela evidência cartesiana ou kantiana. O mito representa o inefável, o inominável, o numinoso, como afirmou Hesíodo². Desse modo, essa inominabilidade o coloca como um tipo de conhecimento que não pretende se deixar levar pelas pretensões do saber imediato e redutível.

Antes, porém, para melhor se situar nesse ambiente diferenciado e particular, vale aludir a uma de suas características: conhecimento simbólico e não racional. Entenda-se aí o conhecimento simbólico como algo que representa duas partes, assim como nos jogos olímpicos da Grécia antiga,

¹ Jacques LOEW. *Comme s'il voyait l'invisible*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987

em que dois jogadores recebiam cada um uma parte de um objeto e somente quando elas pudessem se reencontrar iriam entender a regra do jogo esportivo. Sem uma dessas partes, o jogo não teria sentido. Pretender entender o mito é como se se recebesse uma parte desse objeto e se tentasse encontrar a outra parte. Essa outra parte pode ser algo que se assemelhe à parte de um dos atletas, pode ser algo que o remeta à uma outra coisa e nunca àquilo que se apresenta. O sertanejo costuma dizer que só é possível tornar-se amigo de alguém depois que se come uma arroba de sal juntos. O tempo de comer essa quantidade de sal é relativa à experiência que se venha ter juntos. O momento da amizade verdadeira chegará e ela se afirmará como tal. Portanto, no momento em que se encontrasse a outra parte, a inteligência faria o entendimento. Mas esse entendimento só se dá na inteligência. Isso vale dizer que a compreensão mítica não é imediata. O dado do real só chega quando se tem à mão as partes da realidade. Elas irão, portanto, desencadear o entendimento desse real. A inteligência somente executa a compreensão simbólica quando lhe é permitido o acesso a essas partes. Somente desse modo o entendimento se dá. É como se costuma dizer: entendi, captei, a ficha caiu etc. O simbólico é irremediavelmente arredo a toda e qualquer prova de racionalidade. Ele só se dá pela presença dessa diferença que está na realidade e não em nossa mente. O real no campo do simbólico é proveniente da realidade e não da razão que pensa o real.

Em admitindo o conhecimento simbólico desse modo, poder-se-ia iniciar sua narrativa, porém, não se pode começar pelo pressuposto do “Era Uma Vez”, como se faz nos relatos das Lendas³ ou das Fábulas⁴, nem como com as estórias de avós. O mito⁵ não se permite apresentar pela noção de um tempo perdido no próprio tempo. O mito está inserido no tempo absoluto e primordial, logo sem a possibilidade de demarcação ou de uma cronologia histórica. O mito está no âmbito do que se foi e ainda poderá ser. Ele é a própria contradição da razão que quer entender o real como algo que se foi e pode ser conhecido porque já está objetivado pela consciência universal e que bastaria, portanto, rememorizá-lo. O mito é irremediavelmente avesso a toda prova de racionalidade mnêmica⁶. Ele se dá do mesmo modo quando o entendimento capta as fagulhas do real. Como afirmavam os gregos, o mito permite que se capte, no interstício do fenômeno, a grandeza do todo. De outro modo, é a revelação de uma totalidade que não pretende se “prostituir” com uma consciência redutora.

² HESÍODO. *Teogonia. A Origem dos Deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1992.

³ Lendas — todo relato que pode ser verossímil, mas não pode ser provado

⁴ Fábula — relato antropomórfico [os animais representam pessoas] de cunho moral. Ex.: A Raposa e as Uvas de Esopo; O Pequeno Príncipe de St. Exupéry etc.

⁵ Mito — termo de origem grega, provém do verbo *mýein* (μυειν) — cerrar os olhos e fechar a boca.

⁶ Relativo à memória.

O mito é a possibilidade de se poder retomar, sobre a forma da reificação, o real já demonstrado, mas não inteiramente dado. O real da existência apresenta-se sempre como uma parte de sua totalidade. Pretensão é achar que se pode abarcá-lo como algo inteiramente compreensível. Aquilo que habita na esfera do inominável não se pretende dar como todo nem se demonstrar em sua totalidade. Cabe recolher suas migalhas caídas no imediato de nossa percepção. Contudo, isso dependerá da abertura que se tem diante do desconhecido, assim como depende da compreensão e aceitação do outro absolutamente diferente. É como se colocar diante do amado/amante que se descobrem em cada encontro. O restante é sempre algo de misterioso e profundamente desejado. Assim como os mitos, os amantes não pretendem se esgotar em seus encontros, mesmo que sejam soturnos⁷.

Após essas demarcações pode-se entrar no ambiente da Teogonia e da Cosmogonia grega como algo que vai permitir se aproximar da esfera do tempo primordial, primevo, primitivo, aquele que está lá atrás diante de nossa presença.

⁷ Pessoas nascidas sob o signo de Saturno normalmente de caráter melancólico.

➤ 1ª parte: MOMENTO INAUGURAL DA TEOGONIA E DA COSMOGONIA GREGA

• CONCEITOS INAUGURAIS DO PENSAMENTO SIMBÓLICO

No contexto da cultura grega, os mitos foram delimitados entre o século IX a.C. e século VI d.C, isto é, puderam ser escritos e alegorizados. Antes disso, os mitos eram transmitidos apenas pela linguagem oral, sua linguagem por excelência. Acrescenta-se a essa forma de transmissão os ritos. Sem eles, não se poderia re-presentar, ou melhor, presentificar de novo o sagrado. Com os ritos as gerações posteriores, poderiam ter acesso ao que foi revelado no passado primordial. Mito sem rito é estéril. Não se podia sem eles evocar os deuses nem escutar sua revelação. No momento mítico não se tem ainda a presença da razão como mediadora do conhecimento. A compreensão do conhecimento mítico se dá na passagem do concreto (corpo) para o simbólico (espírito). Aí o espírito capta o sentido pela intuição, daí o real ser sempre captado em sua totalidade, enquanto que quando se passa para a esfera da razão, o real só se dá através de particularidades, isto é, só se chega ao todo através de suas partes.

Em estando nesse contexto mítico, o conhecimento, portanto, é puramente simbólico. Em sendo simbólico, os signos contidos nos mitos demonstram-se sempre como algo que é diferente da coisa como tal. Ou seja, no símbolo a idéia é sempre diferente da realidade. Quando ele vir a revelar a própria realidade como tal, tem-se uma saída do mito e uma entrada no mundo da racionalidade onde a idéia é semelhante à coisa. Mesa é mesa, navio é navio, árvore é árvore. Porém, no âmbito do mito, a realidade é sempre apontada como uma alegoria, isto é, quer sempre dizer uma outra coisa. Por isso o mito lança uma ponte entre o corpo e o espírito. No mito, assim como sua própria etimologia remete, a tarefa de busca de algum sentido está na atitude de se fechar os olhos e a boca (*mythos*, vem do verbo *mýein*⁸). Essa atitude diante do sagrado de cerrar os olhos se antepõe ao que se vai ver no momento da chegada da filosofia enquanto conhecimento racional em que o ver será algo de fundamental. O *Lógos* grego é a real possibilidade de se ver as coisas. O ver o visto na razão é se aproximar do real. Curiosamente, a etimologia de Zeus já precede esse ver porque significa em

⁸ Do grego: “cessar” os olhos e fechar a boca para deixar escutar o sagrado revelar-se.

sânscrito — Luz. É como se Zeus precedesse o *Lógos* filosófico em sua forma de ser um deus supremo.

Os mitos, no momento arcaico da cultura grega, assim como em culturas como a egípcia, céltica ou mesopotâmica, formam-se para explicar as mutações ocorridas na natureza. O homem ‘primitivo’ acreditava que atrás dos fenômenos naturais escondia-se algo de extraordinário. Era como se no interior de todas as coisas em constante mutação se escondesse uma divindade. Dentro de um relâmpago existia ocultamente uma divindade que o fazia atualizar-se quando havia condições favoráveis. Ou, embutida numa árvore, ocultava-se uma divindade que no momento apropriado permitiria que aparecessem as flores e posteriormente os frutos. Esse algo inominável habitando o interior das coisas era, também, por sua vez, o *ânima* (pneuma, alma, espírito) do Cosmo. Dessa atitude de desconhecimento diante dos fenômenos naturais, viveu-se uma fase de antropomorfização⁹ anímica da realidade do mundo. Era o homem, a partir de si próprio, dando sentido às coisas ainda incompreensíveis. Em decorrência, a explicação do Cosmo (enquanto universo integrado) se confundirá com a explicação da origem dos deuses. Logo, Cosmogonia e Teogonia só podem ser entendidos simultaneamente. Não se compreende um sem o outro. Ler o Cosmo é ler igualmente a presença de divindades. No entanto, como não se encontra uma teologia revelada na cultura grega, como existe na judaica, a explicação da origem de todas as coisas se dá de baixo para cima. Ou seja, tudo parte do mundo *Ctônico*¹⁰ para o Olimpo. Diferentemente da tradição judaica que explica a criação a partir de um Deus puramente transcendental ao mundo e a todo o universo. Deus inteiramente outro, logo não se encontra antropomorfismos para se falar Dele. No judaísmo Deus é inteiramente diferente da criação.

Ora, se no conhecimento mítico os ritos exercem um papel preponderante na propagação das experiências vividas no passado primordial, tem-se, portanto a necessidade de algo que venha garantir essa propagação: a memória. Mais adiante, ver-se-á o porquê da necessidade de Zeus se casar inicialmente com a deusa *Mnemósina*¹¹ e gerar com ela as nove musas¹².

⁹ Atribuir forma humana às coisas ou às divindades.

¹⁰ Imagem alegórica que representa o mundo inferior, abaixo da terra, mas também pode significar o Hades — reino de Plutão.

¹¹ Deusa da Memória

¹² Clio, Calíope, Erato, Euterpe, Melpómene, Polímnia, Tália, Terpsícore e Urania.

➤ 2ª parte: COSMOGONIA/TEOGONIA HESIÓDICA¹³

- ERA PANTEÍSTA — estágio das potestades primordiais

Em um tempo sem tempo, em um instante sem princípio e sem fim, quatro potestades¹⁴ se uniram no estágio primordial do Universo para engendram todas as coisas¹⁵. No princípio não era o Verbo e não se fez carne. No princípio era o *Kháos*¹⁶ e do *Kháos* se fez o Cosmo. A fim de poder haver a engendração de tudo, *Kháos* cede lugar a *Géia*¹⁷, que por impulso irreversível de *Eros*¹⁸ dará continuidade à engendração de todos os seres. *Eros*, enquanto princípio primordial, é estéril, somente sob enlace com *Géia*, a potestade fecunda, pode possibilitar a formação dos seres. Todavia, como se trata de uma realidade com forças incomensuráveis, o ventre de *Géia* é mais profundo que o próprio *Hades*¹⁹.

Kháos foi magnificamente representado por pintores da Renascença como uma cegonha. Ora, se antes era o *Kháos*, todo o Universo apresentava-se de forma indiferenciada. Ou seja, nada possuía identidade própria nem singular. Tudo e todas as coisas aconteciam de forma inominável e pertencendo apenas ao reino da desarmonia. Quando do princípio, *Kháos*, como uma ave, abre seu bico e a vida desconcertada começa a tomar forma e identidade. Ele preside a separação, a divisão do masculino e do feminino, do frio e do quente, do úmido e do seco, do líquido e do sólido, do positivo e do negativo, do amor e do ódio. Seus filhos são por excelência os filhos da esquizogênese. A parturição é portanto esquizóide de origem, ou sejam, todos os seres são por cissiparidade²⁰ desde sua origem. *Kháos* é o pai dos filhos da negação da vida e da ordem, com exceção de *Éter* e *Dia*,

¹³ Com base na explicação de Hesíodo sobre a origem dos deuses.

¹⁴ Termo grego para explicar os deuses primordiais da criação.

¹⁵ Utilizo aqui o termo “engendrar” em oposição a “criar” porque a criação no mundo grego se dá sem a participação do puramente transcendental. Como apontei acima, a criação se dá de baixo para cima, i.é., do mundo ctônio para o Cosmos. Não há portanto a criação do nada. A criação aqui acontece por engendração da união das potestades primordiais.

¹⁶ Vazio primordial, vale profundo, espaço incomensurável, matéria eterna, informe, rudimentar, mas dotado de energia prolífica.

¹⁷ Deusa primordial que representa a Mãe Terra [Magna Mater, Tellus Mater — Mãe Telúrica] de cujo ventre fecundo todas as coisas advirão.

¹⁸ Deus primordial que representa o desejo absoluto de acasalamento, de multiplicação da vida como um princípio estéril, isto é, sozinho, *Eros* não engendra, sua força somente provoca a aproximação dos seres.

¹⁹ Reino de Plutão onde habitarão os espectros que deverão sofrer a expiação para retornar ao mundo exterior. A imagem é de um lugar inacessível em vida e tão profundo como os infernos.

²⁰ Termo grego que vem de *cissi* — tesoura; ato de separar, cortar, assim como o bico da cegonha que se abre.

potências positivas. Por conseguinte, a geração a partir dessa potestade primordial se dá das trevas para a luz. Portanto, sua maior e mais potente geração é *Nix*²¹.

➤ 3ª parte: 1ª GERAÇÃO DIVINA – REINADO DE ÚRANO

Mas, sobretudo, somente a partir da união de *Géia* com *Eros* apareceram *Úrano*, os Montes e o Mar, de modo a permitir que ela, a *Magna Mater* possa ser fecundada. Diz a lenda que *Úrano*, ao se ligar a *Géia*, como amante soturno, vinha todas as noites sob a forma de chuva fecundá-la. Ao engravidar-se de forma plena, seu maior desejo era poder parir todos os seus filhos, ou seja, todos os seres de seu ventre. Havia portanto um sinal premonitório de que um dia, fora do tempo, um de seus filhos iria destroná-lo. Temeroso que esse vaticínio pudesse se concretizar, *Úrano* havia determinado a sua esposa/amante que guardasse em seu seio todas as suas crias. Insatisfeita e grávida de tantas forças prolíficas, *Géia* decide com um de seus filhos, *Crono*, que ela deveria ser libertada desse infortúnio. Providenciam, então, uma foice, e numa das noites tempestuosas em que seu esposo jorrava seu sêmen sob a forma de chuva sobre *Géia*, *Crono* corta-lhe os testículos e com a ajuda de *Bóreas*²² lança-os ao mar. A tempestade que havia se formado daquele impulso titânico gerou ondas tenebrosas a ponto da noite se fazer dia como um relampejo de desespero. De todas as ondas provocadas por esse feito, surgiram as espumas flutuantes, e *Eros* engendra a mais bela de todas as deusas: Afrodite, sua futura mãe. Como sua beleza não poderia ser exposta nem ser revelada aos futuros seres mortais, Afrodite vai habitar nas profundezas do reino de *Posídon*²³, onde permanecerá até que sua Beleza seja substituída pelo Belo de Apolo.

²¹ Deusa da Noite, mãe primordial de Moro [destino], de Tânatos [morte], de Hipno [sono], de Momo [Sarcasmo], das Moíras [destino] e de Éris [discórdia].

²² O deus do vento que gera a aurora boreal, filho de Eos — daí o termo eólico, relativo ao vento.

²³ Senhor das águas, mas sobretudo das águas subterrâneas.

➤ 4ª parte: 2ª GERAÇÃO DIVINA — REINADO DE CRONO

No segundo princípio primordial, quando o tempo não tinha tempo, tem-se a presença de *Crono* após ter destronado seu pai *Úrano*. Essa divindade primeva esposa *Réia* (Lua) para poder governar. Contudo, traz, assim como seu pai, a marca da premonição de que um dia seria destronado por um dos seus filhos. A fim de evitar que se concretizasse esse malgrado, toda vez que *Réia* engravidava e paria, ele devorava seus filhos. À medida em que os devorava, o tempo no *Cosmo* permanecia inalterado. Sua esposa não suportava esse desprendimento e essa separação de seus filhos. Numa noite de Lua quando as marés estavam baixas e o silêncio da noite pairava por sobre às águas, ela pare um filho Luminoso e altivo — *Zeus*, e em seu lugar, para que *Crono* não notasse a falta, ela embrulha uma pedra e coloca-a em sua boca. Para protegê-lo de seu pai ela o envia a uma ilha distante e deixa-o aos cuidados da cabra *Amaltéia*, que o amamenta e o faz crescer saudável. Um dia ele poderia retornar à casa e livrá-la desse sofrimento sem dor. Sua dor não durava porque seu esposo não permitia a durabilidade das coisas, mesmo da dor. Sua espera era sem tempo e seu desejo de libertação não continha o dia após dia.

Após ter se tornado adulto, *Zeus* procura desesperadamente por sua mãe. Sabendo, inclusive, que ele encontraria também o seu pai *Crono*. Depois de longa busca e de indicativos de divindades que também queriam o destronamento de seu pai, *Zeus* reencontra sua mãe. Vale dizer que *Géia*, sua avó, era quem melhor sabia de sua apreensão. Porque era nela que *Crono* despejava seus filhos após os engolir. Mas ela não poderia deixá-los brotar nem crescer. Era como se todas as sementes e todos os sêmens em seu ventre estivessem à espera de existirem para fora de si mesmos e se tornassem autônomos.

O reencontro foi marcado de profunda alegria, mas também de muita dor. *Réia* então orienta-o para que ele pudesse atingir seu êxito na tarefa de retirar seu pai do poder aparentemente infinito. A premonição aproximava-se de sua efetivação. *Zeus* agora tinha a responsabilidade não só de destronar seu pai, mas igualmente de libertar todos os seus irmãos e irmãs, que haviam sido engolidos por ele.

Dá-se o encontro definitivo e as batalhas se iniciam. Houve muita luta e muito confronto, mas *Zeus* sai-se vitorioso. *Crono*, por conseguinte, é obrigado a vomitar todos os filhos que havia engolido ao longo de sua majestade, quando o tempo era em si próprio.

A disputa de *Zeus* com seu pai não é disputa que leva muito tempo. Entenda-se “muito tempo” como uma possibilidade de tempo, porque o tempo ainda não está tendo tempo. À medida em que *Zeus* avançava na disputa, ele ia destronando pouco a pouco *Crono*. *Zeus* vence a batalha obtendo o direito à guerra por representar a descida da última geração dos deuses gregos. Depois dele nenhum outro deus se atreveu a tomar seu trono.

Nessa alegoria do tempo, tudo aquilo que estava em si, sem a noção de temporalidade, começa a ser quando *Crono* vomita os seus filhos. Ou seja, só quando há a presença da razão instauradora é que as coisas adquirem a noção de temporalidade.

A etimologia Indo-Européia de *Zeus* quer dizer Luz, mas é também conhecida como o Pai dos deuses, Deus soberano. Logo, é a luz que iluminará todos os entes. É igualmente o brilho do sagrado. No ambiente do sagrado, o ser hierofanicamente mostra-se, manifesta-se, brilha. É com a chegada de *Zeus* que essa razão começa a clarear os entes ocultos. É o primeiro sinal da dessacralização da verdade ou o prenúncio da Filosofia.

➤ 5ª parte: 3ª GERAÇÃO DIVINA — REINADO DE ZEUS E O NASCIMENTO DAS MUSAS

Depois da vitória de *Zeus* sobre seu pai houve uma grande festa no Olimpo. Todos os deuses se reuniram no final da tarde com os inúmeros convidados imortais para celebrarem o destronamento de *Crono*. Para marcar essa proeza, *Zeus* escolhe como esposa *Mnemósine* (deusa da memória). Decidem ficar juntos nove noites e nove dias. Diz a lenda que em cada dia nasceu uma musa. Daí a explicação da origem das nove musas. Musas essas que inspiraram Hesíodo a escrever a *Teogonia* e *Trabalhos e Dias* de forma mito-poética, consideradas até hoje uma das mais belas poesias do Ocidente. Ele sempre dizia que costumava descansar debaixo de um salgueiro e, ao entardecer, elas se aproximavam para lhe inspirar.

As Musas habitavam no monte Parnaso e inspiraram todos os gêneros literários que conhecemos através dos gregos.

<i>NOME LATINO</i>	<i>FUNÇÃO</i>	<i>NOME EM GREGO</i>
1. Melpómene	<i>Tragédia</i>	Τραγωδια
2. Talia	<i>Comédia</i>	Κομοδια
3. Urânia	<i>Astronomia</i>	Αστρονομια
4. Euterpe	<i>Música</i>	Μουσικε
5. Calíope	<i>Arte Poética</i>	Ποιητικε τεχνε
6. Polimínia	<i>Canto</i>	Οδε
7. Erató	<i>Arte Lírica</i>	Λιρικε Τεχνε
8. Tepsícora	<i>Dança</i>	Κορεια
9. Kleió	<i>História</i>	Ιστορια

1. CLIO — nome formado de uma palavra grega que quer dizer ‘Glória’, fama. Era a Musa da História. É representada sob aspecto de uma jovem coroada de louros, tendo na mão direita uma trombeta e na esquerda um livro intitulado Tucídide. Aos seus atributos acrescentam-lhe ainda o globo terrestre sobre o qual ela descansa e o Tempo que se vê ao seu lado, para mostrar que a História alcança todos os lugares e todas as épocas. Às vezes suas estátuas têm nas mãos uma guitarra, pois era considerada sua inventora.

2. CALÍOPE — era a Musa da “poesia épica”; da sabedoria e da grande eloquência. É representada com a aparência de uma jovem de ar majestoso, fronte cingida por uma coroa de ouro, emblema que, segundo Hesíodo, indica sua supremacia entre as outras Musas. Está ornada de grinaldas; uma das mãos empunha uma trombeta e outra um poema épico. Os poetas julgam que ela é a mãe de Orfeu.

3. ERATO — presidia a “poesia lírica”. É alegre e folgaz, coroada de mirto e de rosas. A mão direita segura uma lira e a esquerda um arco. Ao seu lado está um pequeno amor e, às vezes, pássaros beijam-se aos seus pés.

4. EUTERPE — em grego a “que sabe agradar”, presidia a Música; inventou ou sugeriu a invenção da flauta. Ao seu lado estão papéis de música, aboés e outros instrumentos.

5. MELPÓMENE — em grego do verbo “cantar”. Era a Musa da Tragédia. O seu aspecto é grave e sério; está ricamente vestida e calçada com coturnos, segura com uma das mãos um cetro e coroas, com outra um punhal ensanguentado. Às vezes dão-lhe como séquito o Terror e a Piedade.

6. POLIMNIA — duas palavras gregas que significam “mito e hino ou canção”. Era a Musa da Retórica. É coroada de flores, às vezes de pérolas e pedrarias com grinaldas em torno e vestida de branco. Sua mão direita faz um gesto como que acenando num discurso e a esquerda ora empunha um cetro, ora um rolo de papel sobre o qual está escrita a palavra latina “suadere” — persuadir.

7. TÁLIA — palavra grega — florescer. Presidia a comédia. Muito jovial, coroada de hera, com uma máscara na mão. Muitas de suas estátuas têm um clarim ou porta voz, instrumentos que serviam para sustentar a voz dos autores na comédia antiga.

8. TERPSÍCORE — em grego “que ama a dança”. Era a Musa da Dança. É uma jovem viva, alegre, coroada de grinaldas, tocando uma harpa, ao som da qual dirige em cadência os seus passos. Alguns autores a consideram mãe das sereias.

9. URANIA — do grego OURANS — Céu. Presidia a astronomia. Representavam-na com um vestido azul celeste, coroada de estrelas, e com ambas as mãos segurando um globo que parece medir, ou ao lado de uma esfera, com muitos instrumentos de matemática.

Ainda em se tratando do casamento de *Zeus* com *Mnemósine* vale destacar um detalhe importante para a compreensão do *Lógos* grego: o enlace entre a razão e a memória. Isso quer dizer que o pensar grego se origina a partir da memória.

Esse casamento ajuda a instalar a *Alétheia* (verdade) como um conhecimento revelador desde a origem. Se não houvesse esse enlace, a Filosofia seria apenas um tipo de conhecimento imediato, ou seja, esgotar-se-ia toda e qualquer questão da realidade sem poder se remeter a origem dessa questão (a seu ponto de partida). Isso significaria que a realidade se daria nela mesma e de forma imediata. E como a realidade não se dá diante do conhecimento de forma imediata, mas de forma mediata, quer dizer de forma intermediária, é a razão quem faz, portanto o papel da intermediação.

Logo, a razão precisa da memória para poder retornar ao ponto de origem. É o ponto de partida de alguma coisa que esclarece o imediato. Se fosse possível se entender a totalidade da realidade em sua imediatez, a razão não seria humana, mas divina.

II. A TRAGICIDADE GREGA E O SUPLÍCIO HUMANO DEFLAGRADO PELA *HÝBRIS* — O PAPEL DAS *MOÎRAS* E A INSTAURAÇÃO DA FILOSOFIA PELA VIA DA *TYCHÉ*

Inicialmente, destacar-se-ão alguns conceitos preliminares para se poder investigar melhor os fundamentos do destino trágico e a instauração do conhecimento racional. O conceito de *Hýbris* e de *Métron* merecem primeira atenção. Imagine-se que a *Hýbris* ocorre na vida do homem grego quando, por uma ação desvairada, descomedida, excessiva, vem a cometer falhas, erros, e é punido por isso. Na mitologia grega, há algumas divindades que poderiam, a depender do caso, representar um efeito ou uma influência dessa *Hýbris* na vida de um herói ou na vida de um simples mortal.

Como o momento mítico é um momento grandiosamente recheado de tragicidades, isso significaria que, mesmo uma ação, um agir, por mais sem compromisso que fosse, isento de responsabilidades "a priori", estaria sendo predeterminado por uma certa divindade. Portanto, essa é a maneira mítica de dizer que os atos humanos são pré-traçados.

Encontrar-se-ão inúmeros exemplos na mitologia nos quais se poderia identificar a ação da *Hýbris*. Há momentos em que essa *Hýbris* é representada por *Áte*, a divindade que provoca o desvario da razão humana e faz com que o homem aja desvairadamente. Há, por exemplo, no mito de Édipo, uma atitude desvairada quando ele mata o pai, agindo, portanto, sob os auspícios de *Áte*. Conseqüentemente, aqui *Áte* estaria fazendo o papel dessa *Hýbris* que vai fazer com que o herói extrapole a medida, ou seja, uma suposta medida que, se não fosse ultrapassada, o levaria à felicidade plena. Há também outros momentos em que as *Queres*, aquelas divindades que aparecem quando alguém está muito doente, prestes a morrer, ocupam o lugar da *Hýbris*. Elas aparecem como mulheres vestidas de preto, tresloucadas, com unhas enormes, querendo levar a alma de alguém, mas também podem provocar grandes desmedidas. Encontram-se também passagens da *Hýbris* como representadas por deuses. Exemplo disso constata-se na *Odisséia* de Homero, quando Odisseu é provocado todo tempo por *Poseidon*, a fim de que viesse a cometer desmedidas e, conseqüentemente, sofrer contínuos infortúnios. Neste caso, tem-se a presença de uma entidade

fazendo o papel da *Hýbris*. Embora esses infortúnios vividos por Odisseu sejam alegorias fascinantes e extraordinárias que refletem a desmedida, afirmam também o problema da contingência do homem no mundo. No mito de Prometeu, o ato de roubar uma fagulha do fogo sagrado é um ato de desmedida perante os deuses. Assim também os homens, ao ludibriarem Zeus, quando ofereceram carne bovina inferior e quando se beneficiaram do fogo roubado. Por isso, foram punidos de forma exemplar, recebendo, como presente do Olimpo, Pandora, a portadora dos malefícios de toda a humanidade. Ao se analisar essa questão de fora, pode-se ver também o impulso prometéico de trazer o fogo sagrado; é o resultado da *Hýbris*. Assim como toda provocação dos homens em agirem descomedidamente. Isso vai fazer com que o homem pague um novo quinhão em sua existência. Sofra, como disse o nosso grande Hesíodo, em *Trabalhos e Dias*. Ele tem de sobreviver no mundo de um modo diferenciado para que possa viver em harmonia com os deuses.

A pergunta que se impõe é: por que o homem possui uma tendência a agir descomedidamente?

Se, por analogia, atualizar-se o mito de Adão com o de Prometeu, realmente aquele confirmaria o pecado original ao demonstrar o legado da culpa? Ora, se houvesse quem tentasse voltar de novo o seu olhar para Deus, ou seja, tentasse retornar ao paraíso, não estaria provocando a sua desmedida? Essa questão só é possível ser colocada quando a resposta aponta para uma insatisfação humana diante de sua própria humanidade. Essa insatisfação do homem significa que ele não está convencido de que é plenamente humano, e que a sua plenitude não seria duradoura nem o colocaria no âmbito da eternidade. O que ocorre é exatamente o contrário: desde os primórdios o homem manifesta seu descontentamento diante da condição de ser. Exemplo disso, Prometeu, no mito, figura como protótipo máximo da insatisfação da humanidade diante da sua própria condição, limitada em não poder ter acesso ao conhecimento: se esse conhecimento está no Olimpo; vai-se ao Olimpo, se está no *Hades*, vai-se ao *Hades*. Há momentos em que os heróis vão ao Olimpo, mas também há momentos em que os heróis vão ao *Hades*.

Vale ressaltar que, tanto no Mito quanto na Tragédia, a concepção grega é sempre mostrada sob duas dimensões: uma, do Olimpo, e outra, do mundo *Ctônico*, ou seja, do mundo do *Hades*. Mais adiante, com a filosofia instaurada, esses dois mundos dicotomizados irão ser representados pelo mundo concreto, sensível, e o mundo transcendental, invisível.

Ulisses, na *Odisséia*, recebe de Atena a indicação de ir ao *Hades* encontrar com Tirésias para saber o caminho de volta a Ítaca. Impossível encontrar esse exemplo na mitologia judaica. Porque a

mitologia judaica é puramente transcendental, seria o puro Olimpo; seria a fonte do conhecimento. No entanto, encontram-se na mitologia grega essas duas possibilidades de se ir à fonte do enigma.

A demarcação da insatisfação humana diante de sua própria condição, no mito de Prometeu, é mostrada a partir do momento em que ele quer partilhar de algo que transcende o mundo. Esse algo só está presente como fonte de participação no Olimpo através do fogo. E se Prometeu contribuísse com seu roubo para que os mortais tivessem acesso ao fogo, eles se diferenciariam de todas as demais coisas engendradas e se pareceriam com os deuses. Ter-se-ia então a possibilidade de sair de uma condição puramente humana, definida, limitada, condicionada, predeterminada, e se poderia participar de uma outra condição. O roubo, pelas mãos de Prometeu, sela esse direito do homem à divindade. É como se o mito mostrasse que anteriormente o homem não passasse de homem e de agora em diante seria também divino. Mas só que ele não poderia se esquizofrenizar mais uma vez. A primeira vez ocorreu no momento de sua gênese, quando *Kháos* abriu seu bico e criou toda a natureza de forma esquizóide, ou seja, separada — (esquizogênese). A segunda vez o tornaria possuidor de uma natureza imanente, e de outro lado com o divino, transcendental. Para não chamar isso de uma “segunda esquizofrenia do ser”, poder-se-ia chamá-lo de “uma certa dicotomia”. Seriam, portanto, seres dicotomizados. O lado humano estaria sendo representado pelo corpo inserido no mundo, enquanto o lado divino estaria sendo preservado pela alma e pelo espírito.

Abre-se uma outra questão: os instintos humanos, aqueles diretamente submetidos à natureza do corpo humano, seriam responsáveis também pela desmedida no homem? Provavelmente não. Num copo cheio, qualquer gota d’água a mais o faz transbordar. A *Hýbris* é o momento imediatamente posterior ao transbordamento. Se os instintos provocassem o excesso, o homem estaria sendo submetido pelos instintos. Mas, nessa óptica, os instintos seriam os menos responsáveis por esse transbordamento. Simplesmente porque os instintos, a priori, satisfariam-se com sua própria condição. O que provoca, portanto, no homem o transbordamento é algo de espiritual. É a aspiração ao Olimpo ou ao *Hades*; aos Céus ou aos Infernos. Os instintos humanos tal como são não almejam nada disso. Eles são iguais à animalidade. Iguais à equinidade do cavalo. Não há desmedida no agir do cavalo, nem do cachorro, nem da mosca, nem do gato. O excesso só tem sentido quando se supõe algo que transcenda a própria natureza. Admitir que se tem uma natureza humana recheada de algo transcendental a ela mesma, que a leva a refletir sobre si mesma e, ao mesmo tempo, refletir sobre os outros e ir em busca desse outro que não é ele mesmo, ou seja, ir em busca da alteridade, faz do homem um ser em constante vir-a-ser. Na condição primeira humana, aquela apresentada pelo mito da criação, não há uma diferença da alteridade, ao contrário, é a alteridade que se firma na

indiferença. Mas, à medida que o homem racionaliza sua existência, tudo se torna diferenciado, inclusive ele mesmo. Essa redução das coisas irá ser modificada a partir do mito de Prometeu, quando o homem tem também acesso ao conhecimento. O ‘*nous*’ (intelecto) será iluminado pelo fogo sagrado e permitirá ao homem distinguir as coisas do mundo e a si próprio.

Retomando a questão da *Hýbris*; tem-se um problema básico fundamental: há uma *Hýbris* que faz com que o homem pague um preço pelos excessos cometidos. Começa a se configurar, portanto, uma noção de medida para o homem. Mesmo no ambiente mítico há uma previsão, um preconceito ético segundo o qual o agir humano deve ser um agir medido, comedido. A checagem dessa falta de medida foi interpretada como efeito da *Hýbris*. Como viu-se, a *Hýbris* pode ser representada por toda e qualquer divindade, a depender da situação. Não é uma divindade específica, com endereço certo. Ela está mais para uma denominação adjetiva do que para uma denominação substantiva dentro da própria mitologia grega. Ela se incorpora naquele que resolve punir o transbordamento humano. Se se fala nesse transbordamento é porque o homem busca algo que não lhe pertence, paradoxalmente dito. Algo que está além dele mesmo. Na condição da natureza humana ele não precisaria buscar nada além dele mesmo. Se o homem tem sede, ele busca água para saciar sua sede; se ele tem fome, busca alimento para saciar sua fome; se ele não tem casa para morar, busca materiais para construir sua casa. Só que a *Hýbris* entra na história da cultura grega, mítica principalmente, sempre em momentos em que o homem não está buscando os tijolos para construir sua casa, nem a água para saciar sua sede, mas nos momentos em que ele quer algo que não lhe pertence. Ele quer imitar os deuses; ele está insatisfeito com sua própria condição humana; ele quer ter também algo do divino.

A primeira inveja humana teria sido o querer ser deus, como encontra-se no mito adâmico. Por Adão ter extrapolado e sido expulso do paraíso, permaneceria insatisfeito para o resto da sua existência. O homem, por conseguinte, busca algo de divino e, como não o encontra, tenta garantir a eternidade divina pela via da imortalidade humana. Em sendo assim, ter muitos bens representaria, em última instância, o desejo profundo de abarcar o absoluto.

A contraposição da *Hýbris* para os gregos era o *Métron*: um novo modo de agir que insere o homem numa condição em que ele perceberia as fronteiras da ação através da razão livre. Ou seja, ele tem conhecimento do seu fim (*Télos*). O agir humano deve, portanto, ter o seu próprio *Télos*. O fim do homem aconteceria quando entendesse o seu próprio arcabouço ontológico. Se o homem conhece a si mesmo como um ser que — e ele sabe disso — aprende a conhecer a origem, o seu *Arché*, assim como ele aprende a conhecer o seu fim, o seu *Télos*, até onde ele deve ir. Esse homem

então teria uma compreensão do seu todo. Logo, ele teria uma idéia do seu fim. Desse modo, poderia ser feliz. Então, a felicidade ocorreria quando o homem se desse conta do que ele é.

O que interessa nessa passagem do mito para o *Lógos* é estabelecer uma medida para todos. Um *Métron* para todos; seja para a vida individual, seja para a vida coletiva. Esse conceito de medida irá ajudar a formar as primeiras noções de ética na filosofia grega, particularmente na filosofia socrática. O que se busca é o estabelecimento da medida para o homem. A tradição grega provou que a vida trágica do homem ocorreu porque o homem agiu sob desmedida. A *Hýbris* entrava em ação imediatamente, como o exemplo do transbordamento do copo, em que se estabelecia o trágico. Pensa-se que o homem grego do momento mítico estava isento de toda e qualquer responsabilidade por causa de seu destino fatídico. É preciso ver o problema com um olhar relativista. Não existe o destino irreversível invadindo toda a vida do homem grego. O que ocorria, principalmente na representação da tragédia grega, era a identificação de figuras heróicas que, quando agiram por desmedida, foram punidas para poderem retornar à medida. Exemplo clássico temos no mito de Édipo: o mito quer estabelecer a redenção tanto dos antepassados do rei Édipo como com o próprio Édipo, e garantir essa medida para a posteridade, que é selada com sua filha Antígona. Houve uma falha, houve um excesso lá atrás. Alguém aparece como o grande redentor dessa história. Ele é redentor da medida, assim como Antígona ajuda a redimir o reino de Creonte que, por sua vez, ajuda a completar a redenção de seu pai Édipo. A instauração da *Hýbris* é a confirmação do trágico, mas a instauração da medida é a negação do trágico. O que os gregos buscavam era viver sob a égide do *Métron*, o que aparentemente estava reservado aos deuses. Todos os deuses deveriam se submeter a ela e por sua vez a Zeus, a *Dike*, à justiça. A partir de Sócrates começou-se a ter acesso à justiça, antes divina (*Thêmis*), agora humana. Essas leis já estavam na mente de Zeus e algumas deusas as garantiam. O homem, ao querer imitar os deuses, depois da “queda”, não consegue enxergar o caminho de volta, ou seja, a desmedida incapacita-o de ver com clareza o retorno. Chegar a Ítaca, assim como Ulisses, é o triunfo da razão. Estar preso à realidade é estar preso aos seus próprios instintos, é ser homem como um pobre de razão. Já em Homero a cultura grega começava a escrever as primeiras crônicas da razão, que queria ser poderosa, eficaz e ajudar o homem em seus momentos de crise a encontrar uma saída que não o levasse à bancarrota.

O retorno para Ítaca tem um preço. Na mitologia este preço é o preço da iniciação (vide Jornada do Herói), que na Tragédia se substitui pela *Catarse* do espectador.

Convém salientar que nem todos são chamados à iniciação para se purificarem de suas paixões. Esse chamado no ambiente mítico é reservado exclusivamente aos heróis. Os demais

mortais sofrem ação direta das *Moïras*²⁴ — as fiandeiras responsáveis pelo destino; filhas de *Thêmis* (deusa da justiça divina) com *Zeus* ou de *Nix* com *Zeus*. O destino humano é filho da Noite porque nasce do simbólico. Essas entidades são assim caracterizadas:

A primeira, *Cloto*, é responsável por preparar o fio. É aquela que segura o fio e o puxa. Preside o nascimento dos homens. A Segunda, *Láquesis*, é a que estende o fio e deixa-o retilíneo. É também aquela que sorteia o nome de quem vai morrer, porém sem definir quando. Ela é identificada também como aquela que preside o casamento. A terceira, *Átropos*, é quem corta o fio da vida. É chamada de a inflexível porque preside a morte.

Essas entidades, na iconografia mítica renascentista, são identificadas como mulheres majestosas, belas, formosas, inteligentes, e que sabem perfeitamente o que querem.

Então as *Moïras*, se são responsáveis pela tessitura da existência humana, irão ter a responsabilidade — aparente — de traçar todo o destino. Mas o tecem à medida em que percebem que não há consciência da existência. Ou seja, enquanto a razão não tomar corpo, não evidenciar, não elucidar a existência, elas estarão presentes, invadirão e tecerão a existência dos mortais e dos imortais.

A tessitura que começa a acontecer com as *Moïras* é a tessitura — analogicamente falando — daquela que se encontra, igualmente, na mitologia judaica: “... e Deus criou o Homem do barro e deu seu sopro de vida, moldando-o à sua imagem e semelhança”.

Enquanto não há consciência, o Desejo humano vai sendo estabelecido pelas *Moïras*. A condição humana, portanto, está submetida ao trágico. Significa que o homem cumprirá uma medida de existência para que seja obrigado a retornar à sua medida de origem, já que seu excesso o levou a ir além de si mesmo.

Em *Édipo Rei*, Sófocles mostra o herói condenado pelo destino trágico como alguém que precisa passar por um processo de autoconhecimento. O primeiro passo é dado por Édipo quando

²⁴ Destino, fado — De raiz Indo-Européia, provêm de: *to moros* — parte destinada aos homens e *to meros* — simplesmente parte. Etimologicamente: substantivo próprio: dividir, obter quinhão.

a. No dialeto dórico — corpo de infantaria, parte da infantaria
 b. Em Homero — como convêm, como é justo, boa sorte e má sorte dos homens.
 C. Retórica Clássica — as partes do discurso *ta toi logoimerh*
 d. Hesíodo — filhas da noite — aparecem no plural como filhas de Zeus, irmãs de Hera
 e. Platão — filhas da necessidade — *Anagkhé*
 f. Literatura: pertencem a um esquema trinitário, apesar de aparecerem também como 2 ou 4. São irmãs das Horas e o conceito de tempo não se separa das *Moïras*.

decifra o enigma da Esfinge: ‘*decifra-me ou devoro-te*’. Em segurando seu cajado, símbolo de sua impossibilidade de manter-se totalmente de pé por causa de sua deformidade de infância²⁵, eleva-o até sua frente. A Esfinge se lança despenhadeiro abaixo. Ou seja, retorna à sua condição de natureza instintiva, na qual a razão não pode ser soberana e tradutora de sentido. Pela ‘primeira vez’, talvez, é instaurado o conceito de Homem na cultura helênica. Porventura, diferentemente da história da filosofia canônica, aí nasce a Filosofia. Desse modo, o conceito havia se instaurado na subjetividade grega pelas ‘mãos de Édipo’. Curioso que, por analogia, o cajado poderá aí representar a possibilidade primeira de se apoiar na terra, de se ficar de pé diante do que transcende o mundo. Há, igualmente, um segundo momento em Édipo Rei, em que o rei de Tebas, ao vazar seus olhos, lança-se definitivamente em busca de si próprio. É outro prenúncio do “*Conhece-te a ti mesmo*”²⁶. Ele precisava estar de olhos vazados para poder ver a si mesmo. Temos aí a Tragédia de Sófocles, mostrando simultaneamente a *Catarse* do herói e dos espectadores de Atenas pela representação dos atores mascarados do teatro.

Se, por um lado, a razão se mostra como algo fundamentalmente a favor do homem, por outro, mostra-se contra ele. É um paradoxo monumental. Mas o ser humano é um dos paradoxos mais interessantes que existem: de um lado o homem e sua natureza, de outro, sua intelectualidade e espiritualidade. Isso, talvez, é o que garante que ele não perca a dignidade por qualquer preço. Isso vai garantir que o homem não se jogue ao mar em busca das sereias, assim como Odisseu. O retorno para Ítaca tem um preço. Na mitologia, esse preço é o da iniciação: com a filosofia, esse preço se paga por um quinhão de ascensão da alma conduzida pela razão.

Antes de se discorrer como a racionalidade greco-ocidental passa a ser substitutiva do conhecimento simbólico, demonstrar-se-á a intermediação que ocorre pela via da — *Tyché*²⁷.

²⁵ ÉDIPO — OIΔIΠOY — etimologicamente: ‘pé-inchado’ ou ‘pés-inchados’. Para Sófocles, Laio, para se livrar da maldição de Apolo, ligou os pés do menino e mandou expô-lo num monte deserto, na esperança de fugir assim à decisão divina, que sabemos pela própria tragédia ter sido o Citerão. Em outras versões, a criança tem os calcanhares perfurados por um gancho, e os pés atados por uma correia.

²⁶ Um dos oráculos de Apolo que norteia igualmente a filosofia socrática e que, enquanto divindade, havia amaldiçoado Laio. Logo, a maldição de Apolo continha a própria redenção.

²⁷ *Tyché* — (Fortuna) em latim: Fortuna; inglês: Fortune; francês: Fortune; alemão: Glück.

Segundo Aristóteles, distingue-se do acaso porque se verifica no campo das ações humanas; por isso não podem ir em direção da Fortuna ou da desventura os seres que não podem agir livremente. “Os seres inanimados, os bichos, as crianças não fazem nada para Fortuna porque não têm escolha; e a boa ou má Fortuna atribui-se a eles somente por similitude, da mesma maneira como Plutarco disse que as pedras de um altar são afortunadas porque são respeitadas enquanto suas companheiras são pisadas pelos pés” [Física, II, 6, 197 b 1]. Esta significação conservou-se também no uso moderno da palavra. O seu conceito filosófico é portanto o mesmo daquele do acaso. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 449

Tyché é um conceito que surge na cultura grega após as determinações das *Moîras* como tentativa de passagem entre a praticidade humana e a tomada de consciência de liberdade pela via da razão. A *Tyché*, na literatura filosófica, principalmente na de Aristóteles, é um termo que se prende ao de *Autómaton*²⁸.

A *Tyché*, antes de se inserir no campo da razão, encontra-se pré-figurada no ambiente mítico da Grécia sob a forma da Esfinge. Posteriormente, irá se inscrever na antiguidade e na Idade Média sob a forma da Roda da Fortuna. A fim de melhor situar nesse campo simbólico, verificar-se-á a estrutura mítica da Esfinge e da Fortuna.

*ESFINGE: em grego (Σφίγξ) 'Sphínks', que provém do verbo 'sphínquein', "envolver, apertar, comprimir, sufocar". Monstro feminino, com o rosto e, por vezes, seios de mulher, peito, patas e cauda de leão e dotado de asas. A Esfinge grega figura sobretudo no mito de Édipo e no ciclo tebano. Este monstro fora enviado por Hera, a protetora dos amores legítimos, contra Tebas, para punir a cidade do crime de Laio, que raptara Crisipo, filho de Pélops, introduzindo na Hélade a pederastia. Postada no monte fíuion, muito próximo da cidade, devastava o país, devorando a quantos lhe passassem ao alcance. Normalmente propunha um só e mesmo enigma aos transeuntes, e já havia exterminado a muitos, porque ninguém ainda o decifrara. Foi então que surgiu Édipo e a "cruel cantora" (a Esfinge propunha o enigma cantando) lhe fez a clássica pergunta: "Qual o ser que anda de manhã com quatro patas, ao meio-dia com duas e, à tarde, com três e que, contrariamente à lei geral, é mais fraco quando tem mais pernas"? Édipo respondeu de pronto: "É o homem, porque, quando pequeno, engatinha sobre os quatro membros; quando adulto, usa as duas pernas; e, na velhice, caminha apoiado a um bastão". Vencida, a Esfinge precipitou-se do alto de um rochedo e morreu. Na realidade, tanto o dragão quanto a Esfinge simbolizavam a autoctonia do homem. Vencidos pelo homem, atestam a negação dessa autoctonia. Se na Grécia se notabilizou a Esfinge de Tebas, no Egito a mais célebre e, quiçá, a mais antiga, é a de Giseh. Todos os atributos da Esfinge são índices da banalização: o monstro só pode ser vencido pelo intelecto, pela sagacidade, antídoto do embrutecimento banal. Presa à terra, está como que cravada à mesma, símbolo da ausência de elevação. Possui asas, mas estas, como as de Ícaro, não a podem levar muito longe. O destino da "cruel cantora" é ser tragada pelo abismo.*²⁹

²⁸ Autómaton — (Acaso) em latim: Casus; inglês: Chance; francês: Hasard; alemão: Zufall.

Sinónimos: a esmo; à toa; casualmente, destino; dita; estrela; eventualidade; fadário; fado; fatalidade; fortuitamente; fortuna; imprevisto; inconsideradamente; inesperadamente; irrefletidamente; por acaso; sina; sorte; ventura. Podem-se distinguir três conceitos do termo que se entrecruzaram na história da filosofia. 1. O conceito subjetivista que atribui a imprevisibilidade e a indeterminação do evento causal à ignorância ou à confusão do homem. 2. O conceito objetivista que atribui o evento casual ao mesclar-se e ao entrecruzar-se das causas. 3. A interpretação moderna segundo a qual o acaso é a insuficiência de probabilidade na previsão. O último conceito é o mais geral e o menos metafísico. Op. Cit. p.11

²⁹ Junito de Souza BRANDÃO. De Nix ao Leão de Neméia. In: *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 245

RODA DA FORTUNA: símbolo solar, ela é a roda dos nascimentos e das mortes sucessivas no meio do cosmos; é, no plano humano, a instabilidade permanente e o eterno retorno. A vida humana rola instável como os raios de uma roda de carroça, dizia Anacreonte³⁰. E esse movimento, que às vezes eleva, às vezes rebaixa, é o próprio movimento da Justiça, que quer manter o equilíbrio em todos os planos e não hesita em temperar com a destruição e a morte o triunfo das realizações criadoras, como sublinha ainda o número deste décimo arcano³¹, entre o Carro e a Morte.

Representa as alternâncias do destino, a sorte ou o azar, as flutuações, a ascensão e os riscos de queda. Astrologicamente corresponde à décima casa do horóscopo, que representa a situação social e profissional.³²

É preferível entender a *Tyché* e *Autómaton* como sinônimos que apontam a saída do destino trágico para a vida em Liberdade. Contudo, é relevante que não se entenda que a *Tyché* pode ser confundida com o *Lógos*. Ela seria o prenúncio final entre o conhecimento simbólico e o racional que se instaurará com o *Lógos*. Com a *Tyché* surge o acaso. Antes, no momento mítico, não havia a possibilidade do acaso. Tudo estava traçado pelas *Moíras* ou por divindades que se ocupavam da existência dos mortais.

Se significa acaso, é a pré-razão da ética filosófica, encontrando um meio termo entre o destino trágico e a liberdade. Esse acaso abre um leque de possibilidades que a razão encontra para explicar o destino. Contudo, as possibilidades não ocorrem a qualquer momento nem em um determinado lugar, ou num tempo cronológico. Elas podem surgir a qualquer momento, a depender das circunstâncias.

De um certo modo, a *Tyché* é a apolinização da cultura grega para mostrar que o que existe existe em inúmeras possibilidades de ser. Poder-se-ia tomar como exemplo o fato de alguém poder se casar com outras pessoas e ser igualmente feliz: Maria poderia se casar com todos os José's que existem no mundo, com todos os João's, Paulo's, André's, Tiago's, Estevão's, com todos os homens do planeta e com cada um deles ter todos os filhos possíveis, isso é a *Tyché*. É colocar o homem no reino das possibilidades.

Ora, se a *Tyché* coloca o homem diante do reino das possibilidades, isso significa que ele pode optar. Aqui se iniciam portanto os primeiros passos em direção à Liberdade de Escolha.

³⁰ Poeta grego vivido por volta de 570 a. C. ; foi um dos maiores representantes da poesia lírica pessoal em dialeto iono.

³¹ Referente às cartas do TARÔ

³² Jean CHEVALIER & Alain GHEERBRANT. *Dicionário de Símbolos*. Trad. De Vera da Costa e Silva et alii. 6. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 787.

Significa igualmente não se poder optar por todas as infinitas possibilidades. É preciso escolher uma delas. Se não se escolhe, qualquer possibilidade torna-se viável. A vida de alguém tomaria o rumo do acaso e o seu sentido estaria além de si próprio. Porém, quando o *Lógos* prefigura a razão que pensa a realidade em suas incontáveis possibilidades de existência, tem-se a capacidade de escolha. Daí a noção de Liberdade se configurar, e o homem poder compreender algum sentido em sua escolha e em sua existência.

Para melhor esclarecimento dessa propedêutica filosófica, é conveniente, talvez necessário, tentar aproximar-se de mais dois conceitos: *Physis* e *Ethos*.

O homem que vive sob a égide de sua natureza instintiva e socialmente restrito estaria em um contexto limitado da existência. Esse contexto limitado para os gregos chamava-se de *Oikia*. Essa *Oikia* guardava o homem protegido de todas as intempéries do mundo. Ítaca, por assim dizer, é a grande *Oikia* de Odisseu; lá está sua esposa, seu filho, seu velho amigo que cuida de seu rebanho, de sua casa e de sua família.

O chefe da *Oikia* que protege o homem de todas as suas intempéries, de todo deserto avassalador, de todas as dificuldades é o déspota, aquele que representa o chefe maior da casa. Estar na *Oikia*, por analogia, é estar submetido ao déspota: ele produz a lei como lei divina; representa o Universo, os desejos. Essa totalidade que se tem na *Oikia*, como contexto, é por sua vez uma totalidade que não se sobrepõe à natureza, nem a contrapõe. Essa *Oikia*, por não se sobrepor à natureza, que seria a grande “*Physis*” grega, em última instância representava para todos os que nela habitassem, mesmo que ela fosse Ítaca, a totalidade absoluta para o homem grego. A *Physis* grega estaria, desse modo, representando o horizonte existencial do homem grego. Essa *Physis* abarca tanto as *Oikias* quanto tudo que está na natureza. Essa mesma *Physis* é cega; não tem elementos para fazer o contraponto, para marcar a diferença. Ela abarca os sentidos do que existe e do que está ocorrendo sem nenhum desvio. A *Physis* grega representa o cair das coisas no Universo, sem possibilidade de desvio; não há o *Clinámen*, como dizia Epicuro. Não há nenhuma possibilidade de desvio ou de distanciamento do seu próprio lugar, de seu próprio “topos”, não há possibilidade de lei universal nem lei divina, porque tudo isso é determinado pelo próprio déspota. O fluxo e o contrafluxo de todas as coisas se dão apenas por espontaneidade.

Não há consciência de espontaneidade — porque não pode existir consciência na espontaneidade. Uma espontaneidade consciente já não é mais espontânea. A *Physis* grega é o reino da espontaneidade. Tudo é espontâneo. Os astros no céu, as árvores na floresta, os peixes no mar, o

homem na terra, tudo age segundo as suas próprias intenções naturais. Tudo está justificado pelo espontâneo. Tudo está redimido a priori.

Quando o homem dá o primeiro passo fora da *Oikia* e se depara com o mundo, percebe que há diferenças de comportamentos e a lei que antes vigorava nela, estabelecida, criada, protegida pelo déspota, não funciona. Contudo, ao mesmo tempo, a lei divina (*Themis*, *Nêmesis* ou *Zeus*) não tinha força naquelas relações imediatas, porque elas deveriam estar perpassadas por algo racional para poder chegar a uma certa conformidade de relações, de produção etc.

O homem aprende a alargar o seu território. Da *Oikia* até chegar à *Polis*. Esse processo de alargamento do território do homem que habitava num lugar restrito, obriga a razão a fazer um deslocamento, a passagem de uma determinação que antes estava garantida pela *Physis*, para um outro tipo de determinação: uma determinação indeterminada. As relações humanas começam a se configurar não mais dentro de um contexto restrito da *Oikia*, mas agora dentro de um contexto amplo. Esse contexto é o do *Ethos*, da cultura humana. O homem ético, portanto, advirá do seu *Ethos*. O *Ethos* como cultura humana da produção do agir, do fazer, do pensar e do querer. Tudo isso será determinante para a instauração da Ética. Ela, portanto, começará a aparecer quando o homem estiver inserido dentro de um outro contexto mais político, antes despótico; então ele estará no caminho do *Ethos*. Esse caminho começa a se definir quando o homem aprende a dar os primeiros passos fora da *Oikia*. As relações humanas culturais começam a definir uma nova moral. Antes, na *Oikia*, essa moral era individualista. Agora, fora, no mundo, o homem, diante de costumes e hábitos diferentes, percebe que eles só têm sentido fora. Ele começa então a perceber que a espontaneidade da *Physis* não tem mais lugar nem força como antes. O que vai definir de agora em diante o agir é o homem vivendo a partir do seu *Ethos*. Diferentemente do estar vivendo sob a *Physis* no reino da espontaneidade, agora é a Liberdade. O homem aprende a ser Livre somente quando estando no *Ethos*. Aqui ele reconhece a marca da diferença entre ser espontâneo e ser livre. Quando o homem toma consciência de sua liberdade, no seio da cultura, ele destrona o déspota. E se o déspota chegar à *Polis* querendo agir como em sua *Oikia*, é considerado um tirano. Espera-se que o governante, numa cidade, seja o oposto do déspota. Ele não mais será o legislador, nem aquele que vai definir as normas de conduta, mas será o administrador da *Polis*. Ele ouvirá os legisladores, os juízes e o povo, aqueles que irão representar os anseios de toda a *Polis*. A cultura grega conseguiu brotar em algumas cidades como Atenas e fez com que esse homem, que antes habitava na *Oikia*, fosse à *Ágora*. Ele vai à praça pública para defender os seus interesses. Isso não tem nada de espontâneo, mas de livre. São dados os primeiros passos da República, ou seja, da Política.

O prenúncio ético, portanto, esteve, no momento mítico, quando o homem tentou agir sob medida, dando a impressão de que ele estaria correspondendo àquilo que haviam previsto para ele, como se fosse um prenúncio de liberdade. O conceito de liberdade está condicionado, de um lado, à extrapolação da *Physis* e, de outro, à confirmação da própria condição humana. Não é um conceito ilimitado de liberdade. Ou seja, quando o homem toma consciência de si e age por vontade própria, por livre-arbítrio, ele pode desejar toda e qualquer coisa do Universo, pode agir livremente diante de qualquer coisa. O conceito de liberdade na cultura grega nasce no *Ethos* e não fora dele. No entanto, há uma certa tendência em se associar essa liberdade a uma negação da *Oikia*, ou seja, da *Physis*, para um outro tipo de *Oikia* ou um outro tipo de *Ethos*, como se lá o homem estivesse protegido e pudesse agir como quisesse, como se estivesse cansado daquela *Oikia*, daquele mundo despótico, mas, nessa *Oikia* virtual, ele exercesse sua liberdade sem fronteiras. O conceito de liberdade grego não nasce desse modo. Ele emerge da *Oikia* e transita para o *Ethos*. O *Ethos* não é um *Ethos* transcendental, é um *Ethos* que está dentro de um contexto que se liga à *Polis*, ou seja, à República, que se liga às relações do cidadão, que se liga às relações interpessoais. A liberdade aí vai afirmar o homem dentro de sua cultura e não negá-lo. Há aí uma sutil passagem que dá a impressão de que se está agora alforriado e pode-se fazer o que quiser. Esse momento é o momento de confirmação do *Métron*. É o momento de confirmação da possibilidade real da felicidade humana. Como Aristóteles vai dizer: o homem aprenderá a agir e a construir uma virtude subjetiva de tal modo que a conduzirá a uma felicidade. A felicidade que estará garantida pela temperança³³.

A *Polis* é o Estado republicano onde se realiza a justiça. A política nasce assegurada pela noção de justiça que é dada pela filosofia. Não é uma noção de justiça completamente extraterrestre nem extraterrena. É uma noção de justiça que Sócrates ajuda a tecer a partir do próprio *Ethos* da cultura grega; dos costumes e hábitos gregos. No entanto, o que se precisa de agora em diante é se fazerem leis na *Polis* que garantam esses costumes e hábitos em que o homem está inserido. O *Nomos*, a lei grega, começa a ser elaborada a partir de seu *Ethos*, e não a partir da cabeça dos legisladores. O *Ethos* será a base tanto da ética quanto da política e da filosofia.

Para finalizar, a filosofia ajuda a ética nessa chegada, e no momento de passagem mostra que o agir humano não poderia estar apenas submetido à moral humana. Essa moral seria relativa a cada cultura. Sócrates começa a perceber que o agir grego era um agir que não poderia, de um lado, ser confirmado como despotismo, ou seja, aquele agir salvaguardado, criado e protegido pelo déspota da *Oikia*, nem poderia ser protegido pelo déspota da *Polis*, que era o tirano. Ele ensina que o meio

³³ Ética a Nicômaco

termo para isso deveria ser dado pela filosofia. A razão nomeando esse agir, instituindo leis para esse agir dentro de uma esfera mais transcendental possível. A ética, portanto, é fundamentalmente racional e filosófica. Mas ao mesmo tempo ela tem o seu ponto de partida na conduta humana, no agir humano. Diferente disso, uma ética que é puramente transcendental, ontológica, é aquela ética que se define enquanto princípio fora do *Ethos* humano e delega ao homem o agir a partir desses princípios. Seria, por exemplo, a ética judaica ou cristã, segundo as quais os princípios seriam a priori, dogmáticos e estabelecidos por Deus, que se revelaria ao homem e definiria o seu agir. Como aconteceu na lei mosaica, os dez mandamentos são apresentados como a lei maior. Ou seja, ali estavam os princípios dogmáticos e legisladores do agir, encarnando-se na história do povo hebreu. A ética grega se dá por uma via oposta: parte do *Ethos* para se chegar à Ética.

Um dos princípios éticos que são estabelecidos na cultura grega é o que muito simplesmente Sócrates definiu como conceito de justiça. Por uma *Maiêutica* que garantirá os primeiros princípios da ética: a justiça para todos. A *Polis* só sobreviverá se for uma *Polis* justa. Praticar a justiça, então, seria dar a todos o que lhes é devido. Significa que cada um possui desejos diferenciados. A República real, verdadeiramente democrática, seria aquela que garantisse as demandas individuais. Esse conceito se ampliará até chegar a noções mais fundamentais, de modo a estar sempre norteando o agir humano.

III. O KAIRÓS³⁴ E A PRESENÇA DO SAGRADO

Qualquer caminho é apenas um caminho e não constitui insulto algum - para si mesmo ou para os outros - abandoná-lo quando assim ordena o seu coração. (...) Olhe cada caminho com cuidado e atenção. Tente-o tantas vezes quantas julgar necessárias... Então, faça a si mesmo e apenas a si mesmo uma pergunta: possui esse caminho um coração? Em caso afirmativo, o caminho é bom. Caso contrário, esse caminho não possui importância alguma.

[Carlos Castañeda, *The Teachings of Don Juan*]

Um dos maiores entraves para o homem da cultura ocidental moderna é achar que somente a lembrança pode salvar as relações humanas. Os gregos já sabiam que somente no âmbito do esquecimento se pode criar. A lembrança, a memória do que foi criado, é importante para a história, mas não resgata o homem de sua real vocação: constantemente, mesmo em meio às intempéries, ele tem de inovar-se e descobrir a novidade de todas as coisas. Essa cultura, que aprendeu a tudo ver, a tudo rememorar, a tudo objetivar, fenece e vira pó, mas não renasce como a Fênix se não reaprender a se deixar invadir pela emoção. A emoção cega a visão pretensiosa que tudo sabe do que viu. A emoção inebria a alma e a faz exalar o cheiro da criação, porque é autêntica e única; espontânea e original.

A esse instante, pleno de novidade e prenhe do absoluto, os gregos chamavam de *Kairós*. Convém estabelecer duas importantes diferenças para se compreender melhor esse termo: *Epifania* x *Hierofania*. A *Epifania*, no sentido atual, adquiriu conotações que não revelam seu sentido original. Vai-se optar pelo sentido original nessas efêmeras considerações. Fundamentalmente, *Epifania* significa revelação do absoluto, do inominável, do inefável, enquanto que *Hierofania* significa representação do sagrado por via do disfarce, de um viés, de um oráculo, de um profeta. Tem-se dois grandes exemplos de *Epifania*. Um na mitologia religiosa judaica e outro na mitologia grega. Na judaica, uma das únicas *Epifanias* acontece quando Moisés vai ao Monte Sinai e *Yahvé* aparece sob a

³⁴ Do grego *Kairós* (Καιρός) — ocasião oportuna, oportunidade, época conveniente, tempo próprio. Verbete: William Valey TAYLOR. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. Rio de Janeiro: JUERP, 1991.p.107

forma de uma sarça ardente e lhe diz seu nome inominável e lhe entrega as tábuas da lei que norteará a Ética, a Religião e a Política judaicas para conduzir o povo hebreu à terra prometida. Vê-se aí uma das manifestações do absoluto. A mais próxima que o homem pode suportar. Mesmo assim, resta a totalidade do absoluto, porque nenhum homem, em vida, teria condições de ver a face de Deus.

Na mitologia grega, praticamente não há *Epifania*. A aparição do absoluto, representado por Zeus, aproximar-se-ia mais de uma *Hierofania*, porque não se pode reconhecer nenhuma divindade de pura transcendentalidade como se encontra no judaísmo. Exemplo disso, no mito de Dioniso, a pedido de sua amante, a princesa Sêmele, Zeus aparece sob a forma de trovões e relâmpagos, destruindo tudo em sua volta, possibilitando que o palácio e a própria princesa entrem em combustão. Por conseguinte, *Epifania* seria a manifestação do sagrado da forma mais próxima de sua totalidade, enquanto que a *Hierofania* seria pela via intermediária, seja através do elementos da natureza ou através de iniciados em mistérios.

Aqui, a opção do significado da *Epifania* ou da *Hierofania* remete-se, por analogia, ao termo *Kairós*. O interesse é mostrar, não mais revelações mítico-religiosas, porém, a presença do sagrado pela via do tempo oportuno. Está-se, portanto, na esfera da aparição do absoluto pelos interstícios do tempo. A duração somente pertence ao reino da existência em que o homem e as coisas percorrem o caminho do discorrer. Onde cada tempo dura com o peso da existência. Não há eternidade. Falar do *Kairós* é entrar no mundo do esquecimento, como se viu acima. O *Lógos* grego aprisiona o Ser nas fronteiras da razão memorial. Sem memória, a razão não consegue ver o visto nem nomear algo. Ela precisa da memória, assim como o beduíno precisa do oásis para entender a imensidão do deserto. No entanto, o *Kairós* revela-se como meio de aparição das fagulhas do sagrado nas brechas do tempo. Com o *Kairós* o mistério reservado aos sumo-sacerdotes ou aos iniciados é democratizado. Com ele, cuja presença revela a ausência, não se tem a verdade do todo. Nem mesmo como antes, na filosofia, quando da proferição da palavra; muito menos com a instauração da *a-lethéia* (verdade desvelada, sem o véu que a encobre e a reduz ao plano do simbólico), a verdade contida no conceito ou na idéia. O *Kairós*, pela via da Filosofia, torna possível que todo e qualquer mortal perceba a presença do sagrado. Nota-se que, perante esse contexto, está-se na esfera da Estética da Existência, mais do que na Ética do Agir, que pressupõe a memória do *Ethos*. Logo, fica reservada aos artistas e místicos a percepção dessa revelação, porque eles aprenderam a esvaziar-se da memória e deixar-se contaminar pelo esquecimento. É aí que se dá a novidade. Ora, se se está na esfera contrária, a razão que quer ver o visto e apontar para o singular, o recurso para essa percepção não é a racionalidade, mas a emoção.

Somente a emoção é suficientemente forte para cegar a razão que tudo vê. Porque o ato da criação não tem memória, se tivesse não geraria a novidade. Novidade essa que, no mundo atual, torna-se absurda porque o incompreensível da existência se habituou a procurá-la na razão totalizante que aponta somente para o que está além de. Para se fazer valer de um magistral exemplo dessa presença do absoluto, encontra-se abaixo uma citação de Albert Camus em sua obra o Mito de Sísifo:

O absurdo nasce da confrontação entre os anseios humanos e o silêncio iníquo do mundo. É isso que não se pode esquecer. É disso que é necessário enganchar-se porque toda a consequência de uma vida pode brotar disso. A irracionalidade, a nostalgia humana e o absurdo que surge de seu confronto são portanto os três personagens do drama que deve necessariamente acabar com toda a lógica de onde uma existência é possível³⁵.

(CAMUS, 1998: 46-47)

Camus pretende identificar a absurdidade da existência na esfera do cotidiano. Diferente da lógica moderna, puramente racionalista, esse *Pied-Noir*³⁶ vai buscar explicação do inexplicável no que é visto como absurdo, sem sentido algum e sem verdade aparente. Assinala ele para falar do reconhecimento desse absoluto ou como termo sinonímico sobre o sagrado:

A partir do momento em que ela é reconhecida, a absurdidade é uma paixão, a mais dilacerante de todas³⁷.

[CAMUS, 1998: 40]

Todavia, para Camus, o problema da absurdidade da indiferença não se encontra apenas como um paradoxo ético. Mescla-se com o problema humano de insatisfação de sua própria existência numa forma de *Hýbris*, ou seja, numa atitude de desmedida diante do Cosmo. Essa inveja do absoluto é genialmente mostrada em sua grande obra dramática de teatro, *CALÍGULA*, de 1944. O protagonista, baseado na figura histórica de um dos imperadores romanos, crê que pode tudo, acha-se onipotente, mas angustia-se quando se dá conta de que não pode possuir a lua. Além do seu desejo

³⁵ No original: L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde. C'est cela qu'il ne faut pas oublier. C'est à cela qu'il faut se cramponner parce que toute la conséquence d'une vie peut en naître. L'irrationnel, la nostalgie humaine et l'absurde qui surgit de leur tête-à-tête, voilà les trois personnages du drame qui doit nécessairement finir avec toute la logique dont une existence est capable.

³⁶ Expressão francesa para identificar os argelinos de origem francesa. Fig. pés-negros.

³⁷ No original: A partir du moment où elle est reconnue, l'absurdité est une passion, la plus déchirante de toutes.

pela diferença sem inter-relação, almeja viver na verdade, porque percebe que tudo ao seu redor é mentira.

Camus faz aparecer sub-repticiamente o problema da alteridade como uma falta do *Kairós* que se esconde nos meandros do absurdo do cotidiano. Quando Calígula almeja a lua ou quando afirma que tudo em volta dele é mentira, seu desejo é transcendental porque se assemelha a Deus como ser onipotente. Mas Camus pretende mostrar a presença desse ser sem contudo afirmá-Lo como absoluto ou como Deus. Assim define Camus Deus, talvez uma das definições mais puras e sacras:

(...) sua grandeza é sua inseqüência. A prova de sua existência é sua inumanidade³⁸.

[CAMUS, 1998: 55]

O encontro com essa esfera do sagrado pode ocorrer no simples fato de se dobrar uma esquina. Aqui toma-se o termo sagrado em continuidade às considerações acerca do *Kairós* para melhor compreensão.

Numa de suas digressões, Camus consolida o absurdo ao fazer uma comparação com o mito de Orfeu. Leia-se:

Viver é fazer viver o absurdo. Fazer viver é antes de tudo olhá-lo. Ao contrário de Eurídice, o absurdo não morre quando a gente olha para trás³⁹.

[CAMUS, 1998: 78]

Esse olhar para trás é o oposto de olhar para frente. Para frente seria o homem se deixar conduzir pela esperança de uma existência sem novidade. Para ele, a novidade está, como viu-se acima, na esfera do cotidiano, o que se assemelha com a tentativa de definição do *Kairós*. Seja utilizando o termo sagrado para falar de uma presença inovadora, ou do absurdo. O que está em questão como presença é a noção de alteridade do mundo percebido somente pelo homem que aprendeu a amar com o coração.

³⁸ No original: Dieu: “sa grandeur, c’est son inconséquence. Sa preuve, c’est son inhumanité”.

³⁹ No original: Vivre, c’est faire vivre l’absurde. Le faire vivre, c’est avant tout le regarder. Au contraire d’Eurydice, l’absurde ne meurt que lorsqu’on s’en détourne.

A fim de demonstrar a forma de aparição, ou melhor, de manifestação do sagrado, resta poder-se considerar o momento em que isso se dá. Como foi afirmado acima, através dos interstícios do tempo. O *Kairós* seria a saída da fagulha de um todo para a percepção de uma parte. Ou seja, aquele homem que está aberto para a percepção da manifestação do sagrado seria o homem que, enquanto parte do Cosmo, percebe num instante fugidio o clarão de uma totalidade que aqui se está chamando de sagrado. Resta a ele traduzir o que viu daquele instante efêmero como o relâmpago, desconcertante como o raio do sol. Escrever um poema, talvez; pintar um quadro onde possa aparecer o aprisionamento desse instante; realizar um sonho sonhado. Isso seria o *Kairós*.

Como regozijo da leitura de um poema em que mostra os grilhões que prendem o sagrado, segue o poema de Konstantinos KAVÁFIS⁴⁰: *o Deus que abandona Antonio*⁴¹:

*Quando, à meia-noite, de súbito escutares
um tiaso⁴² invisível a passar
com músicas esplêndidas, com vozes –
a tua Fortuna que se rende, as tuas obras
que malograram, os planos de tua vida
que se mostraram mentirosos, não o chores em vão
Como se pronto há muito tempo, corajoso,
diz adeus à Alexandria que de ti se afasta.
E sobretudo não te iludas, alegando
que tudo foi um sonho, que teu ouvido te enganou.
Como se pronto há muito tempo, corajoso,
como cumpre a quem mereceu uma cidade assim,
acerca-te com firmeza da janela
e ouve com emoção, mas ouve sem
as lamentações ou as súplicas dos fracos,
num derradeiro prazer, os sons que passam,
os raros instrumentos do místico tiaso,
e diz adeus à Alexandria que ora perdes.*

Ter-se-ia inúmeros exemplos ao longo de toda a história da literatura universal. Ter-se-ia uma infinidade de quadros pintados. Ter-se-ia uma enorme quantidade de esculturas. Ter-se-ia uma infindável soma de peças teatrais onde atores e atrizes representaram o estupor do mistério do sagrado. Ter-se-ia uma inenarrável soma de partituras de músicas que conseguiram e conseguem, a

⁴⁰ Poeta grego contemporâneo escreveu mais de duas centenas de poemas.

⁴¹ Konstantinos KAVÁFIS. O Deus que abandona Antonio. In: poemas. Tradução de José Paulo Paes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p.114.

⁴² Segundo José Paulo Paes a palavra ‘tiaso’ designa um grupo de pessoas que passa pelas ruas cantando e dançando para celebrar um sacrifício em honra de algum deus. No caso, trata-se do deus cultuado por Antônio, Baco, deus do vinho, da vegetação e da fertilidade cujo cortejo teria abandonado Alexandria pouco antes da morte dele e de Cleópatra. Op. Cit. p. 182

qualquer instante, reificar o sagrado. Isso mostra que não se é órfão do mistério do sagrado. Ele, pelo caminho do *Kairós*, pode, desde e sempre, revelar-se sem se esgotar. Isso faz lembrar Dioniso quando evocava a presença de divindades ao som de músicas, cantos e danças. Acreditava ele que, ao se fazer apelo às divindades, fora do âmbito de *Phebo* (Apolo), poder-se-ia ouvir o que eles tinham a dizer. Diferente do estado apolíneo, Dioniso apresenta o estado de “Êxtase e Entusiasmo” que poderiam trazer, para próximo da humanidade, a fonte inesgotável do mistério do sagrado.

Só se vê bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos

(Antoine de Saint-Exupéry, O Pequeno Príncipe. Diálogo com a raposa)

Mas não se pode ‘concluir’ uma descrição, por menor que seja sobre o *Kairós*, sem expressar um pouco do ideal grego de Belo (*Kállos*)⁴³. Não se furtou do direito de transcrever abaixo um trecho de *Memórias de Adriano*, escrito pela inesquecível Marguerite Yourcenar:

Se nada disse ainda sobre beleza tão definitiva, não se deve ver nessa omissão a espécie de reticência do homem irremediavelmente conquistado. É que as fisionomias que procuramos desesperadamente costumam escapar-nos: existem apenas por um momento... Revejo uma cabeça inclinada sob a cabeleira noturna, olhos que o prolongamento das pálpebras fazem parecer oblíquos, um rosto jovem e amplo. O corpo delicado modificava-se sem cessar, tal uma planta. Algumas dessas alterações atribuem-se à passagem do tempo. O menino transformou-se; cresceu. Uma semana de indolência bastava para amolecê-lo; uma tarde de caça restituía-lhe a firmeza e a agilidade atlética. Uma hora ao sol o fazia passar da cor do jasmim à do mel. As pernas um pouco pesadas de potro alongaram-se; a face perdeu o leve arredondado da infância, cavando-se ligeiramente sob as maçãs salientes. Dilatado pelo ar, o tórax do jovem corredor dos estádios ganhou as curvas suaves e macias de um colo de bacante. O trejeito amuado dos lábios revestiu-se de ardente amargura, de saciedade triste. Na verdade, o rosto mudava como se, noite e dia, eu o tivesse incansavelmente modelado. [YOURCENAR, 1980: 159]

Yourcenar, como um novo Kaváfis às avessas, traz o Belo para tão próximo que o modela na descrição da beleza do corpo de um *Ephebo*⁴⁴. É como se pudesse querer, pela boca de Adriano, nos

⁴³ Kállós kai Kagáthos — em grego: Belo e Bom, expressão máxima do ideal estético e ético na Paidéia grega clássica.

fazer perceber a beleza reificada na matéria de um corpo. Cada parte desse corpo é metaforizada em algo que o ultrapassa. Que o toca à distância como se fizesse amor com ele. Relembrando o Banquete de Platão, o amado não sabe da dimensão do amor do amante. Sua linguagem é apenas a do corpo que fala, mas que não sabe onde ele metaforiza. Veja-se um trecho dessa inigualável obra, quando Sócrates responde a Alcebiades sobre a diferença entre o amor do amante e do amado, e a identificação da beleza:

(...) Caro Alcebiades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser verdade o que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderias tornar melhor; sim, uma irresistível beleza verias em mim, e totalmente diferente da formosura que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo e trocar beleza por beleza, não é em pouco que pensas me levar vantagens, mas ao contrário, em lugar da aparência é a realidade do que é belo que tentas adquirir, e realmente é "ouro por cobre"⁴⁵ que pensa trocar. No entanto, ditoso amigo, examina melhor; não te passas despercebido que nada sou. Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força; tu porém estás ainda longe disso. [PLATÃO: O Banquete]

Platão aqui, na boca de Sócrates, alude à noção de Belo como estando num mundo à parte, ao que ele denominou de Mundo das Idéias. Mundo esse que faz parte da esfera do inteligível, do invisível, das essências onde a alma (psiqué) relembra o que viu outrora, quando habitou essa realidade antes de se tornar prisioneira do corpo. Notadamente, não se está confirmando o *Kairós* tratado até então. Não há brecha nem interstícios na estética de Platão. O reconhecimento do Belo se faz pela subida do espírito em direção ao Ser puro, que faz aparecer à alma sua plenitude, onde o Belo é igualmente Bom.

A descrição que se efetuou aqui é identificada como uma *Catábase* do real. Ou seja, uma descida do sagrado que se revela mesmo que o homem esteja preso ao cotidiano da existência representado pelo corpo:

Pequena alma, alma terna e inconstante, companheira do meu corpo, de que foste hóspede, vais descer àqueles lugares pálidos, duros e nus, onde deverás renunciar aos jogos de outrora. Por um momento ainda contemplemos juntos os lugares familiares, os objetos que certamente nunca mais veremos... Esforcemo-nos por entrar na morte com os olhos abertos...

[YOURCENAR: *Memórias de Adriano*, 1980: 287]

⁴⁴ Jovem grego de 14 a 21 anos identificado no período que se denominou de *Ephēbia* — Amor homoerótico entre oficiais do exército e jovens.

Além do mais, o intuito deste ensaio foi igualmente o de revelar uma diferença entre a presença do sagrado como mistério inominável, e o sentido do mundo dado por si só. O reconhecimento da presença do mistério finca a alteridade. É o Outro absolutamente Outro que imprime a novidade da existência e marca a diferença no mundo. O homem, portanto, vivente desse mundo, aprende a soletrar nesses interstícios a presença de algo que se recusa a repetir o mesmo. Porque nunca se manifesta da mesma maneira. Sua marca de reconhecimento é sempre a da renovação.

⁴⁵ Ilíada, VI, 236. Enganado por Zeus, Glauco troca suas armas de ouro pelas de bronze de Diomedes. (N. do T.)

IV. HEROOGONIA — ORIGEM DOS HERÓIS

A fim de situar-se melhor no ambiente iniciático reservado aos “chamados”, vai-se recapitular algumas noções e conceitos que auxiliam na melhor percepção da Jornada do Herói.

Apolo é aquele que faz com que se possa identificar o problema do destino. De outro modo, a razão permite identificar o problema da tragicidade. Se esse problema for identificado à luz de Dioniso, por exemplo, não se vai localizar o problema do trágico, ou seja, não há tragicidade no espírito dionisíaco. Isto é muito importante destacar, porque o mito de Apolo, como referencial, vai-se encontrá-lo com a instauração da filosofia. A filosofia é, por excelência, apolínea e infelizmente anti-dionisíaca — mas crê-se que essa mentalidade, após Nietzsche, tem sofrido mudanças substanciais. Então, é a apolinização da cultura grega que permite perceber as várias etapas do destino humano, ou da conduta humana sendo determinada por divindades. Essas divindades são traduzidas por noções abstratas — não cabe agora explicá-las — não existem, não tem existência própria, não tem uma corporidade, não tem historicidade e que ajudam, a depender do olhar, a identificar o momento da vida humana, que tem início, meio e fim.

Viu-se, igualmente, que quando se está completamente influenciado sob as regras do destino, ou seja, influenciado pela *Hýbris*, ou por *Áte*, ou pelas *Moíras*, está-se completamente submisso, porque no âmbito do simbólico não se tem o devido recuo; não se tem o devido distanciamento. Esse distanciamento começa a ocorrer quando a razão entra em cena. Se a razão não entrar em cena, significa, então, que a vida humana está completamente traçada.

À medida que a cultura grega começa a engendrar todas as coisas, a luz do próprio Zeus começa a articular também a compreensão do real. A vida humana começa a dar sinais de liberdade. Vê-se, por exemplo, no mito de Édipo, quando ele mata a Esfinge, ou em Homero, na Odisséia, quando Odisseu pede aos tripulantes para o prenderem no mastro a fim de que não se jogasse ao mar por ter sido seduzido pelas sereias. Esse é um momento de sinal da razão que quer aparecer, que quer entrar em cena, e faz com que o homem possa demonstrar a sua liberdade.

Viu-se, igualmente, que num dado momento da cultura grega aparece a noção de *Tyché*, que dá a idéia do reino das possibilidades. É a razão transitando do estágio onde ela está submetida e definida pelo simbólico, e começando a entrar no reino do *Lógos*.

Todavia, esse leque de possibilidades da vida humana ainda não é o mundo onde ele decide a sua existência. Porque só se pode decidir a existência quando se nomeia o que se é ou o que se vê como alguma coisa. Enquanto não há essa nomeação, não há o domínio da liberdade, ou seja, a liberdade ainda não se faz presente suficientemente. Então, Liberdade, Vontade e Escolha do Destino é ter as rédeas da existência.

Desse ponto, pode-se iniciar as etapas e os esclarecimentos da Jornada do Herói, mesmo que, como salienta Junito Brandão, Píndaro, em suas *Olímpicas*, na Grécia antiga, tenha classificado os seres em três categorias. E Platão acrescentou, no Diálogo *Crátilo*, os demônios, como uma quarta espécie na galeria dos protetores e intermediários entre os mortais e os imortais: Deuses, Heróis, Homens, Demônios (Platão)⁴⁶.

Etimologicamente, herói vem do grego *Hierós e Anér*, aquele que guarda, conserva, vela sobre, é útil, donde herói seria o guardião, defensor da comunidade, o que nasceu para servir⁴⁷, que vai significar o guardião.

A palavra enquanto *Anér* na cultura grega vai significar o primeiro caráter — no sentido ético da palavra — do homem grego. Ele é o que, analogicamente, poder-se-ia chamar o homem da *Timé* — aquele homem da honra pessoal estabelecida, ou melhor, que tem um bom caráter. Na *Odisséia* de Homero, Ulisses possui o caráter do *Anér*. É aquele que como um guerreiro busca conquistar e proteger a sua comunidade forja em si o caráter do guerreiro, o caráter da honra pessoal, e que se faz fora da cidade, fora do Estado, fora da sua comunidade. Por conseguinte, esse caráter grego, quando começa a ser identificado na cultura, será chamado de *Areté*, quer dizer, o caráter da excelência moral ou da virtude. Homem virtuoso seria o homem que possui a *Areté*. Contudo, ao ser transposto para a Polis, este caráter restringe-se à aristocracia, enquanto que o caráter do Herói permanece como o caráter da honra.

Poder-se-ia afirmar que o caráter do Herói seria o caráter pré-ético do homem grego.

⁴⁶ Junito de Souza BRANDÃO. Introdução ao Mito dos Heróis. In: *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1989, pp. 15

⁴⁷ Op. Cit. p.15-16

Todo herói precisa ser chamado, formado, trabalhado, engendrado, preparado, iniciado, para que retorne à comunidade e possa protegê-la.

O grande motivo de se criar, de se forjar o herói é servir a uma comunidade. Não existe um herói para si mesmo. Ninguém se faz herói para se salvar a si próprio. O sentido de ser herói é sempre para outrem.

O herói sempre será aquele que resgatará a comunidade de algo que se partiu. Veja-se uma imagem desse resgate: suponha-se que uma determinada aldeia tinha um riacho e, entre ela e o continente, uma pequena ponte. Veio uma enchente e a pequena ponte se partiu. Um aldeão veio em socorro e refez a ponte para permitir que as pessoas possam sair da aldeia e se comunicar com seu município, com a cidade etc. O herói é um tipo de pontífice, aquele através do qual a comunidade passa. Ele é esse que recompõe a ponte. Metaforicamente, para um herói poder efetuar essa religação é imprescindivelmente necessário que seja iniciado. Porque, concertar a ponte é redimir uma comunidade. Redimir significa religar aquilo que se partiu. O herói é essa possibilidade de religar. Não deixar a comunidade isolada, alienada. Através dele a comunidade se comunica com o mundo — com a totalidade e com o Cosmo.

Porém, uma comunidade só forja um herói se ela cometeu alguma falha como fruto da *Hýbris*. Isso porque pressupõe-se que havia uma “normalidade” na vida daquelas pessoas. Sem erro não se forja um herói, pois seria uma extravagância iniciática.

Há dois tipos de herói: um espiritual e um físico. O herói físico é aquele que aprendeu a desenvolver o seu corpo com bastante habilidade e força. Na mitologia grega temos como exemplo Herácles (Hércules em português) que é considerado o herói mais importante e mais completo. Nele se completam todas as jornadas do herói, como se pode verificar no cumprimento de seus 12 trabalhos. Daí ser ele também herói espiritual.

O símbolo do herói físico é identificado pelo porte de uma espada. A espada representa a sua força como extensão de sua espiritualidade e daquilo que ele não tem condições de dominar. Seria uma forma de ligação com o mundo; uma certa intermediação até que ele possa efetuar essa ligação pela via de sua espiritualidade.

Além da espada, pode-se encontrar também o escudo como força protetora. Verifica-se, por exemplo, no mito de Perseu quando ele com seu escudo se protege de Górgona (Medusa); ou quando

Palas Athena recebe o escudo de seu pai Zeus etc. O escudo e a espada são inicialmente símbolos espirituais, mas, quando são utilizados, tornam-se símbolos físicos.

No entanto, o símbolo verdadeiramente espiritual na vida do herói é identificado pelo cetro ou pelo livro da lei. O cetro, nas mitologias arcaicas, é representado por um bastão que possui poderes extraordinários. Exemplo disso, é o cajado de Moisés, que faz cair as pragas do Egito e milagres para ajudar o povo hebreu a atravessar o deserto e o Mar Vermelho até a terra prometida. Posteriormente, o cajado torna-se cetro e um dos símbolos da realeza e da Igreja Católica. Agora, o Cetro Real representa a sabedoria que o monarca herda de seu povo e de seus antepassados. O rei então, na verdade, seria a síntese dos heróis que o antecederam. Na mitologia judaica, por exemplo, o Rei Davi é antecedido por grandes figuras, grandes patriarcas, heróis e profetas que usaram o cajado como sendo símbolo da sabedoria espiritual, quer dizer, é um símbolo que confere àquela figura, um tipo de conhecimento fruto de um processo de iniciação que lhe legou saber divino.

Este modelo paradigmático do herói pode ser sintetizado na tríade: **Separação, Iniciação e Retorno**. A separação seria o deslocamento, a retirada do herói do seu contexto, do seu mundo, da sua comunidade, da sua aldeia, do local onde ele esteja para que seja preparado. O segundo momento seria representado por todas as etapas que são necessárias para se formar um herói. E por fim, o retorno. É quando ele já cumpriu todas as etapas e retorna à comunidade para servi-la.

Como foi dito acima, o herói para ser iniciado deve ser chamado. Nenhum herói delibera por si só sua iniciação nem sua jornada. Tudo que advirá está reservado ao âmbito do mistério. Ele não sabe que será chamado. Normalmente há uma recusa imperiosa nesse momento do chamado. Há atitudes de revolta, de rejeição ao chamado e até de fuga para não iniciar as etapas da jornada. Mas o herói, mesmo que fuja, um dia terá de se submeter ao chamado e à iniciação. Poderá ocorrer até que a iniciação se processe sem ele ter consciência. Somente após algum tempo é que ele vai perceber que foi tragado pelo mistério e pelos ritos iniciáticos. Nesse momento, o caminho será sem retorno. Não se pode voltar atrás quando se está no processo de iniciação. O perigo e a vulnerabilidade colocariam o herói em risco de vida.

Para melhor se compreender essa tríade iniciática, vai-se descartar algumas etapas relevantes que se encontram, igualmente, em muitas culturas arcaicas, a saber:

RITOS DE INICIAÇÃO

1. **CORTE DO CABELO** (cortava-se o cabelo dos ephebos e dos heróis) — pode ser visto como um rito de luto, mas também como fenômeno religioso de mudança de idade ou até mesmo de estado. Em Esparta, cortava-se os cabelos dos jovens Efebos aos 12 anos e somente aos 30 poder-se-ia cortar de novo. Em síntese, cortar os cabelos é separar-se do mundo através do despojamento do ego. O herói só poderá entrar no reino dos mistérios enquanto *Hierofante* estiver desfigurado de si próprio. É preciso se perder para se poder achar ou despedaçar-se para se poder refazer. Os gregos chamavam esse rito de *Diasparagmós* — arte do despedaçamento. Pode-se encontrar esse rito nos mitos de Orfeu e Dioniso.

2. **MUDANÇA DE NOME** — somente ocorre quando o herói realiza os seus feitos e trabalhos. Herácles, por exemplo, chamava-se Alcides. Mudar o nome é se integrar ao sagrado. Nada pode existir sem nome, porque o nome é a forma e a substância vital. Deus, após criar os animais e plantas, deixa que o homem denomine-os (Livro de Gêneses). Conhecer o nome de alguém e usá-lo é dispor da pessoa, participando-lhe da vida mais íntima. Moisés morreu sem saber o nome de Deus. Para o islamismo, *Alah* possui cem nomes, mas apenas noventa e nove são conhecidos. O centésimo era secreto, inefável. Mutilar o nome de uma pessoa, de um animal, de uma planta é condená-lo à impotência ou à morte. Este nome, é o nome pelo qual o herói será reconhecido no mundo do desconhecido. Ele entrará no mundo desconhecido e lá será chamado pelo seu nome, não aquele nome que houvera recebido, mas o novo nome. O seu *Mystagogo* ou o *Supra Mistério* o chamará pelo seu nome. Este novo nome é um nome que, a depender do culto, se pronunciado sem autorização, pode impedir o herói de continuar sua jornada. Porque ele ficaria completamente exposto e manipulável. Seu poder está na preservação e no ocultamento do seu próprio nome. Só poderá ser pronunciado pelo desconhecido, por Aquele que o chama ou por Aquilo que o chama. Esta nomeação é deveras importante. Tanto que a filosofia, de forma analógica, no pensamento socrático, por exemplo, ou no de Platão, retrata a identificação das coisas como nomeação. Apesar de que já se pode antever essa nomeação das coisas nos filósofos pré-socráticos gregos. Nomear alguma coisa é identificar a sua singularidade, é retirá-la do genérico. Ao se nomear uma coisa, singulariza-a de modo a se tornar única perante todo o Universo. O herói, portanto, ao mudar de nome, é resingularizado, de modo que a comunidade

possa identificá-lo quando do seu retorno como alguém que possui uma função diferente da de todos os que lá ficaram. Mudar de nome é também poder entrar na categoria do Universal que, antes, com o antigo nome, estava restrito ao particular.

3. **MERGULHO RITUAL NO MAR** — por ser a água símbolo da purificação dos desejos, o herói deve mergulhar na grande água para se purificar, para domar seus desejos, para levar-se à bondade — serve também como batismo dos iniciados. A água também possui a força mágica da memória. O herói ou o iniciado receberá a memória da criação. Ou seja, ele não poderá negar o seu passado nem os seus ancestrais. Isso permite que ele não esqueça mais suas origens.

4. **PASSAGEM PELA ÁGUA E PELO FOGO** — rito de passagem ou rito de prova, o herói deve ser imparcial, destituído de ilusões e de desejos libidinosos que poderão prendê-lo àquela realidade. A passagem pela água [como viu-se acima] e pelo fogo, assegurará a purificação. O fogo representa o símbolo da purificação pela compreensão, e através dele o herói pode atingir sua forma mais espiritual.

5. **PENETRAÇÃO NUM LABIRINTO** — o labirinto pode ser visto como um local de prova interna, lugar onde os desejos são incontidos, demoníacos, monstruosos. Lugar onde habita o monstro (o Minotauro que Teseu deverá matar — esse monstro era meio homem meio animal). O herói tem como tarefa não apenas penetrar nos meandros de suas paixões, mas também aniquilá-las em seu próprio habitat, só assim ele poderá controlá-las mais tarde. Ele anulará a esquizofrenia de suas paixões, seu desejo deverá ser uniforme e não disforme.

6. **CATÁBASE AO HADES** — *Catábase* — descida às profundezas da alma onde habitam as paixões incontroláveis. Reino da escuridão e da morte, onde o herói deve pedir permissão ao guardião superior para obter o que precisará adiante para desempenhar suas tarefas.

7. **ANDROGENISMO** — referência a O Banquete de Platão — etimologia, *Anér, Andrós* — homem viril + *Guyné* — fêmea, mulher. O andrógino possuía seu lado masculino de *Hélio* e seu lado feminino de *Géia*. Por tentarem ameaçar os deuses, Zeus decide por separá-los e condená-los, em sinal de humildade, a andar voltados para o seu próprio umbigo. Cada uma das partes começou a procurar a sua outra metade, numa ânsia incontrolável de se reunirem para sempre. Existem poucos casos de androgenismo na mitologia grega acerca dos heróis. Encontra-se freqüentemente o travestismo, a mudança de sexo e do *Hieròs + Gamos*. O androgenismo é símbolo da totalidade e se encontra desde os primórdios da criação. Toda divindade é andrógina, o que faz com a mesma não necessite de parceiro ou parceira para procriar.

8. **TRAVESTISMO** — no travestismo encontra-se disfarces de mulheres ou de homens que simulam sua outra metade. Há casos de travestismo em que o herói passa a mudar de sexo. O travestismo também se relaciona, nos ritos de iniciação, à representação de divindades que possuem um tipo de sexo definido, e o iniciado, batizado, para incorporá-lo, veste-se de trajes correspondentes ao sexo da divindade.

9. **A HIEROGAMIA** — da etimologia, *Hieròs* — disfarce, máscara, sagrado, divino + *gamos* — casamento, enlace. É o momento em que o herói, após ter cumprido todos os ritos de passagens iniciáticas, apresenta-se à comunidade em cerimônia especial para realizar, sob os auspícios de um *Mystagogo* ou sacerdote, o casamento nupcial com a divindade que lhe chamou e o iniciou. E somente ele sabe o seu nome, sendo dado também ao sacerdote o direito de o saber, ninguém mais. Esse segredo ficará guardado para sempre ou até sua morte. A comunidade participa dessa cerimônia para testemunhar o ato *Hierogâmico*. Em sendo assim, o herói não poderá trair seu compromisso, nem com a divindade, nem com a comunidade. É evidente que, nesse casamento, a divindade não poderá estar presente em sua totalidade. Daí, o sacerdote evocá-la de forma simbólica, através de ritos litúrgicos correspondentes. A depender da divindade, far-se-ão danças e cantos ou se beberá em honra do deus ou da deusa. A partir desse dia o *Hierofante*, ou seja, o iniciado em mistérios e guardião da honra não poderá mais deixar de ser o herói daquela comunidade. Não há possibilidade de recusa ou de divórcio. Seu caminho está traçado e seu destino resumir-se-á em proteger seu povo. Sua missão, de agora em diante, será apenas de servir aos outros e aprender a esquecer de si próprio. Mesmo que se case com uma mortal, sua vida será marcada de profunda melancolia e solidão, porque sente saudades do absoluto que viu em sua trajetória de iniciação. Ele, portanto, anseia pela morte como um beduíno pelo deserto.

10. **MORTE DO HERÓI** — *Dokimasia* (conjunto de provas) — a morte é seu último grau iniciático — quando então a história se fecha em definitivo e o herói poderá, finalmente, ser glorificado. Toda glorificação do herói é *post mortem*. É o momento da instalação do arquétipo. O arquétipo do herói se inicia a partir do instante em que ele morre. Nesse momento se estabelece o arquétipo paradigmático a ser seguido pelos filhos da comunidade. Seu arquétipo é, em verdade, sua presença-ausência. A ponte, de agora em diante, se quebra, será refeita através do arquétipo do herói.

A concepção geral da Jornada do Herói é o conjunto de ritos de passagem que ajudam a formar a iniciação. Desse modo, o herói não deve usar de artifícios ou de malefícios para transpor os seus obstáculos, porque a sua iniciação está profundamente marcada por cada passagem de uma fase para outra. Se houver transposições nos ritos de passagem a Jornada não se completará e ele terá que refazer o caminho desde a entrada na floresta da noite escura. Isso vem confirmar que a iniciação não pode ser algo puramente espiritual ou teórico. Ela pressupõe ritos que envolvem fisicamente o herói. Ele precisa sentir em seu corpo e em seu espírito cada passagem. Diferente disso, sua *Catarse* estaria comprometida e ele sentiria saudades de casa. Não almejaria o que está diante de si e que o evoca. Olhar para trás é retornar à casa e se petrificar como estátua de sal. O herói, então, não seria o sal da terra.

V. A AURORA DO ANTI-HERÓI MODERNO⁴⁸

“uma grande ação é imposta a uma alma que não está em condições de realizá-la”

Goethe

Em vista de poder-se verificar o contraponto da Jornada do Herói, optou-se por apresentar, a seguir, a forja do Anti-Herói moderno, tendo como exemplo, a peça Hamlet de Shakespeare, em que se dão os primeiros passos da construção da subjetividade do homem moderno.

A obra Hamlet⁴⁹, de William Shakespeare⁵⁰ foi encenada pela primeira vez em 1601 e é considerada tragédia de vingança. O autor, em Hamlet, utiliza-se de uma numerosa diversidade de

⁴⁸ Esse tema é resultado da apresentação de seminário e de notas de aula no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como avaliação parcial da disciplina A Representação Literária, ministrada pela Prof^a Dr^a Antonia Herrera em agosto de 1998.

⁴⁹ Drama em cinco atos de William Shakespeare. Uma narrativa do historiador Saxo Grammaticus⁴⁹ (séc. XIII) forneceu a Shakespeare o sujeito de seu drama, o mais célebre de seu teatro. Apareceu sobre as muralhas do castelo d’Elseneur, na Dinamarca, o espectro do rei relata à Hamlet, seu filho, que ele pereceu assassinado por Claudius, seu irmão, em comum acordo com a rainha. Preparando sua vingança, Hamlet vai simular a loucura, abandonando sua noiva Ofélia, que perde a razão e se afoga. No duelo em que se opõe a Laertes, irmão de Ofélia, Hamlet é ferido por uma espada envenenada. Antes de morrer, ele mata Cláudio o usurpador, ao passo que Gertrude, sua mãe, perece envenenada pelo drinque que ele havia preparado para ela. Em um mundo onde a ciência tomou o poder da natureza, um poder que a religião atribuía até então à divindade, toda noção de fatalidade doravante é abolida, Hamlet é o drama de acesso à consciência e à liberdade. Entre as traduções e adaptações, cita-se aquelas de Ducis [1769], Alexandre Dumas e Paul Meurice [1848], Eugène Morand e Marcel Schwob [1899], André Gide [1946], Marcel Pagnol [1950] assim como o filme de Laurence Olivier [1948] e a atual versão inglesa feita por Kennet Branagh de 1998. Fonte: Petit Robert, Paris: Le Robert.

⁵⁰ William Shakespeare — Dramaturgo e poeta inglês (1564-1616). É considerado o maior dramaturgo da história do Teatro. Nasce em Stratford-upon-Avon, perto de Londres, cidade para onde se muda em 1591. Entre 1590 e 1594 escreve sua primeira peça, A Comédia dos Erros. Dono de uma técnica extremamente pessoal, sua obra marca o teatro elisabetano da época e influencia toda a produção teatral posterior. Em suas peças, demonstra uma profunda visão do mundo e da complexidade da alma humana. Retrata o comportamento humano em tragédias, comédias e dramas históricos, como Henrique V. Entre as tragédias mais importantes estão Romeu e Julieta, Macbeth, Hamlet, Rei Lear e Otelo. As comédias mais encenadas incluem O Mercador de Veneza, A Megera Domada e Sonhos de Uma Noite de Verão. Muitas de suas peças são adaptadas para o cinema. Em 1609, publica uma série de sonetos, dedicados a um rapaz e a uma senhora não-identificados. Escreve sua última peça, A Tempestade, em 1613. Fonte: Almanaque Abril 1997.

literatura e de teatro, e as mistura, tais como: a tragédia grega, o drama burlesco, a farsa, a comédia, a magia. Nela, Shakespeare fez do teatro o espelho do universo e de cada um de seus grandes personagens, Hamlet, Macbeth, Ricardo III, Othelo, Lear, Ofélia, Desdêmona etc, o arquétipo de uma atitude do homem diante do enigma do mundo ou diante das paixões que o devoram ou que o exaltam.

A grande predominância do espírito cristão na anterior cristandade européia fez da vida uma impossibilidade de se atingir seu fim que não fosse no além. A tragédia, portanto, nunca podia atingir seu termo na vida terrena, afirma Auerbach em *O Príncipe Cansado*⁵¹.

Consoante ainda Auerbach⁵², a tragédia elizabetana defronta-se, na maioria dos casos, não com o caráter puramente natural, mas com um caráter já pré-formado pelo nascimento, pelas circunstâncias vitais, pela pré-história [isto é, pelo destino]; um caráter do qual o destino já participa em grande medida, antes dele se cumprir na forma do conflito clássico determinado; este é, amiúde, tão-somente, o motivo através do qual se atualiza uma tragédia preparada há muito.

FIM DO HERÓI E AURORA DO ANTI-HERÓI

(...) uma grande ação é imposta a uma alma que não está em condições de realizá-la

Afirma Goethe sobre Hamlet ou ainda:

um ser belo, puro, nobre, elevadamente moral, sem a força sensível que faz o herói, sucumbe sob uma carga que não pode carregar nem jogar longe de si...⁵³.

O herói não se consagra em Hamlet como o herói grego trágico, pré-figurado que precisaria ser iniciado nos mistérios para tomar consciência de seu fardo. Hamlet, ao contrário, pré-figura em certo sentido o anti-herói: não sabe que está sendo usado pelo destino; sua vida sofre as dores do mundo, mas não tem meios de redenção. Sua morte, juntamente com as de outros, apenas formam a

⁵¹ Erich AUERBACH. *O Príncipe Cansado*. In: idem. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 284

⁵² Op. Cit. pp. 284-285

⁵³ Goethe em *Wilhelm Meisters Lehrjahre* — Livro IV, cap. 3 e 13

trama da história. Ele não passa de um fantoche nas mãos de Clio⁵⁴. Contudo, apesar de Hamlet não confirmar em seu personagem a Jornada do Herói, no sentido grego do termo, aponta para uma construção de personagem com um eu estilhaçado e convida a perceber uma nova constituição de sujeito. Aquela do sujeito moderno, pré-renascentista quando começa a eclodir a individualidade de dentro para fora. Individualidade essa que evoluirá em toda a renascença até o romantismo.

Em Hamlet o homem sucumbe aos apelos de sua própria subjetividade. De agora em diante o que importa não é mais as determinações históricas, nem a estrutura aristocrática que garante o poder e o reino, nem mesmo os arquétipos míticos e religiosos. Hamlet inaugura o sujeito moderno mesmo sendo interpelado pelo seu *Ethos* ou solicitado pela sua ancestralidade na figura do espectro do pai que lhe aparece para reivindicar vingança. Nem mesmo o amor de sua mãe ou o amor de Ofélia, sua amada e noiva, atendem e respondem aos seus apelos profundos. O que lhe interessa confirmar é a si mesmo. Tudo o que está fora de si não passa de algo que se esvai com o próprio reino da Dinamarca. O fora não tem força de representação no seu interior. Sua busca é a de um homem fragmentado que sente a dor da perda de si. Seu luto não é o luto da separação do seu pai nem a possível perda de Ofélia. Sua consternação corrói sua alma como se a morte fosse a única saída. Mas Hamlet anseia por algo mais: ele quer se aproximar de algo que nunca lhe fora apresentado nem permitido. Ele pretende negar o estabelecido em sua vida porque aponta somente para o sentido em si mesmo. O âmbito de encontro consigo mesmo coloca-o, igualmente, diante de uma realidade que se está por fazer. Tudo, a partir dessa consciência trêmula e manca, ainda não se consumou. A realidade do porvir transcende sua própria noção de liberdade, porque o possível é deveras desconhecido. Não há o suporte do paradigma como encontramos na trajetória do herói; nem há o ancião que conduz o iniciado para dentro da floresta. Não há pórticos para atravessar nem esfinges para destruir. O que apenas se apresenta é o seu próprio desejo de se conhecer como alguém individualizado. Seu desejo será, portanto, a chave que poderá abrir as portas de sua interioridade. Desejo de conhecer o que aparentemente esteve fora dos muros do palácio. Talvez, mesmo fora da Dinamarca, mas que agora, como um sintoma descontínuo e fosco, dá sinais de grande proximidade. O seu eu, mesmo fragmentado, tenta, a duras penas, interpretar o não dito até então. Instala-se em Hamlet uma ironia sarcástica, uma retórica sofisticada que pretende desmontar todo e qualquer discurso que denote uma realidade hipócrita. Seu desejo é também aquele de provar o autêntico que pode existir atrás dos costumes da velha Dinamarca. Mas ele sabe que são infrutíferas suas tentativas, a realidade é monumentalmente mais forte que ele. Sua busca não o conduzirá a encontrar o seu significado existencial naquele contexto. Ele está fora; além de tudo o que o rodeia. Contudo, ao mesmo tempo,

⁵⁴ Musa da História.

esse significado se revela nos interstícios da fala de seus interlocutores e nas tramas de conquista do seu tio, agora rei. Mostra-se também pelo viés do amor de Ofélia ou mesmo através das aventuras extra-muros de Laertes. Sua sagacidade apreende essas fagulhas efêmeras de significado, mas sua alma, por estar em luto de si mesma, não consegue ver a totalidade.

Abre-se diante do drama de Shakespeare o diálogo solipsista, estéril, difuso, mas profundamente indicador de um caminho que conduzirá o homem moderno. Interessante destacar que talvez o próprio Shakespeare não tenha tido a pretensão de contribuir para a construção da subjetividade do homem moderno. Se se verificar em sua contemporaneidade filosófica, encontra-se Descartes, que inaugura, no pensamento filosófico, essa compleição do eu no âmbito de uma subjetividade individualista e solipsista. Em Hamlet esse individualismo ainda está por fazer-se. Ele ainda não encontrou o ‘método’ cartesiano. Ele ainda permanece na dúvida hiperbólica. Seu eu ainda não se constituiu cartesianamente, porque suas paixões ainda são determinantes. O eu moderno cartesiano se constituirá pela tomada de consciência de si e do mundo em sua própria evidência dada pela razão. Hamlet permanece na obscuridade das paixões da alma que quer entender a realidade como se fosse redutível a ele. Não há nele a compreensão da alteridade do mundo suficiente para colocá-lo em estado de julgamento autêntico e de percepção da distinção. Tudo em sua volta ainda é algo que se confunde com o todo. A totalidade da existência não pode se fazer compreender porque sua visão de mundo é ainda intuitiva, logo, puramente simbólica. Mas é nesse drama extraordinário de Shakespeare que a visão existencial do indivíduo é mostrada como possibilidade. Em Hamlet, o *Télos*⁵⁵ abre-se para o mundo além da Dinamarca. O seu fim escatológico como sentido último transcende seu próprio *Ethos*. Seu questionamento da existência o coloca mesmo além de seu grande amigo Horácio. Portanto, seu discurso não se coaduna à ação. Dizer e agir são formas dicotomizadas⁵⁶ e irreconciliáveis.

Embora a problemática existencial que se verifica em Hamlet abra um caminho além do seu próprio mundo, sua compleição arquetípica não se confunde em nenhum momento com o herói tradicional. Nosso personagem é, antes de mais nada, alguém que não sabe para onde ir nem o que é. Sua reflexão sobre Ser ou Não Ser, como questão ontológica, nega toda a tradição escolástica filosófica assim como a medieval. Ser ou Não Ser eis verdadeiramente a questão. Ele está plantado diante da incerteza e da dúvida.

⁵⁵ Em grego, fim, termo, finalidade da existência. Fig. Fim escatológico.

⁵⁶ Conforme notas de aula anteriormente citadas.

Antevê-se aqui a aurora do anti-herói moderno como alguém que pretende se fazer à medida que seu eu se remonte. Em Hamlet o eu do sujeito está despedaçado como os personagens míticos gregos Orfeu e Dioniso. O *Diasparagmós*⁵⁷ não foi completado com a reunião de suas partes. Resta ainda que o seu eu se reconstitua como sujeito próprio para haver a verdadeira reconciliação consigo e com o mundo. Seu pai só poderia ser vingado em sua consciência, mas não de fato. É o novo paradigma da reconciliação da consciência moderna que se mostra em Hamlet. Assim como Sócrates o fez na paidéia grega, só poderá haver reconciliação no *Lógos*, ou seja na consciência de si.

O sujeito moderno começa, a partir dessa óptica, a ver a si mesmo por meio do que instaura-se na consciência. A verdade terá de ser objetivada no sujeito que a percebe. Tem-se aí o grande momento epistemológico do saber moderno: pensar o ser de alguma coisa é pensá-lo no eu do sujeito que pode conhecer algo.

A realidade cultural dinamarquesa não importa mais. Hamlet é o anti-herói moderno, contemporâneo e talvez pós-moderno. Seu eu está em frangalhos e necessita de um ponto de partida. Precisa, assim como os personagens míticos gregos, efetuar uma *Anábase*⁵⁸. Hamlet representa uma profunda *Catábase*⁵⁹ aos estágios de sua própria consciência. Ele não tem controle de sua situação existencial nem de sua história. Tratado como anti-herói, representa a racionalização negativa, ou seja, não pretende seguir nenhum protótipo de realidade. Ele não pretende retornar à Dinamarca nem ao seu aconchego materno. Sua busca vai além de tudo isso: pretende encontrar respostas que não estão na realidade diante dele. A transcendência o provoca assim como todas as artimanhas de Cláudio, o rei da Dinamarca. Seu encontro com a verdade só poderá ocorrer fora de todo o contexto de sua cultura. Seu eu clama pela reconciliação, porém, sua alma, impossibilitada de confirmar seu entendimento, continua vulnerável e órfã. Não será nele que ocorrerá a redenção da Dinamarca, entenda-se aí a da morte de seu pai, as das tramas de seu tio, as das pretensões de Polônio. A redenção poderá ser iniciada por Fortimbrás, o verdadeiro herói, rei da Noruega que conquista e se apossa da velha Dinamarca. No entanto, o próprio Fortimbrás não tem consciência da verdadeira decadência da Dinamarca. Ele apenas representa alguém que tem o poder da conquista, mas não tem o poder da compreensão. Se Shakespeare não acrescentasse o personagem Horácio para retratar toda a história, sua conquista seria imemorial. Ou seja, a memória se inicia pelo terceiro elemento, o outrem. Aquele que vê e antevê a realidade. As próprias efetivações de Hamlet, mesmo com sua morte, não são suficientes para compor o enredo da história que a Dinamarca iniciara.

⁵⁷ Arte do despedaçamento, desmembramento.

⁵⁸ Subida do Hades; ascensão às realidades superiores da consciência; Fig.: tomada de consciência

⁵⁹ Descida ao Hades; aos infernos; descida aos estágios inferiores da natureza humana.

Nosso anti-herói pretende ser a revelação da própria contradição que existe na Dinamarca. Somente com sua morte isso poderia ocorrer. Se em vida isso ocorresse, ele se tornaria um herói canônico. Sua morte também representa que o sentido da existência não está no mundo, mas fora dele. Sua morte representa que a grandeza da existência é superior aos artefatos humanos. Sua morte representa, como toda morte, o escândalo da totalização da razão que pretende sempre abarcar e reduzir o outro ao semelhante, ou seja, ao mesmo.

Hamlet quer ser primordialmente o outro enquanto outro. Sua alteridade é superior a toda e qualquer ordem estabelecida. Sua indiferença diante de todas as posses e propriedades constrange a todos. Ele pretende ser aquilo que ainda não é, ou seja, ser alguém que poderia construir sua própria história independente das determinações morais.

Hamlet é a marca cabal da liberdade da existência que se instaurará na modernidade. Kierkegaard é quem iniciará a construção dessa fisionomia do homem em desespero diante de si mesmo. Mas vale ressaltar que Goethe, no seu Fausto, apresenta inúmeras características dessa falta de transcendência. O descontentamento de Fausto diante de sua existência é algo tão monumental que, depois dele, não se pode mais pensar a solidão do ‘ser outro’ como mera excentricidade. A questão está posta e não pode mais ser rejeitada. Crê-se que Hamlet de Shakespeare inicia esse questionamento de maneira magistral. O limite da existência não é mais a própria vida plantada no *Ethos*. A vida humana está condenada a transcender a si mesma.

Em sendo assim, em Hamlet, o diálogo consigo próprio é o diálogo que indica as fronteiras da existência. Vale lembrar quando ele, nos jardins do cemitério, diante dos coveiros e de seu amigo Horácio, se depara com o crânio do seu amigo Yorick, que fora o bobo da corte:⁶⁰

[pega a caveira] Que lástima, pobre Yorick! Eu o conheci, Horácio; era um tipo de infinita graça e da mais extraordinária fantasia; carregou-me na suas costas mais de mil vezes; e agora como é horrível imaginar essas coisas! Apertame a garganta ao pensar nisso. Aqui ficavam os lábios que eu beijei nem sei quantas vezes. Onde estão agora os teus gracejos? As tuas cabriolas? As tuas canções? Teus lampejos de espírito que eram capazes de fazer gargalhar todos os convivas? Nenhum mais agora, para zombar dos teus esgares? Caiu-te o queixo? Vai agora aos aposentos de minha dama e diz-lhe que, por mais grossas camadas de pintura que ela ponha sobre a face, terá de chegar a isto: vai fazê-la rir com essa idéia...

⁶⁰ SHAKESPEARE, William. Hamlet. In: *Hamlet e Macbeth*. Tradução de Anna Amélia Caneiro de Mendonça e Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995, p.153.

Para Hamlet, a caveira de Yorick é o protótipo da falta de transcendência. Contudo, a memória da existência o recoloca no limiar dessa própria transcendência. O pequeno grande homem, apesar de não ter os atributos do herói, evoca de sua consciência a memória do que se foi, mas que se torna vivo, presentificado e talvez redimível. Seu amigo, que tantas vezes o divertiu, agora não é mais, mas que pode ser ali, por inteiro, pela via da rememoração. Hamlet trava uma luta constante entre a memória do seu passado e a lucidez do seu presente. Ele sofre com a dor da ausência, mas ao mesmo tempo instala-se aí como meio de poder se encontrar, de poder apascentar sua alma. Seu desafio é poder esquecer tudo para encontrar o caminho da criação. Yorick é agora o felizardo porque pertence ao reino do esquecimento e que só se presentifica na memória daqueles que o amavam. Hamlet quer ser esquecido por inteiro. Se pudesse pedir a Deus para aniquilar sua existência, ele o faria. Seu niilismo é cruel, mas o é somente consigo próprio. Ele crê que esse aniquilamento seria a melhor saída para que o encontro consigo próprio pudesse chegar a termo. Nada mais importa a não ser encontrar os meios de recolher e juntar os cacos de seu estilhaçado eu. Shakespeare apresenta por inteiro a verdade da decomposição do sujeito moderno. Débil e inerte, vulnerável e estéril, Hamlet não possui forças para poder se libertar das amarras do seu fado. Entretanto, mesmo em meio a essa debilidade, consegue construir um discurso pleno de significados, mas percebido pelos seus interlocutores como absurdo e paradoxal. O sentido do seu discurso está além de sua imediata compreensão. Shakespeare cria um metadiscurso na fala do seu protagonista. Porém, mesmo para Hamlet, seu discurso é cheio de metáforas, porque somente por essa via ele pode pretender que seus ouvintes alcancem a verdade. Talvez aí vislumbre-se sua reconciliação. Talvez tenha sido esse o caminho que o homem moderno encontrou para reconciliar-se consigo e com sua realidade.

Mas Hamlet, assim como Moisés, não usufruirá da terra prometida. A Dinamarca fará parte do reino da cosmopolitização pelas mãos de Fortimbrás. Esse reino do Universal que Hamlet tentou, sem sucesso, encontrar. Mas, como afirmou Goethe, sua alma não tivera condições de realizar a grande tarefa que lhe fora imposta. Seu fardo, mesmo que pesado, não poderia ser deixado ao largo nem no caminho.

Mas, muito embora Hamlet de Shakespeare seja alguém desprovido de virtudes heróicas, ele consegue, mesmo em sua existência vivida sob a égide da conspiração, fincar a marca da diferença. Diferença essa que a era moderna exaltar sob todos os meios de representação e que se tornou, na Renascença, o ponto de chegada de todos aqueles que queriam se desvencilhar da era da semelhança legada pela Cristandade medieval. Por conseguinte, o homem moderno não se assemelha mais ao seu

criador. Ele quer ser criador de si mesmo. Por isso, a instauração do sujeito em Hamlet pelas mãos de Shakespeare é o prenúncio cartesiano do eu que precisa duvidar de tudo, inclusive de sua própria existência.

VI. MITO DE DEMÉTER E A INSTAURAÇÃO DO MISTÉRIO DO SAGRADO

O mito de Deméter compõe os Mistérios de Elêusis, religião arcaica da Grécia que tem como finalidade compreender a essência da fertilidade do solo, principalmente através da morte e do ressurgir do grão de trigo. Certamente Deméter remete também à mística primitiva por conter uma gama de revelações aos iniciados e, sobretudo, garantir a perpetuação da natureza através de um ser maior, ou seja, o grão de trigo não é auto-suficiente, mas depende da mãe-terra (Géia) para germinar.

Filha de Crono e de Réia e irmã de Zeus, Deméter é a deusa da terra cultivada, e, por conseguinte, da Agricultura. Desposou um filho de Zeus e gerou Plutão, o deus da riqueza, donde se deduz que a Agricultura faz as nações ricas. Viajou longamente em companhia de Baco, ensinando aos homens a arte de cultivar os cereais. De Zeus ela teve uma filha, Perséfone, que Plutão raptou⁶¹ enquanto colhia flores⁶². Inconsolável com a perda da filha, Deméter acendeu uma tocha no vulcão Etna e saiu à sua procura⁶³. Fatigada de tanto caminhar, deteve-se na corte de Céleo, que a acolheu com bondade. A deusa, em agradecimento, ensinou a ele e ao filho⁶⁴ a Agricultura. De lá, Deméter passou a Lícia, onde

⁶¹ O local varia muito, segundo as tradições: o mais correto seria a pradaria de Ena, na Sicília. Fonte: Junito Brandão: Mitologia Grega, V. I, pp. 290-292

⁶² Core colhia flores e Zeus, para atraí-la, colocou um narciso ou lírio às bordas de um abismo. Ao aproximar-se da flor, a terra se abriu, Hades ou Plutão apareceu e a conduziu para o mundo ctônio. Op. Cit. , idem

⁶³ Durante nove dias e nove noites, sem comer, sem beber, sem se banhar, a deusa errou pelo mundo. Irritada contra Hades e Zeus, decidiu não mais retornar ao Olimpo, mas permanecer na terra, abdicando de suas funções divinas, até que lhe devolvessem a filha. Op. Cit. Idem

⁶⁴ Encarregada de cuidar do caçula Demofonte, “o que brilha entre o povo”, a deusa não lhe dava leite, mas após esfregá-lo com ambrosia, o escondia, durante a noite, no fogo, “como se fora um tição”. A cada dia, o menino se tornava mais belo e parecido com um deus. Deméter realmente desejava torná-lo imortal e eternamente jovem. Uma noite, porém,

transformou em rãs os camponeses que turbaram a limpidez das águas que ela queria beber. Finalmente, tendo percorrido o mundo inteiro sem encontrar a filha, retornou à Sicília, onde ficou sabendo através da Ninfa Aretusa, que Perséfone tornara-se esposa de Plutão, o deus dos Infernos. Imediatamente subiu aos Céus, no seu carro tirado por dois dragões, a fim de suplicar a Zeus que lhe restituísse a filha querida. Zeus encarregara Hermes, para quem os caminhos do Inferno não têm segredos, de trazer Perséfone à luz do dia. Infelizmente, a jovem havia comido um bago de romã e essa união com o alimento das sombras ligara-a para sempre às regiões infernais. Como consolo à mãe aflita, ficou estabelecido que Perséfone desceria anualmente ao reino do seu esposo, durante a estação hibernal, quando a terra repousa; o resto do ano, passo-lo-ia em companhia da mãe. Deméter, aceitou a condição e pôs-se, novamente, com afinco, a trabalhar pela alimentação dos mortais. O grou⁶⁵ cujo retorno anuncia a primavera, é o mensageiro de Deméter. Dão-lhe, às vezes, o nome de Pandora, ou Dóris, ou Dos, significando os dons inumeráveis que dá aos homens. Em Elêusis, Deméter deu a Fítalos, nome que significa “O Plantador”, a primeira figueira. Amava as Ninfas das fontes, que regam a terra, era boa para os pequenos, protegia os animais domésticos e ensinava aos camponeses as virtudes das ervas e das plantas. Verdadeira mãe dos mortais, ela os acolhia quando passavam para a vida das sombras. Ensinava, então, às sombras, o nome da divindade que deveria ser invocada e a senha que abriria as portas do Hades e que as livraria de todo o perigo no reino infernal. Temos aí, a iniciação dos mistérios⁶⁶.

SINOPSE:

1/ RAPTO DE PERSÉFONE (Core) — significa o grão de trigo no verão;

— Perséfone foi atraída por um narciso (lírio);

— Plutão aparece em sua carruagem do solo da terra e a rapta;

Metanira descobriu o filho entre as chamas e começou a gritar desesperadamente. A deusa interrompeu o grande rito iniciático e exclamou pesarosa: “Homens ignorantes, insensatos, que não sabeis discernir o que há de bom ou de mal em vosso destino. Eis que a loucura te levou à mais grave das faltas! Juro pela água implacável do Estige, pela qual juram também os deuses: eu teria feito de teu filho um ser eternamente jovem e isento da morte, outorgando-lhe um privilégio imorredouro. A partir de agora, no entanto, ele não poderá escapar do destino da morte”. Surgindo em todo o seu esplendor, com uma luz ofuscante a emanar-lhe do corpo, solicitou, antes de deixar o palácio, que se lhe erguesse um templo, com um altar, onde ela pessoalmente ensinaria seus ritos aos seres humanos. Encarregou, em seguida, Triptólemo, irmão mais velho de Demofonte, de difundir pelo mundo inteiro a cultura do trigo. Construído o santuário, Deméter recolheu-se ao interior do mesmo, consumida pela saudade de Perséfone. Provocada por ela, uma seca terrível se abateu sobre a terra., impedindo, assim, que a vegetação crescesse, enquanto não lhe entregassem a filha. Op. Cit. idem

⁶⁵ Ave que anuncia a aridez do inverno.

⁶⁶ Tassilo Orpheu SPALDING. *Dicionário de Mitologia Greco-Latina*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1965. pp.56-57

— ela soltou um grito e Deméter tentou salvá-la;

— nove dias e nove noites a deusa correu o mundo em jejum completo;

— no 10° dia, encontrou Hécate (Ártemis, irmã de Apolo), que também ouvira o grito, mas não sabia para onde ela havia sido levada;

— Hélio (Sol — Apolo), que tudo vê contou a verdade a Deméter;

— Deméter, irritada com Hades e com Zeus, resolve permanecer na terra abdicando das funções divinas até que devolvessem sua filha;

2/ RAPTOR DE PERSÉFONE — PLUTÃO, senhor do Hades

3/ EXÍLIO DA DEUSA — em Elêusis se constituem os mistérios

— Deméter parte para Elêusis onde aparece como uma velha e é convidada a cuidar de Demofonte, filho da rainha Metanira;

— A ama seca de Demofonte não lhe dava leite e sim esfregava-o de ambrosia e o escondia no fogo para forjar sua imortalidade;

— é descoberta por Metanira que se desespera enquanto Deméter pragueja que o filho dela terá um fim trágico, o destino da morte, se ela não o imortalizar;

— surgindo em todo esplendor, com uma luz ofuscante a emanar-lhe do corpo, solicitou, antes de deixar o palácio, que se lhe erguesse um grande templo, com um altar, onde ela pessoalmente ensinaria seus ritos aos seres humanos;

— a Triptólemo, irmão mais velho de Demofonte, pede para difundir pelo mundo inteiro a cultura do trigo; a espiga torna-se o símbolo da fertilidade;

4/ VINGANÇA DE DEMÉTER — faz parar de nascer o trigo nos campos até que sua filha seja devolvida;

5/ NEGOCIAÇÃO DIPLOMÁTICA — Zeus acolhe os pedidos dos agricultores e dos deuses por não suportarem mais a ausência da lavoura e pede a Plutão para libertar Core;

6/ RETORNO DE PERSÉFONE: 2ª metade de outubro — quando se institui a festa das Tesmofórias — antes de ser libertada, já casada com o senhor do Hades, Plutão dá-lhe uma romã para comer. Perséfone entra em sono letárgico e é enfeitiçada por Plutão e condicionada a retornar uma vez por ano para ficar em sua presença — passaria 4 meses com Plutão e 8 meses com a mãe;

7/ O CICLO DA VIDA SE REINICIA — Deméter retorna ao Olimpo, instantaneamente os campos se enchem de verde;

A deusa Deméter representa uma das maiores e mais arcaicas divindades da Grécia. Ela, além de marcar os primórdios do mito, inicia os grandes Mistérios que eclodiram e tiveram seu auge com os Mistérios de Elêusis. Para se entender os mistérios eleusinos, conta a lenda que os seus seguidores se reuniam em Delfos, na periferia de Atenas, sentados em círculo, cada um em cima de um bloco de pedra maciço para meditarem. Um de cada vez pensava algo de grande e de incompreensível para as mentes da época e todos, quase que em transe, lançavam esse pensamento no Cosmo. Passavam noites inteiras aguardando a resposta e, em um determinado momento, ela vinha como que ricocheteada. Normalmente um deles era quem captava a mensagem e a interpretava para os demais.

Esse legado poderá ter vindo das cerimônias dedicadas à deusa Deméter, como poderá ter simplesmente evoluído ao longo do tempo. Mas o que se faz curioso é que, em verdade, é a partir de Deméter que os Mistérios da Criação e das Leis da Natureza começam a ser explicados e ritualizados. Ainda consoante a lenda, existiram mistérios que a deusa revelou a Demofonte aos quais somente os iniciados tiveram acesso. Esses segredos nunca foram escritos nem revelados a pessoas fora do círculo dos cultos sob pena de morte. Em sendo verdade ou não, o que importa é que os cultos sagrados foram um marco de religiosidade que nunca se soube compreender exatamente bem. Não se encontrou uma Teologia nem Dogmas que auxiliassem na interpretação e exegese da Religião. O que se sabe é fruto de migalhas de ritos que se faziam publicamente.

Deméter é essa “senhora” que tanto representa o grão de trigo velho como o grão de trigo novo na figura de sua filha Perséfone. Sua ambivalência existencial é intrigante, mas potencialmente verdadeira. O grão precisa morrer para renascer. Plutão, esse Senhor do reino do Hades, além de guardar os espectros dos que morriam, nesse mito representa a terra que acolhe em seu seio a semente que irá brotar. Ela morre em seu ventre ao tempo que é fecundada por ele. Mas a agricultura com Deméter precisa continuar. Daí a necessidade de Perséfone retornar todos os anos ao seu reino.

O símbolo da romã é essa maravilhosa possibilidade de retorno e de continuação da vida. A cada ano planta-se para colher e colhe-se para plantar. O trigo, nesse mito, é um dos primeiros elementos de manutenção da vida. Enquanto símbolo perpassará às grandes civilizações antigas, como a judaica, a egípcia e a mesopotâmica. Mesmo a tradição cristã herdará seu símbolo para representar o pão da vida que posteriormente é substituído pelo cordeiro imolado — o Cristo.

No final do mito, a deusa retorna ao Olimpo e os campos se tornam verdes novamente. Mesmo sem se ter a garantia de uma transcendentalidade mítico-religiosa, o fato de ela retornar à morada sagrada dos imortais coloca-nos diante de algo que remete a algum tipo de transcendência. Essa deusa, quase uma potestade primordial, é igualmente a garantia, não só da manutenção da vida na terra, mas também aquela que guarda os mistérios da criação. Por isso, habita no Olimpo. Porque é de lá que poderá ser em plenitude. Afinal, toda divindade só aparece na terra de forma metamorfoseada, assim como fez quando vagou pelo mundo à procura de sua filha Core.

VII. MITO DE PROMETEU E A BUSCA DO CONHECIMENTO

O mito de Prometeu foi narrado pelos poetas Hesíodo e Homero (cerca de 700 a. C.) e por Ésquilo (cerca de 470 a.C.) na obra *Prometeu Acorrentado*. No entanto, as imagens do ladrão do fogo, ou do titã acorrentado, são mais antigas do que as histórias mitológicas que as narram e que servem para interpretar Prometeu.

A história começa na “Idade do Ouro”, quando deuses, homens e animais ainda conviviam pacificamente. A situação assemelhava-se à do Paraíso narrado pela Bíblia. Ainda não existiam o trabalho, as lutas, as doenças, a morte e, como no “País das Maravilhas”, todas as necessidades eram saciadas antes mesmo de se manifestarem. Os seres humanos não nasciam, mas brotavam da terra. Também não havia homens e mulheres, porém um único sexo. Se pudermos imaginar o mundo de um lactente satisfeito, teremos uma idéia aproximada da “Idade do Ouro”. O deus que determinava o destino dessa era feliz (monótona?), ou melhor, o deus que permitia que todos os acontecimentos seguissem seu curso natural, era Crono, filho do Céu (Urano) e da Terra (Géia). Os seres humanos eram imortais, como os deuses; todavia, tratava-se de uma época marcada pela ausência de acontecimentos. Tanto fazia ser deus, homem ou animal: as diferenças eram mínimas. Crono fez o melhor que pôde para impedir uma mudança nas circunstâncias: comeu os filhos. Só com grande astúcia, por assim dizer, de “forma planejada”, a mãe Réia conseguiu ocultar e salvar um dos filhos, justamente Zeus, a quem depois estimulou para que eliminasse Crono. Esse ato provocou grande agitação e lutas entre os deuses. Por fim, Zeus conquistou o domínio do Olimpo⁶⁷.

Seguindo o rastro de Junito Brandão⁶⁸, vai-se ter acesso a uma das versões do mito de Prometeu. Consoante este memorável mitólogo, “estamos agora num mundo inteiramente diferente da época dos heróis de Tróia. Se em Homero o homem é medido, dimensionado pelo *ver*, em Hesíodo o *métron*, a medida, é o ser, isto é, o homem é dimensionado pelo trabalho e pela necessidade de ser justo. É aqui, precisamente, o abismo que separa Homero de Hesíodo. No primeiro, o *anér*, o “herói”, que vive à sombra do *deus ex machina*, o que o afasta do ser. Em Hesíodo, o *ánthropos*, o *homo*, isto é, o *humus*, o barro, a argila, o “descendente” de Epimeteu e Pandora, o que ganha a vida duramente com o suor de seu rosto. No primeiro a

⁶⁷ Jörg RASCHE. *Prometeu — a luta entre Pai e filho*. São Paulo: Cultrix, 1992. Col. “A Magia dos Mitos” pp. 15-16.

⁶⁸ Junito de Souza BRANDÃO. *Hesíodo, trabalho e justiça: Teogonia, Trabalhos e Dias*. In: *Mitologia Grega*. Vozes: Petrópolis, 1989, Vol. I. pp. 165-169

hipertrofia do *Kállos*, da beleza, do *Kósmos*, da ordem, da *areté*, da excelência, da *timé*, da honra pessoal; no segundo, *gué* (géia), a terra, *érgon*, o trabalho, sua dignidade e suas misérias. Em Homero, o herói se mede por sua *areté*, excelência, e *timé*, honra pessoal; em Hesíodo a *areté* e a *timé* se traduzem pelo trabalho e pela sede de justiça”. Inicia-se assim a narrativa:

O cenário agora é a natureza, a terra de Téspias, dura e cruel. É esse o teatro da luta diária e incessante do poeta. Natureza e terra que ele imortalizou, sonhando com a dignidade do trabalho, respaldado na justiça.

(...) A necessidade do trabalho é uma punição imposta ao homem por Zeus: o mito de Prometeu e o de Pandora explicam a origem do "desígnio do pai dos deuses e dos homens a que ninguém escapa" e a punição dos mortais. Prometeu, que, consoante a 'etimologia popular', proviria de pró, antes, e manthánein, aprender, saber, perceber, "ver", significa exatamente o que o latim denomina prudens, de pruidens, o prudente, o "pre-vidente", o que percebe de antemão. Filho do Titã Jápeto e da Oceânida Clímene, teve como irmãos Epimeteu, Atlas e Menécio.

Prometeu passa por ter criado os homens do limo da terra, mas semelhante versão não é atestada em Hesíodo. O filho de Jápeto, bem antes da vitória final de Zeus, já era um benfeitor da humanidade. Essa filantropia, aliás, lhe custou muito caro. Foi pelos homens que Prometeu enganou a seu primo Zeus por duas vezes. Numa primeira, em Mecone (nome antigo de Sicione, cidade da Acaia, quando lá 'se resolvia a querela dos deuses e dos homens mortais'. Essa disputa certamente se devia à desconfiança dos deuses em relação aos homens, protegidos pelo filho de um dos Titãs, que acabavam de ser vencidos por Zeus. Pois bem, foi em Mecone que Prometeu, desejando enganar a Zeus em benefício dos mortais, dividiu um boi enorme em duas porções: a primeira continha as carnes e as entranhas, cobertas pelo couro do animal; a segunda, apenas os ossos, cobertos com a gordura branca do mesmo.⁶⁹ Zeus escolheria uma delas e a outra seria ofertada aos homens. O deus escolheu a segunda e, vendo-se enganado, "a cólera encheu sua alma, enquanto o ódio lhe subia ao coração". O terrível castigo de Zeus não se fez esperar: privou o homem do fogo, quer dizer, simbolicamente dos nûs, da inteligência, tornando a humanidade anóetos, isto é, imbecilizou-a:

⁶⁹ O hábito de se oferecerem aos deuses os ossos de animais sacrificados, recobertos de gordura, é atestado em muitas culturas. Esses ossos eram queimados sobre altares, afim de que o animal pudesse chegar aos céus e ser recomposto.

Zeus te ocultou a vida no dia em que, com a alma em fúria, se viu ludibriado por Prometeu de pensamentos velhacos. Desde então ele preparou para os homens tristes cuidados, privando-os do fogo.

(Hesíodo, Trabalhos e Dias)

Novamente o filho de Jápeto entrou em ação: roubou uma centelha de fogo celeste, privilégio de Zeus, ocultou-a na haste de uma fôrula e a trouxe à terra, "reanimando" os homens. O Olímpico resolveu punir exemplarmente os homens e seu benfeitor.

Contra os primeiros imaginou perdê-los para sempre por meio de uma mulher, a irresistível Pandora, de quem se falará mais abaixo, e contra o segundo a punição foi terrível. Consoante a Teogonia (521-534), Prometeu foi acorrentado com grilhões inextricáveis no meio de uma coluna. Uma águia enviada por Zeus lhe devorava, durante o dia, o fígado⁷⁰, que voltava a crescer à noite. Héracles, no entanto, matou a águia e libertou Prometeu⁷¹, com a anuência do próprio Zeus, que desejava se ampliasse por toda a terra a glória de seu filho, e a despeito de seu ódio, Zeus renunciou ao ressentimento contra Prometeu, / que entrara em luta contra os desígnios do impetuoso filho de Crono.

Para perder o homem, Zeus ordenou a seu filho Hefesto que modelasse uma mulher ideal, fascinante, semelhante às deusas imortais. Pandora é, no mito hesiódico, a primeira mulher modelada em argila e animada por Hefesto, que, para torná-la irresistível, teve a cooperação preciosa de todos os imortais. Atená ensinou-lhe a arte da tecelagem, adornou-a com a mais bela indumentária e ofereceu-lhe seu próprio cinto; Afrodite deu-lhe a beleza e insuflou-lhe o desejo indomável que atormenta os membros e os sentidos; Hermes, o Mensageiro, encheu-lhe o coração de artimanhas, imprudência, astúcia, ardis, fingimento e cinismo; as Graças divinas e a augusta Persuasão embelezaram-na com lindíssimos colares de ouro e as Horas coroaram-na de flores primaveris. Por fim, o Mensageiro dos deuses concedeu-lhe o dom da palavra e chamou-a Pandora⁷², porque são todos os habitantes do Olimpo que, com este presente, "presenteiam" os

⁷⁰ O fígado era considerado em quase todas as culturas como sede da vida e como órgão especial para indicar a vontade dos deuses.

⁷¹ Eis aí, com todos os "pormenores", o mito canônico de Prometeu na apresentação de Hesíodo. Para se ter uma idéia concreta de como a arte enriquece, amplia, transfigura e, não raro, "desfigura" e castra o mito, seria necessária a leitura da gigantesca tragédia esquiliana (Ésquilo), Prometeu Acorrentado, em que o mitologema é apresentado de maneira bem mais ampla e poética.

⁷² Pandora provém em grego, de pân, todo, e dôron, presente, e significaria, assim, um dom, um presente (dôron) de todos (pánton) os deuses. Do ponto de vista religioso, Pandora é uma divindade da terra e da fecundidade. Como

homens com a desgraça! Satisfeito com a cilada que armara contra os mortais, o pai dos deuses enviou Hermes com o "presente" a Epimeteu. Este se esquecera da recomendação de Prometeu de jamais receber um presente de Zeus, se desejasse livrar os homens de uma desgraça. Epimeteu⁷³, aceitou-a e quando o infortúnio o atingiu foi que ele compreendeu...

A raça humana vivia tranqüila, ao abrigo do mal, da fadiga e das doenças, mas quando Pandora, por curiosidade feminina, abriu a jarra de larga tampa, que trouxera do Olimpo como presente de núpcias a Epimeteu, dela evolveram todas as calamidades e desgraças que até hoje atormentam os homens. Só a esperança permaneceu presa junto às bordas da jarra, porque Pandora recolocara rapidamente a tampa, por desígnio de Zeus, detentor da égide, que amontoa as nuvens. É assim que, silenciosamente, porque Zeus lhes negou o dom da palavra, as calamidades, dia e noite, visitam os mortais...

Foi, pois, com Pandora⁷⁴ que se iniciou a degradação da humanidade. Para explicá-la, Hesíodo introduz o mito das Cinco Idades, no qual aproveita para dar uma dupla lição, daí a fórmula hesiódica: "Ouve a Dike, a justiça, e não deixes crescer a Hýbris, o descomedimento".

SINOPSE:

1/ OS SERES HUMANOS — Zeus suspeitava dos seres humanos; não fora ele quem os criara; eles eram restos do antigo mundo que ele pretendia modificar integralmente. Zeus resolveu destruir os homens, impedido-os de encontrar alimento. Deviam morrer de fome.

Anesidora, a que faz germinar, sair de baixo para cima, é representada na arte figurativa "saindo da terra", conforme o tema do ánodos, ação de sair de, própria das divindades ctônicas e agrárias.

⁷³ Epimeteu, de epí, sobre, depois, e manthánein, aprender, saber, ver, isto é, por oposição a Prometeu, que vê antes, Epimeteu vê depois. E viu!

⁷⁴ É verdade que Hesíodo em algumas passagens de seus poemas não tem muita consideração pela mulher, mas não se pode objetivamente, como se tem feito, tachá-lo de misógino, isto é, de "odiar a mulher". O que o poeta recomenda é o cuidado na escolha de uma boa esposa. Pandora, simbolizando todas as mulheres, é um mal tão belo, reverso de um bem. Flagelo terrível instalado no meio dos mortais, mas algo maravilhoso, revestido pelos deuses de atrativos e de graça. Raça maldita, mas imprescindível ao homem... (Teogonia, 585-591)

2/ PROMETEU “DÁ UMA MÃO” AOS HOMENS — Prometeu decide frustrar os planos de Zeus, ordenando aos homens a matança e o sacrifício de animais. Zeus tira proveito da situação, desde que deuses e homens deviam dividir os despojos. Foi esse o sentido do sacrifício. Prometeu, que salvou os homens, torna-se seu advogado e representante.

3/ A IRA DE ZEUS — a divisão do sacrifício não correspondeu à vontade de Zeus e este resolve punir os homens, negando-lhes o fogo de que precisavam para o sacrifício. Depois tirou-lhes também a possibilidade de preparar apetitosamente a sua parte da carne.

4/ TRAIÇÃO DE PROMETEU — Prometeu tirou às escondidas o fogo do sol, escondeu algumas brasas na haste oca de uma planta e as trouxe para a terra, para os seres humanos. Quando por toda a terra se acenderam as lareiras é que Zeus tomou conhecimento da traição de Prometeu.

5/ CASTIGO DE ZEUS — Aos homens enviou a bela mulher Pandora, com uma caixa que continha todos os males do mundo; já Prometeu, que em vão alertou os homens contra ela, foi acorrentado ao Caucáso, onde uma águia devorava, durante o dia, o seu fígado. Durante a noite esse fígado se recompunha até que Hércules, filho de Zeus, o liberta.

O mito de Prometeu poderia ser comparado ao mito adâmico da tradição judaica. Para melhor situar-se, veja-se em seguida sua narrativa a partir do Livro do Gênesis:

A queda – A serpente⁷⁵ era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente:

⁷⁵ Segundo notas da Bíblia de Jerusalém, a serpente serve aqui de máscara para um ser hostil a Deus e inimigo do homem. Nela a Sabedoria, e depois o NT e toda a tradição cristã, reconheceram o Adversário, o Diabo. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995, p 34.

“Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.” A serpente disse então à mulher: “Não, não morreréis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram.

Eles ouviram o passo de Iahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de Iahweh Deus, entre as árvores do jardim. Iahweh Deus chamou o homem: “Onde estás?”, disse ele. “Ouvi teu passo no jardim,” respondeu o homem; “tive medo porque estou nu, e me escondi.” Ele retomou: “E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!” O homem respondeu: “A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!” Iahweh Deus disse à mulher: “Que fizeste?” E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi.”

Então Iahweh Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida. Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu te ferirás o calcanhar.”

À mulher ele disse: “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará.”

Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste retirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás.”⁷⁶

É certo que há uma semelhança grandiosa entre esses mitos. Seja o mito de Prometeu, seja o mito adâmico, ambos tratam da insatisfação do homem diante de sua própria condição original. O desejo de imitar os deuses está igualmente presente em um e em outro, trazendo à tona o problema da *Hýbris* do qual se tratou anteriormente. Outro ponto em comum é a busca do homem pelo conhecimento como algo que não faz parte da faculdade humana. Além disso, vê-se a punição dos deuses/Deus até a expulsão do Jardim do Éden. A queda então se instaura para fazer com que o homem viva a sua vida com todo o peso da existência e com todas as suas vicissitudes. Aquele que transcende o mundo e cria (ou engendra como é o caso da mitologia grega), não mais é responsável direto pelo homem.

⁷⁶ Op. Cit. pp 34-36

Destarte, o mito de Prometeu metaforiza a busca de um conhecimento que fará o homem semelhante aos deuses do Olimpo. Contudo, o preço se estabelece a partir do momento em que se tem acesso a ele, representado pela fagulha roubada do Olimpo pelo benfeitor da humanidade. Ambos devem sofrer a punição: aquele que rouba o fogo e aquele que se beneficia dele. Conhecer, aqui, começa a adquirir uma conotação de ver o oculto. Daí a necessidade de luz provinda do fogo que tudo ilumina e permite ao homem que cozinhe seus alimentos. Vê-se não só o nascimento precoce do conhecimento filosófico, mas sobretudo o nascimento da civilização. A partir de Prometeu o homem não é mais o mesmo, assim como o seu próprio mundo. O mundo deixa de ser imundo para ceder lugar ao mundo — o lugar limpo onde se poderá multiplicar a prole e a arte do fazer (*Techné*) adquirirá caráter de propagação — porque só poderá ensinar quem guardar o conhecimento prévio da arte do fazer.

Prometeu não é apenas o primo de Zeus, ou o filho do Titã. Ele é todo e qualquer mortal que ousa buscar o inacessível e por isso sofre as conseqüências desse ato. Prometeu é o próprio homem que no mito adquire forma diferenciada para mostrar que aquele que busca o além do estar aí aparente, manifesto, destaca-se e passa a ser o benfeitor de uma comunidade, de um Estado ou de uma Nação. Ser privado do mundo como foi Prometeu; ser acorrentado e ter o seu fígado devorado todos os dias, durante o dia, é a forma mítica para justificar a extrapolação do cotidiano sem cheiro, sem cor e sem sentido. Todo aquele que ousa realizar essas proezas está condenado à privação do sabor diário da vida. Mas à noite, ou seja, no ambiente dos excluídos e dos que aprenderam a viver por conspiração, o fígado se regenera. Nosso herói do conhecimento poderá sorver o néctar de Dioniso sob a luz de Réia (Lua).

Se o impulso de Prometeu foi causado pela *Hýbris*, o dos homens foi movido pela irreverência de Dioniso. O homem não é mais o mesmo após a expulsão do ‘paraíso’, isso denota que ele se firma no mundo com altivez. Antes acabrunhado e com a cabeça inclinada para baixo em sinal de falta de dignidade, agora sua soberba torna-o pleno de dignidade. Sua cabeça está levantada e seu olhar pode ver o horizonte que se alarga à medida que sobe o monte. Seu mundo se torna amplo e sua vida cheia de sentidos, porque sem o seu agir e o seu fazer ele não poderá sobreviver às intempéries do mundo. Seu destino não está mais traçado nem sua labuta será fatídica. Seus filhos serão os filhos de Epimeteu e Pandora, mas serão igualmente os filhos dos filhos que continuarão a buscar o desconhecido. Se de um lado se tem o homem querendo imitar os deuses, de outro se tem o homem querendo ser ele mesmo. Isso o torna um ser paradoxal. Mas não se pode entender e compreender nenhuma humanidade sem essa paradoxalidade. Afinal, o homem só é homem porque

aprendeu a desejar o diferente. Isso o torna o mais nobre ser do Cosmo, porque aprendeu a tomar consciência de sua pequenez, bem como de sua grandiosidade.

VIII. MITO DE DIONISO (BACO) E A NATUREZA PROIBIDA

DIONISO, em grego Διονισσος (Diónysos), é palavra ainda sem etimologia. Quanto a Baco, em grego Βακκος (Bákkos) e seus vários derivados, como Βακκη (Bákkhe), Bacante e o v. βακκηευνειν (bakkheúein), "estar em transe", ser tomado de um delírio sagrado", também não possuem um étimo seguro, até o momento. Na realidade, Dioniso e Baco não pertencem a qualquer raiz conhecida da língua grega.

Tratam-se, sem dúvida, de dois nomes importados, provavelmente da Trácia. Quanto a Baco, deus grego e não romano (o latim Bacchus que, à época da helenização de Roma e do sincretismo religioso greco-latino, suplantou o Liber dos latinos, é mera transliteração do grego Bákkos); quanto a Baco, repetimos, que não aparece em Homero, Hesíodo, Píndaro e Ésquilo, somente surgiu na literatura grega no século V. a.C., a partir de Heródoto e sobretudo no Édipo Rei de Sófocles, v. 211.⁷⁷

Um deus importado não penetra na Grécia sem um batismo de ordem mítica. Desse modo, Junito Brandão inicia sua narrativa sobre o mito de Dioniso, transcreve-se aqui seu extrato:

“Consoante o sincretismo órfico-dionisíaco, dos amores de Zeus e Perséfone nasceu o primeiro Dioniso, chamado mais comumente Zagreu. Preferido do pai dos deuses e dos homens, estava destinado a sucedê-lo no governo do mundo, mas o destino decidiu o contrário. Para proteger o

⁷⁷ Junito de Souza BRANDÃO. Dioniso ou Baco: o deus do êxtase e do entusiasmo. In: *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1988. V. II, pp. 113-114

filho dos ciúmes de sua esposa Hera, Zeus confiou-o aos cuidados de Apolo e dos Curetes, que o esconderam nas florestas do Parnaso. Hera, mesmo assim, descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os Titãs de raptá-lo e matá-lo. Com o rosto polvilhado de gesso, a fim de não se darem a conhecer, os Titãs atraíram o pequenino Zagreu com brinquedos místicos: ossinhos, pião, carrapeta, "crepundia" e espelho. De posse do filho de Zeus, os enviados de Hera fizeram-no em pedaços; cozinham-lhe as carnes num caldeirão e as devoraram. Zeus fulminou os Titãs e de suas cinzas nasceram os homens, o que explica no ser humano os dois lados: o bem e o mal. A nossa parte titânica é a matriz do mal, mas, como os Titãs haviam devorado a Dioniso, a este se deve o que existe de bom em cada um de nós. Na "atração, morte e cozimento" de Zagreu há vários indícios de ritos iniciáticos. Diga-se, logo, que, sendo um deus, Dioniso propriamente não morre, pois que o mesmo renasce do próprio coração. A morte, desse modo, não afeta a imortalidade do filho de Zeus, donde provém, certamente, sua identificação com Osíris o "morto imortal" (Herodoto, 2,42; Plutão, Ísis e Osíris, 35 364 F) e com o imortal deus da morte, Plutão (Heráclito, frag. 15). Destarte, a "morte" de Dioniso nada mais é que uma Catábase⁷⁸ seguida, de imediato, de uma Anábase⁷⁹.

De saída, cobrir o rosto com o pó de gesso ou com cinzas é um rito arcaico de iniciação: os neófitos⁸⁰, como assinala Mircea Eliade cobriam as faces com pó de gesso ou cinza para se assemelharem aos Eídola⁸¹, aos fantasmas, o que traduz a morte ritual. Em Atenas, durante os mistérios de Sabázio, "este outro Dioniso", um dos ritos iniciáticos consistia em aspergir os neófitos com pó ou com gesso.

(...) Quanto aos brinquedos, que são verdadeiros símbolos de iniciação, demarcando a idade infantil, por oposição aos sofrimentos da adolescência, que àquela se seguem, são atestados em muitas culturas. As crepundia⁸² que se colocavam no pescoço das crianças, os ossinhos e o pião tinham um sentido preciso: não existe Teleté⁸³. Um deus se atraía e se atrai com flauta e tambores... Acrescenta-se também que crepundia e ossinhos possuíam um decisivo poder apotropaico, pois repeliam influências malignas e demoníacas. O espelho, a partir do qual, especulando, vemos o que somos e o que não somos, objeto muito comum em ritos iniciáticos, tem entre muitas finalidades que se lhe atribuem, a de captar com a imagem, que nele se reflete, a alma do refletido. Olhando-se no espelho, Zagreu tornou-se presa fácil dos Titãs...

⁷⁸Descida cf. Junito Brandão, Op. Cit. p. 162

⁷⁹Subida, id. ibidem

⁸⁰Do grego (νεοφυτος) neophytos — plantado de novo. Novo adepto de uma doutrina, de um partido, prosélito. Principiante, novato. conf. Dicionário da Língua Portuguesa. Larousse Cultural. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

⁸¹Reflexo, sombra. Op. Cit. p. 185

⁸²Argolas de marfim ou pequenos chocalhos. Op. Cit. p. 118

O dado central do mito foi o desmembramento do menino divino e seu cozimento num caldeirão. Trata-se de um assunto mítico com muitas versões e inúmeras variantes, mas, ao menos na Grécia, todas convergem para um tema comum. Jeanmaire, em sua obra monumental⁸⁴, lembra que a cocção, sobretudo num caldeirão, ou a passagem pelas chamas constitui uma operação mágica, um rito iniciático, que visa conferir um rejuvenescimento. Especialmente em se tratando de uma criança, o rito tem por objetivo outorgar virtudes diversas, a começar pela imortalidade.

O que há de fato é que Zagreu voltou à vida. Atená, outros dizem que Deméter, lhe salvou o coração que ainda palpitava. Engolindo-o, a princesa tebana Sêmele engravidou o segundo Dioniso. O mito possui muitas variantes, principalmente aquela segundo a qual fora Zeus quem engolira o coração do filho, antes de fecundar Sêmele. A respeito de Sêmele, diga-se logo que se trata de uma avatar⁸⁵, de uma Grande Mãe, que, decaída, porque substituída em função de grandes sincretismos operados no seio da religião grega, se tornou uma simples princesa tebana.

Tendo, pois, engolido o coração de Zagreu ou fecundada por Zeus, Sêmele ficou grávida do segundo Dioniso. Hera, no entanto, estava vigilante. Ao ter conhecimento das relações amorosas de Sêmele com o esposo, resolveu eliminá-la. Transformando-se na ama da princesa tebana, aconselhou-a a pedir ao amante que se lhe apresentasse em todo o seu esplendor. O deus advertiu a Sêmele que semelhante pedido lhe seria funesto, uma vez que um mortal, revestido da matéria, não tem estrutura para suportar a epifania⁸⁶ de um imortal. Mas, como havia jurado pelas águas do rio Estige jamais contrariar-lhe os desejos, Zeus apresentou-se-lhe com seus raios e trovões. O palácio de Sêmele se incendiou e esta morreu carbonizada. O feto, o futuro Dioniso, foi salvo por gesto dramático do pai dos deuses e dos homens: Zeus recolheu apressadamente do ventre da amante o fruto inacabado de seus amores e colocou-o em sua coxa, até que se completasse a gestação normal. Tão logo nasceu⁸⁷ o filho de Zeus, Hermes o recolheu e levou-o, às escondidas, para a corte de

⁸³Cerimônia de iniciação sem determinados ruídos, id. ibidem.

⁸⁴H JEANMAIRE. *Dionysos, Histoire du Culte de Bacchus*. Paris: Payothèque, 1978, p. 386 sqq.

⁸⁵Do sânscrito, avatara. Cada uma das sucessivas encarnações de uma divindade, em especial de Vixnu. Metamorfose, Transfiguração. Dicionário Larousse, op. cit. p. 109.

⁸⁶Revelação direta de um deus em oposição a hierofania = camuflado, disfarçado, metamorfoseado. Junito Brandão, Op. Cit. p. 59

⁸⁷Esse nascimento prematuro da criança teve por finalidade conferir a Dioniso uma divindade que a simples ascendência paterna não lhe poderia outorgar. No mito grego é de regra que a união de deuses e de mulheres mortais gere normalmente um varão, dotado de qualidades extraordinárias, de *areté* (excelência) e *timé* (honra), mas participe da natureza humana, donde um mero ser mortal. Esse tipo de nascimento talvez se reporte ao simbolismo de adoção paterna, à reminiscência de um rito de "choco" ou à persistência de lembrança de algum mito fundamental num ancestral andrógino. No tocante ao simbolismo geral da coxa, é bastante lembrar que, por sua função no corpo como suporte móvel, ela traduz igualmente a força, que a Cabala compara com a firmeza de uma coluna. A coxa de Zeus, em cujo interior Dioniso operou uma segunda gestação, tem um significado evidentemente sexual e matriarcal. Consoante o esquema clássico dos ritos iniciáticos, o mito quer significar que o detentor de um dos mais célebres cultos da

Átamas, rei beócio de Queroneia, casado com a irmã de Sêmele, Ino, a quem o menino foi entregue. Irritada com a acolhida ao filho adúltero do esposo, Hera enlouqueceu o casal. Ino lançou seu filho caçula, Melicertes, num caldeirão de água fervendo, enquanto Átamas, com um venábulo⁸⁸, matava o mais velho Learco, tendo-o confundido com um veado. Ino, em seguida, atirou-se ao mar com o cadáver de Melicertes e Átamas foi banido da Beócia. Temendo novo estratagema de Hera, Zeus transformou o filho em bode e mandou que Hermes o levasse, dessa feita para o monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas⁸⁹ e dos Sátiros⁹⁰, que lá habitavam numa gruta profunda.

Viu-se que o filho de Zeus foi levado para o monte Nisa e entregue aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros. Pois bem, lá, em sombria gruta, cercada de frondosa vegetação e em cujas paredes se entrelaçavam galhos de viçosas vides, donde pendiam maduros cachos de uvas, vivia feliz o jovem deus. Certa vez, este colheu alguns desses cachos, espremeu-lhes as frutinhas em taças de ouro e bebeu o suco em companhia de sua corte. Todos ficaram então conhecendo o novo néctar⁹¹: o vinho acabava de nascer. Bebendo-o repetidas vezes, Sátiros, Ninfas e o próprio filho de Sêmele começaram a dançar vertiginosamente ao som dos címbalos, tendo Dioniso por centro. Embriagados do delírio báquico, todos caíram por terra semi desfalecidos.

Historicamente, por ocasião da vindima, celebrava-se, a cada ano, em Atenas e por toda a Ática, a festa do vinho novo, em que os participantes, como outrora os companheiros de Baco, se embriagavam e começavam a cantar e a dançar freneticamente, à luz dos archotes e ao som dos címbalos, até caírem desfalecidos. Esse desfalecimento se devia não só ao novo néctar, mas ao fato de os "devotos do vinho" e do deus se embriagarem de ÊXTASE e de ENTUSIASMO, cujos sentidos e conseqüências se explicitarão mais adiante.

antigüidade grega recebeu sua educação iniciática ou segunda gestação na coxa de um deus supremo, que pode, no caso em pauta, ser considerado como um andrógino inicial. Coxa no duplo nascimento de Dioniso, seria um mero eufemismo para designar o ventre materno. De qualquer forma, esse deus nascido duas vezes foi uma divindade muito poderosa, talvez porque compartilhasse do ÚMIDO (relativo a água) e do ÍGNEO (relativo a fogo). Nascido da coxa de Zeus, Dioniso se tornou tão poderoso, que desceu até o fundo do Hades para de lá arrancar sua mãe Sêmele, conferindo-lhe a imortalidade

⁸⁸Instrumento de caça

⁸⁹Ninfa, em grego Nympe, etimologicamente "a que está coberta com um véu, noiva, donde paraninfo, "o que está ao lado de, o que conduz os nubentes". Com o nome genérico de Ninfas são chamadas as divindades femininas secundárias da mitologia, ou seja, divindades que não habitavam o Olimpo. Essencialmente ligadas à terra e a água, simbolizavam a própria força geradora daquela. De um certo modo elas são a própria extensão da energia telúrica decorrentes da grande Mãe Terra = Géia que uniu-se à água (ao úmido), presidindo portanto a reprodução e a fecundidade. Desse modo, as Ninfas são a própria Géia em suas múltiplas facetas. Junito Brandão, Vol. I, p. 213.

⁹⁰Sátiros Σατύρος palavra grega que talvez signifique "de pênis em ereção". Os Sátiros eram semi-deuses rústicos e maliciosos, com o nariz arrebitado e chato, com o corpo peludo, cabelos eriçados, dois pequenos cornos e com pernas e patas de bode. Não confundir com Sátira, de origem latina, que quer dizer crítica às instituições e às pessoas; a censura dos males da sociedade.

⁹¹Bebida dos deuses olímpicos.

Dioniso somente fez seu aparecimento solene e "oficial" na pólis de Atenas, assim como na literatura grega e, por conseguinte, na mitologia, a partir do século VI a. C. Por que tão tardiamente, se, como foi dito, o filho de Zeus e Sêmele já aparece "atestado" lá pelo século XIV a. C.? A explicação não parece difícil. Dioniso é um deus essencialmente agrário, deus da vegetação, deus das potências geradoras e, por isso mesmo, permaneceu por longos séculos confinado no campo. É que Atenas, até os fins do século VII a. C., foi dominada pelos Eupátridas, os bem-nascidos, os nobres, que, sendo os únicos que se podiam armar, eram igualmente os únicos que podiam defender a pólis, tornando-se donos das propriedades. Assim, o governo, as terras, o sacerdócio, a justiça sob forma Temística (expressa pela "vontade divina") somente a eles, aos Eupátridas, pertenciam de direito e de fato. Senhores de tudo, eram também senhores da religião. Seus deuses olímpicos e patriarcais (Zeus, Apolo, Posídom, Ares, Atená...), projeção de seu regime político, em troca de hecatombes⁹² e de renovados sacrifícios, mantinham-lhes a Pólis e o status quo. A pólis e seus Eupátridas eram politicamente guardados pelos imortais do Olimpo.

Somente no séc. VI a. C., com o enfraquecimento militar e, por conseguinte, político, dos Eupátridas, balançados pela criação do sistema monetário (a terra até então era a forma principal de riqueza), pelo vertiginoso desenvolvimento do comércio, pelo descontentamento popular — a revolução era iminente, segundo expressa o grande Sólon em seus Iambos e Elegias — e sobretudo pela constituição do mesmo legislador, com sua famosa (σεισκητηεῖα)⁹³ seisákththeia, quando se lançaram em Atenas as primeiras sementes da democracia⁹⁴ (δεμοκρατία), é que o povo começou a ter certos direitos na pólis. As sementes da democracia frutificaram-se rapidamente, como é sabido, e de Sólon, passando por Pisístrato e depois por Clístenes, Efialtes e Péricles, a árvore cresceu e o povo teve, afinal, uma vasta sombra onde refugiar-se. Sua voz soberana se fez ouvir: era a ekklésia⁹⁵ (ἐκκλησία). Com o povo e a democracia, Dioniso, de tirso em punho, seguido de suas Mênades ou Bacantes⁹⁶ (βαχάντες), suas sacerdotisas e acólitas⁹⁷ (αχολίτας), fez sua entrada triunfal na pólis de Atenas.

⁹²Na Grécia antiga, sacrifício de 100 bois; sacrifício de muitas vítimas. matança, mortalidade.

⁹³"retirar o peso, tirar o fardo de..."Em termos políticos - sociais, foi o cancelamento efetuado pela reforma de Sólon das dívidas públicas e privadas e proibição, para o futuro, de qualquer empréstimo com garantia da pessoa.

⁹⁴Governo do povo; regime político que se funda na soberania popular, na liberdade eleitoral, na divisão de poderes e no controle da autoridade.

⁹⁵Assembléia do Povo.

⁹⁶"As possuídas" em êxtase e entusiasmo, delas, como dos adoradores de Dioniso, se apossavam a mania, "a loucura sagrada, a possessão divina e as órgias, "posse do divino na celebração dos mistérios, orgia, agitação incontrollável", estava concretizada a comunhão com o deus.

⁹⁷Ajudantes das sacerdotisas no altar, nas oferendas aos deuses.

*Além do mais, é conveniente acentuar que a "demora" de Dioniso deve-se ainda ao próprio caráter do deus: o filho de Sêmele é o menos político dos deuses gregos. Enquanto os outros imortais disputavam a proteção, a posse e a eponímia επονιμια das cidades helênicas, não se conhece cidade alguma que se tenha colocado sob sua proteção. Na realidade, Dioniso permaneceu estranho à religião da família, bem como à da pólis e, conforme acentua Jeanmaire, existe latente no dionisismo, ao menos sob forma elementar, um conflito entre a vocação religiosa e o conformismo social, embora sancionado pela religião. Ao contrário de Apolo, jamais houve um Dioniso nacional e nem tampouco um Dioniso sacerdotal. Deus imortal, talvez o filho de Sêmele tenha sido mais humano que o próprio homem grego.*⁹⁸

SINOPSE

*Assim como o mito de Deméter, o mito de Dioniso foi, durante muito tempo, na Grécia, considerado um mito popular, existindo nos campos por motivos de ordem política e social, só sendo entronizado na Hélade a partir de Pisístrato e logo depois pela democracia, quando passou a ser considerado como uma complementação da religião olímpica e dos cultos públicos, sem nenhuma oposição às instituições religiosas da Pólis*⁹⁹.

1/ NASCIMENTO DO 1º DIONISO — dos amores de Zeus e Perséfone nasceu o primeiro Dioniso chamado Zagreu;

2/ CIÚMES DE HERA — esposa legítima de Zeus, Hera descobriu a existência do filho bastardo;

3/ 1º EXÍLIO — Zeus, para proteger o filho, confia-o aos cuidados de Apolo e dos Curetes, que o esconderam nas florestas do Parnaso;

⁹⁸ Op. Cit. pp 117-125

⁹⁹ Junito de Souza BRANDÃO. Mistério. In: *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1989, V. I, p. 296

4/ MORTE DE ZAGREU — os Titãs, a mando de Hera, disfarçam-se com os rostos polvilhados de gesso e o entretém com ossinhos, pão, carrapeta e espelho; capturam a criança, despedaçam-na e a matam-na, cozinhando-a e, em seguida, a devoram;

5/ VINGANÇA DE ZEUS — fulmina os Titãs e de suas cinzas nasceram os homens, o que explica no ser humano os dois lados: o bem e o mal;

6/ RENASCIMENTO DE ZAGREU — Deméter salvou-lhe o coração que ainda palpitava. Engolindo-o, a princesa tebana Sêmele (amante de Zeus) tornou-se grávida do segundo Dioniso; outra versão: Zeus engolira o coração antes de fecundar Sêmele;

7/ VIGILÂNCIA DE HERA — ao descobrir as relações amorosas do esposo, Hera metamorfoseia-se em uma ama da princesa e a aconselha a pedir ao amante para se revelar em todo o seu esplendor;

8/ PEDIDO DE SÊMELE — apesar do amante ter-lhe advertido que era perigoso para um mortal ver a epifania de um deus, Sêmele convence-o a se mostrar em plenitude; como Zeus havia prometido jamais contrariar-lhe os desejos se mostra com seus raios e trovões. O palácio da princesa se incendiou e esta morreu carbonizada;

9/ SEGUNDO NASCIMENTO DE DIONISO — o feto foi salvo pelo pai dos deuses que o coloca em sua coxa até que se completasse a gestação;

10/ 2º EXÍLIO DE DIONISO — é recolhido por Hermes que o leva até a corte do rei de Átamas, mas Hera o descobre e se vinga do casal; Zeus, para protegê-lo, transforma-o em bode, e pede a Hermes para levá-lo ao monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros que lá habitavam numa gruta profunda; ao descobrir as frutas da vinha e beber o seu suco, acaba por inventar o vinho e, em consequência, a embriaguez;

11/ ESTADO DIONISÍACO — êxtase e entusiasmo provocados pelo deus Baco após ter bebido o néctar (vinho) e dançado freneticamente à luz dos archotes e ao som dos címbalos até cair desfalecido.

Assim como Apolo está para a Filosofia, Dioniso está para a Natureza Humana. Um não vive sem o outro. Mesmo na Tragédia Grega, como vai-se verificar adiante, se Apolo representa e monitora a fala dos atores, Dioniso permanece sub-repticiamente nas máscaras que os encobrem. Tanto lá na Tragédia como aqui no Mito, ambos se degladiam como se quisessem superar um ao outro. No entanto, eles apenas fortificam a natureza ambivalente do homem grego ou quiçá de todo homem.

Dioniso, apesar de ter demorado a ser entronizado na cultura grega, quando é introduzido, chega para ficar. Sua presença é profundamente marcada desde seu primeiro dizer, como se vê nas Bacantes de Eurípedes. *Héko*, (eis-me aqui), grita Dioniso ao chegar em Tebas. A partir de sua chegada, nem a cidade, nem os seus cidadãos serão os mesmos. Sua presença é avassaladora como a de um tornado que não deixa pedra sobre pedra. Sua revolução não é a apolínea que quer mudar as coisas pela tomada de consciência. A revolução dionisíaca parte das entranhas de cada ser humano porque seu néctar embevece a todos que o provam. Da mesma forma, os mistérios de Dioniso, unindo homens e mulheres, cidadãos e escravos, ameaçam a hierarquia social. Seu canto e suas danças deixam seus seguidores em estado de êxtase e entusiasmado. A *Manía* toma-os conta como a possessão demoníaca. Vale dizer que essa comparação de possessão demoníaca não se adequa àquela difundida na Idade Média, quando Dioniso foi pelo poder eclesiástico, propositadamente, confundido com o demônio. Era comum se encontrar iconografias de Satanás de cor vermelha como brasa, cornos pontiagudos e um tridente à mão como se fosse o próprio Dioniso. Isso se deveu ao fato de que, nesse período de obscurantismo, a religião católica tentou impedir que a natureza humana fosse algo de divino. O que importava e o que deveria ser salvo era apenas o espírito para a glória de Deus. A natureza humana, por fazer parte do corpo, devia ser proibida, negada, e em alguns casos, queimada com o corpo para que sua efervescência não desviasse os fiéis do caminho do Senhor. Não é de se estranhar que o Carnaval tenha nascido nesse momento de proibição dos prazeres da carne.

Sem embargo, Dioniso representa uma das figuras míticas mais proeminentes da mitologia grega no que tange ao seu processo iniciático. Haja vista que seu nascimento é marcado pela força da purificação como em nenhuma outra figura mítica. Ele nasce duas vezes, o que já denota seu caráter ambivalente. Mas, sobretudo, passa pelo *Diasparagmós* (arte do despedaçamento) para se recompor adiante, ou seja, renascer de suas partes. Só atingiria, portanto, o verdadeiro estado dionisíaco aquele iniciado que se deixasse despedaçar. Só se chega ao todo através de suas partes. É preciso se deixar fazer em pedaços para que haja a re-união do todo. Essa reunião que no mito de Dioniso é feita por Zeus, no momento de iniciação dionisíaca será feita pelo próprio Dioniso, ou através de alguém

possuído por ele. Pode-se verificar um grande exemplo nas Bacantes, quando Penteu é submetido ao *Diasparagmós* pelas mãos de sua mãe e de suas tias.

Entrar em êxtase já é uma forma de se deixar levar pelo despedaçamento báquico. Diferentemente do estado apolíneo em que o espírito está de prontidão e vigilante para ver com clareza a verdade desvelada.

Com Dioniso o espírito só tem sentido se provocado pelo corpo que fala, que deseja, que sente e se expressa em direção ao que não conhece. A razão com Dioniso é substituída pela intuição natural; pelo querer espontâneo e pela motivação lúdica.

Ao descobrir o vinho e se deixar embevecido por ele, Dioniso acrescenta a música, os cantos e as danças para evocarem a atenção dos deuses. Acreditava ele que essa era a única maneira de chamar suas atenções. Talvez porque Hera, que a tudo vigiava e a tudo legitimava, viesse a perceber que se estava fazendo libações ao Olimpo sem o seu conhecimento. Aquele seria o modo, portanto, que Dioniso achara de poder apelar aos deuses e de poder escutá-los sem interferências inoportunas, que iriam desvirtuar a comunicação.

Mas, Dioniso é antes de tudo o deus da vegetação, deus da fecundidade, deus ctoniano¹⁰⁰. Essa derivação ctoniana, consoante a lenda, deu-se pelo fato dele ter ido ao mundo de Plutão resgatar sua mãe Sêmele, fulminada por Zeus, e por tê-la introduzido na morada dos Imortais. Dioniso era também considerado como um libertador dos Infernos. A descida de Dioniso aos infernos, seja em busca de sua mãe, seja para estadas periódicas, simboliza a alternância das estações, do inverno e do verão, da morte e da ressurreição. Acrescenta Chevalier:

*encontra-se aí a trama estrutural dos deuses mortos e ressuscitados, comum às religiões de mistérios, que florescerão no começo da nossa era em todo o mundo greco-romano.*¹⁰¹

Muitas das cerimônias em sua honra são rituais destinados a celebrar a volta da primavera. Deus da vegetação: o símbolo de Dioniso é o tirso¹⁰², o ramo e a haste de caniço coroado por um

¹⁰⁰ Relativo ao mundo ctônico — Hades ou das profundezas da terra.

¹⁰¹ Jean CHEVALIER. Dioniso. In: *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 341

¹⁰² Longo bastão, lança ou dardo, terminado em forma de pinha e ornado de flores de vinha ou de uvas.

buquê de folhas de hera ou de videira. Dioniso desposa Ariadne, que era, originariamente, uma deusa *egéia* da vegetação, notadamente das árvores. Segundo Chevalier, no Dicionário de Símbolos,

*poder-se-ia dizer, considerando as conseqüências sociais e, mesmo, as formas do seu culto, que Dioniso era o deus da libertação, da supressão das proibições e dos tabus, o deus das catarses e da exuberância.*¹⁰³

Do ponto de vista da psicanálise, ainda em consonância com Chevalier, poder-se-ia destacar alguns aspectos primitivos da divindade:

*Dioniso simboliza a ruptura das inibições, das repressões, dos recalques. (...) Simbolizaria, então, as forças de dissolução da personalidade: a regressão para as formas caóticas e primordiais da vida, que provocam as orgias; uma submersão da consciência no magma do inconsciente. Sua aparição nos sonhos indica uma violentíssima tensão psíquica, a aproximação do ponto de ruptura. Percebe-se a ambivalência do símbolo: a libertação dionisíaca pode ser espiritualizante ou materializante, fator evolutivo ou involutivo da personalidade. Simboliza em profundidade a energia vital tendendo a emergir de toda sujeição e de todo limite.*¹⁰⁴

Contudo, Dioniso, além de simbolizar esses ritos de passagem descritos anteriormente, insere-se, como a deusa Deméter, nos mistérios ocultos. Prova disso, assinala Burkert em seu ensaio sobre os *Antigos Cultos de Mistério*:

*Dioniso, o deus do vinho e do êxtase, era adorado por toda parte; de fato, qualquer um que bebesse podia alegar que era seu seguidor. A existência dos mistérios propriamente ditos, de iniciações pessoais e secretas com a promessa de uma eterna bem-aventurança no além, foi recentemente confirmada pela tabuinha de ouro de Hipônio, mencionando os *mystai* e *bakchoi* em seu "caminho sagrado" no reino dos mortos.*¹⁰⁵

¹⁰³ Op. Cit. p. 340.

¹⁰⁴ Op. Cit. p. 341

¹⁰⁵ Walter BURKERT. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1991, p.17

IX. MITO DE ÉDIPO E A METÁFORA DO LÓGOS

*Édipo*¹⁰⁶ *Rei* – *Laio*¹⁰⁷, filho de *Lábdaco*¹⁰⁸, nutria em sua juventude uma paixão mórbida por *Crisipo*, filho de *Pélops*, inaugurando assim, segundo alguns autores gregos, os amores homossexuais. *Laio* raptou *Crisipo* e foi amaldiçoado por *Pélops*, que desejou a *Laio* o castigo de morrer sem deixar descendentes. Posteriormente, *Laio* casou-se com *Jocasta*, irmã de *Creonte*, e tornou-se rei de *Tebas*. Apesar de um oráculo haver-lhe anunciado que, como castigo por seus amores antinaturais com *Crisipo*, se nascesse um filho dele e de *Jocasta*¹⁰⁹ esse filho o mataria, *Laio* tornou-se pai de um menino. Para tentar fugir à predição do oráculo, mandou *Jocasta* dar o recém-nascido a um dos pastores de seus rebanhos, após perfurar-lhe os pés e amarrá-los. A ordem foi abandoná-lo no monte *Citerão* para morrer naquela região inóspita, na esperança assim de fugir à decisão divina. O pastor, entretanto, movido pela piedade, salvou a vida do filho de *Laio* e de *Jocasta* e o entregou a um companheiro de profissão, que costumava levar os rebanhos de *Polibo*, rei de *Corinto*, às pastagens situadas no vale de *Citerão*. Esse pastor levou o menino, chamado *Édipo* em alusão a seus pés feridos e inchados, a seu senhor, o rei *Polido* que não tinha filhos e vivia lamentando-se por isso. *Polibo* e sua mulher *Méropé* criaram *Édipo* como se fosse filho deles. Quando *Édipo* chegou à maioridade foi insultado por um habitante de *Corinto*, embriagado, que o chamou de filho adotivo. Diante dessa revelação, *Édipo* se dirigiu a *Delfos*, para consultar o oráculo de *Apolo* a respeito de sua

¹⁰⁶ ÉDIPO — OIΔIΠOY — etimologicamente: ‘pé-inchado’ ou ‘pés-inchados’. Para Sófocles, *Laio*, para se livrar da maldição de *Apolo*, ligou os pés do menino e mandou expô-lo num monte deserto, na esperança de fugir assim à decisão divina, que sabemos pela própria tragédia ter sido o *Citerão*. Em outras versões a criança tem os calcanhares perfurados por um gancho e os pés atados por uma correia. *Junito de Souza BRANDÃO*. Os Labdácidas: o Mito de *Édipo*. In: *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1989, V. III, p.243

¹⁰⁷ LAIO — do grego ‘Láios’ aproximando-se de *Laiós* — ‘esquerdo’, desajeitado, cambaio. - com morte violenta do tio, fugiu precipitadamente de *Tebas* e buscou asilo na corte de *Pélops*, o amaldiçoado filho de *Tântalo*. Herdeiro não apenas do trono de *Tebas*, mas sobretudo de algumas mazelas de ‘caráter religioso’ de seus antepassados, particularmente de *Cadmo*, que matou o *Dragão de Ares*, e de *Lábdaco*, que se opôs ao deus do êxtase e do entusiasmo, cometeu grave ‘hamartía’ na corte de *Pélops*. Desrespeitando a sagrada hospitalidade, cujo protetor era *Zeus*, e ofendendo gravemente *Hera*, guardiã severa dos amores legítimos, raptou o jovem *Crisipo*, filho de seu hospedeiro. Agindo contrariamente ao ‘katà tò orthón’ =, ao que é “justo e legítimo”. O futuro rei dos *Tebanos* acabou ferindo os deuses e praticando um amor *contra naturam*. Miticamente, a pederastia se iniciava na *Hélade*. Segundo uma variante, uma lenda ou fofoca, *Édipo* matara conscientemente a seu pai *Laio*, porque ambos disputavam a preferência do belo filho de *Pélops*. Este executou solenemente a *Laio*, o que, juntamente com a cólera incontida de *Hera*, teria gerado a maldição dos *Labdácidas*. *Crisipo*, [o amado] envergonhado, matou-se. *Apolo* vaticinara que “*Laio* teria um filho que o mataria e se casaria com a própria mãe”. Por isso, ao nascer *Édipo*, *Laio* se livra do filho. *Junito de Souza BRANDÃO*. Os Labdácidas: o Mito de *Édipo*. In: *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1989, V. III, p.239

¹⁰⁸ Oriundo da família dos *LABDÁCIDAS* — é um termo genérico para designar os descendentes de *Lábdaco*, antigo rei de *Tebas*, em grego *Lábdakos*, que se procura explicar etimologicamente pela raiz *lep*, “esfolar” — *Labda*: aquele que tem os pés voltados para fora, semelhante a letra *Λ*. Filho de *Polidoro* e *Nicteis* (ou *Antíope*), pai de *Laio* e Avô de *Édipo*. Com a morte prematura de *Lábdaco*, seu filho *Laio*, por ser ainda muito jovem, não pode assumir as rédeas do governo e, mais uma vez, *Lico* tornou-se regente; mas, dessa feita, por pouco tempo, porque foi assassinado por seus sobrinhos *Anfião* e *Zeto*; *Junito de Souza BRANDÃO*. Os Labdácidas: o Mito de *Édipo*. In: *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1989, V. III, p.233

¹⁰⁹ JOCASTA — filha de *Meneceu* e irmã de *Creonte*, aparece a partir de Sófocles, casou-se com *Laio*. Segundo as variantes, ou lendas do mito, *Jocasta* não foi a primeira esposa de *Laio*. O rei de *Tebas* se teria casado em primeiras núpcias com *Euricléia*, filha de *Ecfas*, e dela tivera *Édipo*. *Jocasta* foi a segunda esposa. Onde, a seguir tal versão, *Édipo*, após a morte de *Laio*, desposou a madrasta *Jocasta* e não sua própria mãe, que, aliás já havia falecido. *Junito de Souza BRANDÃO*. Os Labdácidas: o Mito de *Édipo*. In: *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1989, V. III, p. 238

ascendência. O deus nada lhe disse quanto a sua pergunta, mas revelou-lhe que ele um dia mataria seu pai e se casaria com sua própria mãe. Édipo, supondo que Polibo fosse seu pai e Mérope fosse sua mãe, resolveu não voltar jamais a Corinto. Naquela época os habitantes de Tebas estavam alarmados com a Esfinge, que vinha devorando os Tebanos, incapazes de decifrar os enigmas propostos pelo monstro, pondo em perigo a cidade toda. Em sua fuga, ele passava pelos arredores de Tebas quando, em uma encruzilhada de três caminhos, avistou um carro em que vinha um homem idoso seguido por criados. O homem gritou-lhe insolentemente que deixasse o caminho livre para seus cavalos passarem e um dos criados da comitiva espancou Édipo. Este reagiu e matou o homem que vinha no carro, sem saber que se tratava de Laio, seu pai, e os criados que o acompanhavam, à exceção de um, que fugiu. Em seguida, Édipo chegou a Tebas e, passando pela calamitosa Esfinge, decifrou o enigma que este lhe propôs.

Qual o ser que anda de manhã com quatro patas, ao meio-dia com duas e, à tarde, com três e que, contrariamente à lei geral, é mais fraco quando tem mais pernas?.

Tocando a fronte de sua testa, Édipo convence a Esfinge que era o homem, assim como ele. A Esfinge desapareceu e Tebas, salva daquele flagelo, fez de Édipo o rei da cidade e lhe deu em casamento Jocasta, viúva de Laio e, portanto, mãe de Édipo. Estavam assim realizadas as duas predições do oráculo, embora Édipo e Jocasta permanecessem na ignorância da imensidade de seu infortúnio. Por muitos anos Édipo governou Tebas como um grande e valente rei; de seu casamento com Jocasta nasceram duas filhas – Antígona e Ismene – e dois filhos Polinices e Etéocles –, que cresciam em meio à paz e à prosperidade aparentemente presentes no palácio real. Os deuses, todavia, estavam atentos aos fatos nefandos resultantes da desobediência aos seus oráculos, e no devido tempo fizeram tombar sobre Tebas uma peste que lhe dizimava os habitantes. Compelido pela calamidade, Édipo enviou seu cunhado Creonte a Delfos, a fim de consultar o oráculo sobre as causas da peste e os meios de contê-la. A partir da volta de Creonte com a resposta do oráculo, há um crime – o assassinio de Laio –, um investigador interessado em elucidá-lo e punir o culpado, a busca às testemunhas, ao assassino, interrogatório e finalmente a descoberta do criminoso. E a descoberta resulta quase inteiramente da insistência do próprio criminoso em elucidar os fatos. Édipo, que já mandara Creonte, seu cunhado, consultar o oráculo, desencadeando os acontecimentos que levariam a identidade do culpado, manda buscar o advinho Tirésias e o obriga a falar, apesar da relutância do velho profeta. Insistindo sempre em seu propósito, Édipo dá ordens para trazerem a sua presença o idoso pastor, testemunha em sua juventude do assassinato de Laio. Levado por essa obstinação em descobrir o assassino – em descobrir-se – Édipo chega a pensar num conluio de Tirésias e Creonte para destituí-lo do poder. Essa acusação obriga Creonte a aparecer para defender-se, dando origem a uma discussão que resulta na interferência de Jocasta, interferência essa que apressa a descoberta.

Édipo em Colono – Depois de cegar-se, perfurando os olhos, descobrindo a enormidade de sua desgraça, Édipo continuou a viver em Tebas, onde Etéocles e Polinices, seus filhos, disputavam o trono da cidade. Absorvidos por suas ambições, os dois mostraram-se insensíveis em relação ao imenso infortúnio do pai, que por causa disso os amaldiçoou. Revoltados, Etéocles e Polinices expulsaram Édipo de Tebas, e ele, após perambular pela Grécia como mendigo, guiado por sua filha Antígona, chegou afinal às imediações de um bosque em Colono, localidade próxima a Atenas, consagrado às Eumênides. Édipo pressentiu que chegara ao lugar anunciado pelo oráculo, onde findariam as suas provações. O infeliz herói deteve-se lá, com Antígona, e pediu asilo a Teseu, rei de Atenas, prometendo-lhe, em compensação, proteger a cidade a partir de então contra qualquer agressão proveniente de Tebas. Nesse ínterim, Ismene vem juntar-se ao pai e à irmã. Pouco tempo depois da chegada de Édipo, Creonte, informado por um oráculo de que a terra onde repousasse o cadáver de seu infeliz cunhado seria abençoada pelos deuses, aparece no local com um contingente de soldados tebanos e tenta levá-lo de volta a Tebas. A proteção de Teseu frustrou os propósitos de Creonte, que se retira prometendo vingar-se de Atenas. Em seguida aparece Polinices, que se preparava para a expedição contra Tebas, cujo trono pretendia tomar de Etéocles, seu irmão e usurpador do poder real. A intenção de Polinices era atrair a proteção dos deuses para sua casa, se Édipo se decidisse a apoiá-lo. Diante do fracasso de sua tentativa, Polinices retira-se pedindo a Antígona que, se ela voltasse a Tebas, lhe desse uma sepultura condigna no caso de sua morte. Édipo reitera a maldição aos filhos e profetiza que os dois irmãos se matariam um ao outro, insistindo em permanecer no lugar a que chegara e onde obtivera o apoio de Teseu. Ouvindo em seguida o trovão de Zeus que, segundo o oráculo, prenunciaria a hora de sua morte, Édipo parte para o local onde sabia que deixaria o mundo dos vivos. Acompanha-o até o último momento apenas Teseu, a quem o herói pede que guarde segredo absoluto a respeito do local em que desapareceria, como condição para a felicidade de Atenas. Édipo some misteriosamente em direção às profundezas da terra. Suas filhas, que não presenciaram o acontecimento, depois de uma tentativa inútil de convencer Teseu a mostrar-lhe o túmulo do pai, pedem ao rei de Atenas para mandá-las de volta a Tebas, onde tentariam evitar a luta em que seus dois irmãos se matariam.

Antígona – após a morte de Édipo em Colono, Antígona retornou com Ismene a Tebas, onde seus irmãos Etéocles e Polinices disputavam a sucessão do pai pelo trono da cidade. Os dois haviam chegado a um acordo segundo o qual se revezariam por períodos de um ano, a começar por Etéocles. Este, porém, transcorrido o primeiro período combinado, não quis ceder o lugar a Polinices, que se retirou dominado pelo rancor para a cidade de Argos - rival de Tebas; lá, após casar-se com a filha do rei Adrasto, pleiteou e obteve apoio deste que teve a idéia de obrigar Etéocles, pela força das armas, a entregar-lhe o trono, de conformidade com o pactuado. Adrasto pôs à disposição de Polinices um forte exército. Etéocles, conhecendo os preparativos do irmão, aprontou a cidade para enfrentar os inimigos e incumbiu sete chefes tebanos de defender as sete portas da cidade em oposição aos sete chefes argivos, reservando para si mesmo o encargo de enfrentar Polinices. Após renhida luta, os sete chefes tebanos e os outros tantos argivos entremataram-se; Etéocles e Polinices tombaram mortos um pela mão do

outro. Creonte, irmão de Jocasta e tio de Antígona, assumiu então o poder, e seu primeiro ato após subir ao trono foi proibir o sepultamento de Polinices, sob pena de morte para quem o tentasse, enquanto ordenava funerais de herói para Eteócles, morto em defesa da cidade pelo irmão que o atacava¹¹⁰.

SINOPSE:

1/ PRESSÁGIO DE APOLO — Se Laio se casasse e tivesse um filho homem, um dia iria matá-lo e desposaria sua mulher.

2/ ÉDIPO VEM A SABER DO PRESSÁGIO — para evitar que ele se confirmasse, foge de Corinto crendo que seus pais adotivos fossem seus verdadeiros pais;

3/ MORTE DE LAIO — no caminho para Tebas, o jovem Édipo se depara com o cortejo real; após travarem uma discussão sobre dar passagem, o chefe da comitiva, o rei, é morto por Édipo.

4/ DECIFRA-ME OU DEVORO-TE — dirigindo-se para Tebas, Édipo vem a saber do grande constrangimento a que os Tebanos estavam sofrendo por causa da Esfinge. Todo viajante que passasse perto dela deveria decifrar o enigma que lhe era imposto. Até aquele momento ninguém havia conseguido o pleito e portanto, tinham encontrado a morte. Édipo consegue interpretar o enigma e o monstro é destruído.

5/ CASAMENTO DE ÉDIPO COM JOCASTA — em prêmio àquele que decifrasse o enigma, os Tebanos ofereceram a mão da rainha, ex-esposa de Laio, para Édipo. Ele a desposou e teve com ela quatro filhos: Eteócles, Polinices, Ismênia e Antígona.

6/ TEBAS É ASSOLADA POR PESTES E INFORTÚNIOS — enquanto o assassino do rei não fosse encontrado, Tebas padecia de grandes desgraças. Preocupado com a cidade e sem saber que ele era o assassino, Édipo começa a investigação para saber quem havia matado o rei.

¹¹⁰ SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. p.8-14

7/ TIRÉSIAS EM CENA — sem meios de saber e de encontrar o assassino, Édipo autoriza a presença do velho adivinho Tirésias, a quem pede-lhe que conte o que sabe. Apesar de Tirésias revelar que o assassino encontrava-se no palácio e que poderia ser o atual rei, Édipo não lhe dá ouvidos, chegando a desconfiar de uma conspiração entre ele e seu cunhado Creonte para destituir-lhe do poder.

8/ ÉDIPO É RECONHECIDO COMO ASSASSINO DO REI — um dos escravos do palácio que acompanhava o cortejo do rei havia conseguido escapar e ao se deparar com Édipo reconhece-o como assassino.

9/ TOMADA DE CONSCIÊNCIA DE ÉDIPO — ao saber finalmente que tinha sido ele o causador da morte do rei e pai, Édipo decide vazar os olhos para somente ver o não visto pelos olhos carnis.

10/ MORTE DE ÉDIPO — após ter sido expulso de Tebas por seus filhos, Édipo perambula pela Grécia até encontrar exílio nos jardins das Eumênides, próximo a Atenas, onde Teseu encontrava-se. Pressentindo a morte, pede a Teseu que não revele o lugar de seu jazido, pois quer preservar Atenas de infortúnios. Cumprindo o pedido do amigo, Teseu não revela o lugar de seu desaparecimento nem mesmo as suas filhas. Enquanto isso, em Tebas, seus dois filhos disputam a pé de guerra seu trono, chegando a entrematarem-se. Creonte assume o poder como um monarca déspota e determina que Antígona, uma das filhas de Édipo, seja enterrada viva por desobedecer ao seu edito, que era de não enterrar os mortos traidores de Tebas, entre os quais, um de seus sobrinhos.

Um dos mitos mais completos da Jornada do Herói, Édipo Rei, além de servir de modelo mítico, encontra-se retratado magistralmente na tragédia grega pelas mãos de Sófocles. O herói trágico por excelência, Édipo traz em seus ombros a carga ‘pecaminosa’ da família dos Labdácidas. Aquela que tem problemas nos pés, seja pés inchados, como é o caso dele, seja pés para fora, como é o caso de seu pai Laio. A ‘somatização’ dos infortúnios da família concentra-se nos pés. Vale ressaltar que no sentido psicanalítico, ter problemas nos pés é sinal de não poder se colocar inteiramente de pé, ou seja, de não se poder ser ativo em sua totalidade. Não é em vão que Édipo possui um cajado para se segurar como um terceiro pé, mas que ao mesmo tempo pode-se interpretar como o símbolo da sabedoria. A fim de destacar alguns aspectos interpretativos, optou-se pelos

seguintes: a presença da *Hýbris*; a formação do *Sýmbolon*; o reconhecimento pela nomeação (derrota da Esfinge); o *Anagnórisis* e a Redenção do Herói.

A *Hýbris* se instaura na saga dos Labdácidas pela via do descomedimento de Laio ao desrespeitar a tradição de hospitalidade grega que era considerada sagrada. Como conseqüência, Apolo vaticina um presságio que iria se realizar através de Édipo. A vida de Édipo, portanto, foi prevista pelos deuses e as *Moîras* encarregaram-se de fazê-la cumprir-se. Assim como a atitude de traição de Judas para com Jesus Cristo, de caráter irreversível, a atitude de Édipo só confirma o presságio. Ambos não conseguem fugir ao destino trágico, contudo, ambos possuem liberdade de ação e isso os torna igualmente culpados. Sem a pressuposição de Liberdade, nem um nem outro estaria condenado a pagar qualquer quinhão de culpa. Isso mostra que Édipo poderia não ter matado seu pai, nem ter se casado com sua mãe. Mas, no momento mítico, se houvesse uma atitude contrária à prevista, essa atitude revelaria lampejos de racionalidade tais, que remeteriam-no ao âmbito de consciência de si, por conseguinte, consciência livre. Em Édipo, o *Lógos* (razão) ainda é incipiente para poder levar o herói a uma escolha consciente e livre. Isso mostra, portanto, que o agir do herói está submetido ao efeito da *Hýbris*. O *Métron*, ou seja, a medida do agir ainda não se configurou inteiramente. Ela necessita de um processo de passagem, de um tipo de desmembramento iniciático para levar o herói à tomada de consciência.

Quanto à formação do *Sýmbolon* (metades de duas moedas que ao se juntarem dão um sentido), Édipo encarna a real possibilidade de re-união simbólica. Uma parte é representada quando ele mata o pai, e a outra parte quando casa com a mãe. O sentido então é ele próprio como um terceiro elemento que congrega em si as duas partes da realidade concreta. Ele é a própria transcendência da vida do casal (Laio e Jocasta) que não produz o verdadeiro fruto da permanência e da realização. Aqui, no mito, as duas partes do símbolo só se juntam por força trágica. O destino tece, pouco a pouco, o tapete que conduz à re-união. Mas Édipo, além de permitir que através dele as partes se juntem, redireciona o sentido para o mundo inteligível quando vaza seus olhos.

Em se tratando da derrota da Esfinge, Édipo responde ao enigma não como se costuma afirmar, que seria o homem, porém, elevando até sua frente o cajado. Sinal de que ele era a própria encarnação do sujeito enigmático. A Esfinge é o estágio da humanidade que não reconhece a si próprio. É o homem vivendo sob a égide da pura *Physis* em que a natureza instintiva conduz somente até os limites da intuição. É a efetuação da passagem do corpo ao espírito, sem passar pela intermediação do *Lógos*. Não há o visto evidenciado pela inteligência. Daí a fisionomia da Esfinge aparecer para os transeuntes como um monstro aterrador. Édipo, ao decifrar o enigma, lança mão da

razão filosófica. Ele antecipa um dos papéis da Filosofia que é o de nomear o desconhecido. Como resposta ao enigma ele categoriza o homem a partir dele mesmo. Parte, por conseguinte, do singular (Édipo como tal) para o Universal (Homem). Crê-se que, a partir de Édipo, a Filosofia começa a dar seus primeiros sinais de aparição. Poder-se-ia, até, afirmar, que a Filosofia nasce no momento em que ele reconhece a si próprio como fazendo parte de uma categoria existencial e metafísica. Não seria esse o papel da psicanálise? De levar o analisando a reconhecer-se como fazendo parte de uma categoria além de sua própria existência singular? Nomear, portanto, tendo como ponto de partida o mito de Édipo, é trazer para a consciência a realidade de si próprio como algo pertencente a um todo, mas, igualmente, poder ter o domínio do que foi nomeado. Analogamente, seria como isolar um vírus desconhecido. Enquanto os cientistas não conseguem essa proeza, ele permanece devastador e mortal. Isolado, ele passa a ser dominado pela medicina porque se pode criar uma vacina para impedi-lo de propagar-se. Ou seja, ele deixa de ser mortal, de ser um monstro inominável e funesto. Vê-se o triunfo do iniciado que vence pelo que sabe e não pelo que pode. Evidencia-se em Édipo a jornada do herói espiritual e não do herói físico, da força que transforma e redime a natureza.

Consoante ainda como destaque hermenêutico, a ‘ação de reconhecer’ — *Anagnórisis* desempenhada por Édipo, dá-se quando o herói, ao saber da confirmação do presságio de que ele era o assassino do rei e que o destino havia se cumprido inteiramente, vaza os olhos. De agora em diante o seu ver não era mais através dos olhos físicos, nem de fora para dentro. Têm-se aí a revelação de que o ver passaria a ocorrer de dentro para fora. Dito de outro modo, a compreensão do mundo deveria passar pelo crivo de sua própria autoconsciência. Só se pode conhecer o mundo e o outro quando se sabe a si mesmo. É o oráculo de Delfos (dedicado a Apolo) se confirmando: “Conhece-te a ti mesmo”, vaticinava a Pitonisa por inspiração do deus do conhecimento e da harmonia. Como afirma Junito Brandão:

mergulhado externamente nas trevas, o herói se encontrou. (...) cego, o herói agora sabe, mas não pode¹¹¹.

Vê-se claramente, nessa atitude de Édipo, a instauração de um novo processo: ao se tomar consciência do que se é, pode-se mudar o rumo traçado pelo destino. Desde que o conhecimento

¹¹¹ Op. Cit. p. 269

gerado pela própria tomada de consciência indique um sentido que pertence à própria natureza de quem busca. Enquanto isso não ocorre, está-se à mercê do acaso *Tyché*, ou pior, do destino fatídico.

Quanto aos pés inchados de Édipo, herança de família, vê-se aí a presença de uma *psiqué* inflada pela vaidade. Há, destarte, a necessidade de alguma provação para se poder reconquistar a humildade. Enquanto isso não ocorre, o herói sustenta-se em um bastão, que é, simultaneamente, seu próprio símbolo de sabedoria e seu terceiro pé. Pode-se verificar aí que sua altivez é garantida por um terceiro elemento de apoio. Esse elemento precisa ser substituído por algo interno, mas para tanto, é-lhe preciso um processo de iniciação que deverá eclodir em uma metaforização plena. Ponto de chegada encontrado apenas nas jornadas de herói. Ao comum dos homens não se pede tamanha provação, apenas que aprenda a metaforizar sua existência em situações cotidianas. Porém, o herói, e precisamente no caso de Édipo, o sentido de sua existência só se revelará se em sua jornada efetivar-se a etapa maior: a metaforização do pai. Ao cegar-se, Édipo realiza plenamente o oráculo: o pai mítico está morto. De agora em diante ele terá as rédeas de seu próprio destino. As *Moíras* não mais tecerão o fio de seus passos; as *Queres* se transformarão em *Eumênides* e se tornarão suas guardiãs ao invés de suas perseguidoras; Apolo não mais vaticinará oráculos em favor de uma redenção de sua ancestralidade; a hospitalidade grega foi restabelecida. Ainda agora Édipo começa a ser o outro pai de seus filhos e de si mesmo. Como salienta Brandão,

os deuses deixam de ser belos e tornam-se bons e justos.

Finalmente, *Thêmis* (a lei divina) será substituída pela verdadeira Justiça que é entendida pela razão que conhece o que vê e pode chegar a termo.

X. ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO¹¹² E O MUNDO INTELIGÍVEL

“ – Agora – disse eu –, imagina a nossa natureza, conforme ela é ou não iluminada pela educação, de acordo com o quadro seguinte. Imagina uns homens numa morada subterrânea em forma de caverna, cuja entrada, aberta à luz, se estende ao longo de toda a fachada; eles estão ali desde a infância, as pernas e o pescoço presos a correntes, de forma que eles não podem mudar de lugar, nem olhar para outro lado senão em frente; porque os grilhões impede-os de virar a cabeça; a luz de uma fogueira acesa ao longe sobre uma elevação de terreno brilha atrás deles; entre o fogo e os prisioneiros há um caminho elevado; ao longo deste caminho imagina um pequeno muro, semelhante aos tabiques que os manobreadores de marionetes levantam entre eles e o público e em cima dos quais mostram as suas proezas.

– Veja isso - disse ele.

– Imagina agora, ao longo deste pequeno muro, uns homens como toda a espécie de utensílios, que ultrapassam a altura do muro, e figuras de homens e de animais, em pedra, em madeira, de toda a espécie de formas; e naturalmente entre os transportadores que desfilam, uns falam, outros não dizem nada.

– Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses – disse ele.

– Eles parecem-se conosco – respondi eu. – E em primeiro lugar, pensas que nesta situação eles pudessem ver de si mesmo e dos seus vizinhos qualquer outra coisa que não fossem as sombras projetadas pelo fogo sobre a parte da caverna que está em frente deles?

– Poderia ser de outro modo – disse – se eles são obrigados a ficar com a cabeça imóvel durante toda a vida?

– E quanto aos objetos que desfilam, não acontece o mesmo?

– É forçoso.

– Desde logo, se pudessem conversar entre eles, não pensas que acreditariam nomear os próprios objetos reais, ao nomearem as sombras que veriam?

– Necessariamente.

¹¹² Gaston MAIRE. A Alegoria da Caverna, o fim da educação, o Filósofo é constringido a governar. (República, VII, 514 a-521 b). In: *Platão*. Lisboa: edições 70, 1986. pp. 78-80.

– E se houvesse também um eco que reenviasse os sons do fundo da prisão, de todas as vezes que um dos passantes viesse a falar, não acreditas que eles tomariam a sua voz pela da sombra que desfilasse?

– Sim, por Zeus – disse.

– É indubitável – afirmei eu – que aos olhos daquelas pessoas a realidade não poderia ser outra coisa senão as sombras dos objetos confeccionados.

– Não podia ser de outro modo – disse.

– Examina agora como eles reagiriam, se os livrassem das cadeias e os curassem da ignorância, e se as coisas se passassem naturalmente como se segue. Se um desses prisioneiros fosse libertado, e forçado subitamente a endireitar-se, a virar o pescoço, a andar, a levantar os olhos para a luz, todos estes movimentos fá-lo-iam sofrer, e o encandeamento impedi-lo-ia de olhar os objetos cujas sombras via há momentos. Pergunto-te o que poderá ele responder, se lhe disserem que, há momentos, ele apenas via nada sem consistência mas que agora, mais perto da realidade e encarando objetos mais reais, ele vê mais corretamente; se por fim, ao mostrarem-lhe cada um dos objetos que desfilam diante dele, o obrigam com perguntas a dizer o que é. Não crês que ficaria embaraçado e que os objetos que ele via há momentos lhe parecerão mais verdadeiros do que aqueles que lhe mostram agora?

– Muitos mais verdadeiros – disse.

– E se o forçassem a olhar para a própria luz, não crês que os seus olhos lhe doeriam e que se desviaria e se voltaria para as coisas que ele pode olhar, e que as julgaria realmente mais distintas do que aquelas que lhe mostram?

– Acredito – anuii.

– E se – continuei – o forçassem a sair de lá, se o fizessem subir a elevação rude e escarpada, e se não o largassem até que o tivessem arrastado à luz do sol, não pensas que ele sofreria e se revoltaria ao ser arrastado desse modo, e que, uma vez chegado à luz, ele teria os olhos encandeados pelo seu brilho, e não poderia ver objeto algum dos que nós chamamos agora de verdadeiros.

– Ele não poderia – disse –, pelo menos imediatamente.

– Com efeito – voltei eu –, ele teria de se habituar, se quisesse ver o mundo superior. Inicialmente, o que ele olharia mais facilmente seriam as sombras, depois as imagens dos homens e outros objetos refletidos nas águas, depois os próprios objetos; depois erguendo o olhar para a luz dos astros e da lua, ele contemplaria durante a noite as constelações e o próprio firmamento mais facilmente do que o faria durante o dia, ao sol e ao brilho do sol.

– Provavelmente.

– Por fim, penso, seria o sol, não nas águas, nem as suas imagens refletidas em qualquer outro ponto, mas o próprio sol na sua própria permanência, que ele poderia olhar e contemplar tal como é.

– Necessariamente – disse.

– Depois disso, acabaria por concluir, quanto ao sol, que é ele quem produz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que é de qualquer modo a causa de todas as coisas que ele e os seus companheiros viam na caverna.

– É evidente – disse – que ele chegaria aí depois das suas diversas experiências.

– Se depois ele pensasse na sua primeira morada e na ciência que aí existe, e se pensasse nos companheiros de cativo, não acreditaria que ele se felicitaria da mudança e que teria pena deles?

– É certo que sim.

– Quanto às honrarias e às homenagens que eles poderiam fazer uns aos outros, e quanto às recompensas dadas àquele que discernisse com o olhar mais penetrante os objetos que passassem, que se lembrasse da forma mais exata daqueles que passassem regularmente em primeiro ou em último, ou juntos, e que por isso era o mais hábil a adivinhar o que iria acontecer, pensas que o nosso homem as desejasse, e que invejaria aqueles que estivessem entre os prisioneiros em poder de honrarias e do poder? Não pensaria como Aquiles de Homero, e não preferiria cem vezes ser apenas um servoente de charrua ao serviço de um pobre lavrador e suportar todos os males possíveis de preferência a voltar às suas antigas ilusões e viver como vivia?

– Sou da mesma opinião que tu – disse ele. – Preferiria sofrer tudo isso do que reviver essa vida.

– Imagina ainda o seguinte – prossegui eu. – Se o nosso homem voltasse a descer e retomasse o seu antigo lugar, não teria os olhos ofuscados pelas trevas, ao vir bruscamente do sol?

– Certamente que sim disse – .

– E se lhe fosse preciso de novo julgar daquelas sombras e concorrer com os prisioneiros que nunca deixaram a suas correntes, enquanto a sua vista está ainda perturbada e antes que os olhos se tenham recomposto e acostumado à obscuridade, o que exigiria um tempo bastante longo, não se prestaria ao riso e não diriam dele que, por ter subido ao cimo, voltou de lá com os olhos doentes, que até nem valia a pena tentar a ascensão; e, se alguém tentasse libertá-los e conduzi-los para cima, e se o pudessem agarrar e matar, não o matariam?

– Certamente que o matariam – disse.

– Agora – prossegui eu – é preciso, meu caro Gláucon, aplicar exatamente esta imagem ao que dissemos atrás: é preciso associar o mundo visível à permanência na prisão, e a luz do fogo com que ela é iluminada, ao efeito do sol; quanto à subida até o mundo superior e à contemplação das suas maravilhas, vê nisso a subida da alma ao mundo inteligível, e não te enganarás quanto ao meu pensamento, pois que o desejas conhecer. Deus sabe se ele é verdadeiro; de qualquer modo, é minha opinião que nos últimos limites do mundo inteligível

está a idéia de bem, de que nos apercebemos com dificuldade, mas que não nos podemos aperceber sem concluir que ela é a causa universal de tudo o que há nele de bem e de belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz e a distribuiu; e que, no mundo inteligível, é ela que distribuiu e faz obter a verdade e a inteligência, e que é preciso vê-la para se ter uma conduta com sabedoria, tanto na vida privada como na vida pública.

SINOPSE:

1/ HOMENS AGRILHOADOS NO FUNDO DE UMA CAVERNA — acostumaram-se a ver o mundo somente através de sombras que eram projetadas no fundo da caverna, iluminadas por uma fogueira;

2/ UM DOS HOMENS DECIDE DESVENCILHAR-SE DOS GRILHÕES — de súbito, um dos escravos volve o pescoço, liberta-se das correntes e dirige-se à saída da caverna;

3/ ESTE HOMEM INICIA UMA ESCALADA RUMO À SAÍDA DA CAVERNA — cada passo dado por ele é como uma etapa iniciática rumo ao desconhecido que lhe atrai para fora progressivamente;

4/ AGORA, NO MUNDO EXTERIOR, PRECISA ACOSTUMAR-SE A VER DE OUTRO MODO — por não ter vivido a experiência de ver as coisas em sua própria realidade multicolor e pluridiversa, precisa, pouco a pouco, acostumar-se a ver primeiro as coisas que estão na superfície até poder erguer os olhos para os céus e ver o Cosmo em sua grandiosidade infinita e magnífica;

5/ O SEU VER É REVESTIDO DE UMA REALIDADE JAMAIS VISTA — as coisas vistas por ele estão revestidas de uma aparência que reflete as cores, os aromas e os sons exalados de si próprias. Seu olhar agora é de espanto e desencadeia um desejo de identificá-las em sua mente como algo que possui vida e nome próprio;

6/ APIEDA-SE DOS QUE LÁ FICARAM NO FUNDO DA CAVERNA E DECIDE RETORNAR — seu maravilhamento, além de ser estonteante, é acompanhado de um sentimento filantrópico. Sente-se arrebatado a retornar às suas origens, ou seja, ao lugar onde viveu somente vendo sombras para poder dizer aos que lá permaneceram, que há um outro mundo a ser visto, diferente daquele;

7/ SEU RETORNO HERÓICO LHE TRAZ A INCOMPREENSÃO DOS QUE ESTÃO HABITUADOS A VIVER NAS SOMBRAS — por mais que ele narrasse o que havia visto, não conseguia convencer nenhum dos seus companheiros que lá estavam presos, e voltados para o fundo da caverna, que existia um mundo pleno de realidade onde as coisas não eram apenas revestidas de sombras. Eles o consideravam um louco e afirmavam que não vale à pena ir até esse mundo diferente porque as pessoas se tornariam desvairadas e não mais falariam de modo a ser compreendidas. A insistência do homem liberto incomoda a todos os habitantes da caverna e ele pode ser preso, torturado e até morto.

A Alegoria da Caverna de Platão não é uma narrativa retirada da tradição mítico-religiosa como a que foi exposta anteriormente nesse ensaio. É uma elaboração simbólica que pretende, por uma via metafórica, expressar a representação do mundo que se esconde atrás das aparências. Platão contrapõe dois mundos: um mundo visível, material, e outro invisível, imaterial. Ao mundo visível, este em que se vive o cotidiano da existência humana, ele denomina de mundo das aparências. Mundo onde as coisas são projetadas, assim como no fundo da caverna, diante dos homens prisioneiros e fixados em suas próprias opiniões. A realidade que se lhes é mostrada não passa de sombras, de aparências efêmeras destituídas de cor, de cheiro e de profundidade. As coisas são vistas como sendo a própria realidade em si, porém, são destituídas de imutabilidade, ou seja, de algo que permanece além de sua própria aparência. Estar fixado neste mundo é estar vivendo o dia a dia sem reflexão alguma. É estar voltado somente para aquilo que se mostra por uma manifestação fugidia. Enquanto que, ao retirar o prisioneiro do fundo da caverna, Platão apresenta um outro mundo. Mundo este que, inversamente proporcional ao mundo material, é um mundo onde todas as coisas se mostram, gradativamente, como algo que permanece, e não se modificam pelo fato de existirem. Este mundo, iluminado por um sol, é um mundo onde cada coisa possui realidade plena e participa de algo em comum. O homem, portanto, que desvencilha-se das amarras que o prendem ao mundo das aparências, empreende uma trajetória ao mundo inteligível, mundo visto pela inteligência, onde cada

passo dado é uma revelação do real das coisas. Ascender a esse mundo inteligível, que pode ser conhecido, é reaproximar-se do mundo a que ele denominou como sendo o Mundo das Idéias (do grego: *Tópos Uranus* — *lugar nos céus*). Esta concepção, vale salientar, provém de uma tradição mítico-religiosa em que acreditava-se que a alma humana, antes de vir habitar um corpo físico, ser aprisionada por ele, como afirma o próprio Platão, havia habitado em um mundo onde as coisas ‘são’ em totalidade e em verdade plena. Mas ao estar submetida a um corpo material, salvo a boa redundância, onde os desejos e os apelos do mundo são direcionados à sua própria satisfação, esta alma, à medida em que vive nesse mundo, aprende apenas a desejar o imediato e a acreditar que a verdadeira realidade é esta que o corpo a faz ver. Mas, ao libertar-se das amarras que o impedem de ver o interior das coisas, ele relembra (do grego: *Anamnésis*), pouco a pouco, do que houvera visto e vivido antes de habitar num corpo. Estando no mundo concreto, a alma faz com que o homem, resultado dessa fusão entre corpo e alma, aprenda a emitir somente opiniões a cerca do que vê (do grego: *doxa* — opinião). No entanto, retornar ao mundo em que esteve antes é poder sair do senso comum e elaborar idéias que representam a verdadeira realidade. Realidade esta que não se modifica com o passar do tempo, nem se perde com o fato de existir no mundo. Aí, neste mundo interior, Platão configura o novo mundo do saber a que se veio denominar de Filosofia. Só se pode filosofar se o olhar, assim como o de Édipo depois de ter vazado os olhos, enxergue o mundo iluminado pelo Ser. Essa é a realidade comum de todas as coisas que possuem realidade particular. Dito de outro modo, cada coisa, enquanto ente, ‘é no Ser’, ou seja, participa do Ser. Somente Ele congrega e dá sentido a todas as coisas existentes. É o que a filosofia helênica originalmente chamou de desvelamento do Ser (do grego: *a-lethéia* — tirar o véu que encobre a verdade). Com a Filosofia pode-se entender o mundo, mas somente fora dele. A verdade, portanto, está lá fora, paradoxalmente, no interior do homem que busca o desconhecido.

XI. PROPEDEÚTICA AO PENSAMENTO FILOSÓFICO

• A TRAGÉDIA GREGA E A GÊNESE DA FILOSOFIA

Se o Mito grego representa uma realidade ocorrida no passado, onde o tempo não tem tempo, a Tragédia, com efeito, quer representar, por imitação, a consciência dessa experiência. Desta feita, não como algo que se quer reificar, mas, sobretudo, como algo que se quer refletir. O pensamento¹¹³, na tragédia, passa a fazer parte do cenário do teatro. O homem grego, no momento da Tragédia, que é a de representação da Polis, quer aprender através dos atores a imitar os heróis, aqueles homens de caráter elevado — assim como afirmou Aristóteles¹¹⁴ na Poética — que sofreram provações por terem herdado de seus familiares condenações obtidas pelos erros¹¹⁵ do passado. Consoante Aristóteles, ainda na Poética, a Tragédia¹¹⁶, como arte imitativa, suscita:

*terror e piedade e tem por efeito a purificação*¹¹⁷. Ela pretende imitar as ações humanas, de vida, de felicidade ou infelicidade.

Ora, se no Mito a experiência vivida no passado podia se tornar presente pelos ritos, ou pela evocação dos deuses, na Tragédia, o homem grego podia ver diante de seus olhos a representação do mito pelos atores. Era como se pudesse assistir à chegada do cinema no início do nosso século. As figuras lendárias, e principalmente heróicas, se faziam presentes. Quando fora do teatro, suas ausências, distantes e incomunicáveis, desfiguravam-se diante do público, disfarçadas pelas máscaras dos atores e acompanhadas pelo Coro¹¹⁸ de voluntários. O cidadão grego podia, a partir daquele momento histórico/político¹¹⁹, assistir à presentificação de seus heróis e podia pensar sobre o seu caráter e não sobre a ação, como ocorre no mito. Nessa época, o homem grego aprende a ser cidadão

¹¹³ Pensamento; um dos seis elementos da tragédia reconhecido por Aristóteles na Poética. Os demais eram: mito, caráter, elocução, espetáculo e melopéia (música e canto).

¹¹⁴ Poética, V: ele define a tragédia como imitação do caráter superior dos homens em contraposição à comédia que seria a de homens inferiores.

¹¹⁵ *Hamartía*, em grego: erro, falha cometida por impulso da *Hýbris* (excesso, descomedimento, desmedida).

¹¹⁶ Para Aristóteles, a Tragédia, diferente do mito que é a imitação da ação, é imitação de homens. Está dividida em quatro partes: prólogo, episódio, êxodo, coral.

¹¹⁷ *Catarse* em grego.

¹¹⁸ A presença do Coro nas apresentações do teatro grego era imprescindível. Ele servia como um certo tipo de superego coletivo que poderia relembrar ao público as leis divinas e naturais. Na peça *Antígona*, de Sófocles, vemos a importância do Coro quando relembra a Creonte a importância do direito natural, defendido pela filha de Édipo, em contraposição ao direito positivo, instituído por ele como déspota tirano.

¹¹⁹ Em torno do século V a.C., quando a cidade de Atenas vivia seu apogeu cultural e filosófico, e podia oferecer aos seus cidadãos espetáculos de teatro trágico nas laterais da Acrópole, ou seja, no que se denominou: anfiteatro.

na *Polis*, desde seu *Ethos*, favorecendo, sobretudo, a constituição de sua subjetividade. A partir daí, a ‘verdade’, não mais estaria reservada aos oráculos ou aos deuses. O Homem podia pensar a verdade pois a filosofia o auxiliaria nessa empreitada. Enquanto que no teatro poder-se-ia aprender a pensar o seu próprio caráter, não como algo definido pelos deuses, e, portanto irreversível, mas como algo que evolui do seu próprio *Ethos*. Muito embora fosse a subjetividade do homem helênico que se fazia pela representação da Tragédia e a consciência assumia proporções nunca vistas, escondia sob essa mesma consciência duas potestades míticas que sempre estiveram como que inconciliáveis no mito: Apolo e Dioniso. O primeiro, sob a égide da tradição olímpica, e oraculado pela religião de mistério, mostrava-se quase que desvelado no teatro. Era o senhor absoluto da razão que batizaria a própria filosofia. O segundo, filho bastardo de Zeus, e perseguido por Hera, era, desde sua origem, uma representação mítica estrangeira que tinha se propagado enormemente na cultura campestre. No entanto, é desse filho ilegítimo, representante da natureza humana do grego, que nascerá a Tragédia da Polis: Tragédia tem sua origem na ação de cantar o bode. Do grego, *Tragodia*: *tragos* — bode; *ode* — canto; *ia* — ação. Daí, que, no momento da representação da Tragédia no teatro, Dioniso estará escondido sob a máscara dos atores como se quisesse desvalorizar a própria natureza que faz aflorar os instintos e os desejos. Por conseguinte, temos a Tragédia representada pelo paradoxo anteriormente afirmado no mito que agora, substitui-se, como afirma Nietzsche na Origem da Tragédia: pelo princípio apolíneo e igualmente dionisíaco.

Para Vernant¹²⁰, há dois conceitos que irão perpassar a Tragédia: o *Ethos* e o *Daímon* e que constituirão o homem trágico. Cada ação aparece na linha e na lógica de um caráter, de um *Ethos*, no próprio momento em que ela se revela como a manifestação de uma potência do além, de um *Daímon*. *Ethos* aqui entendido como caráter de uma ação será igualmente recuperado pela filosofia aristotélica enquanto *Daímon* pela filosofia platônica.

A tragédia no teatro era essa real possibilidade de fugir daquela faticidade do mito. O barco não está mais à deriva do destino. Ele se dirige a um porto conduzido por uma razão. Razão¹²¹ essa que a filosofia demonstrará através de seus primeiros filósofos¹²².

Como bem define Vernant em sua obra Mito e Tragédia na Grécia Antiga:

A tragédia busca seu assunto em outro lugar: nas velhas lendas. Ao recusar colocar-se no campo dos acontecimentos contemporâneos, da vida política

¹²⁰ Jean-Pierre VERNANT. Tensões e ambigüidades na tragédia grega. In: *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977, p.29.

¹²¹ *Lógos* em grego.

¹²² Sócrates, Platão e Aristóteles.

efetiva, ela adquire, aos olhos de Aristóteles, não menos, senão ainda mais valor, mais verdade que a história. (...) montar uma tragédia é outra história. Não é inventar os personagens imaginários, nem forjar uma intriga conveniente. É utilizar os nomes e o destino de figuras exemplares, conhecidas de todos, para fabricar um roteiro, uma montagem de cenas agenciadas de tal modo que se veja como e por que, dada tal personagem, há toda uma verossimilhança ou uma inteira necessidade de que ela pratique tal tipo de ação cujo resultado será este ou aquele. A tragédia, ao contrário da história, não conta, dentre todos os acontecimentos que poderiam ter se produzido, os que aconteceram efetivamente; ela mostra, reorganizando, em função de seus próprios critérios, a matéria da lenda, ordenando a progressão da intriga, seguindo a lógica do provável ou do necessário, como os acontecimentos humanos, por uma marcha rigorosa, podem ou devem ter lugar¹²³

• PROLEGÔMENOS DE FILOSOFIA

Ao se pensar a problemática do conhecimento como os filósofos gregos do período clássico, percebe-se que, ainda hoje, e sempre, a recusa ou o desleixo diante do conhecimento coloca o homem à mercê da sorte. Como um barril à deriva em alto mar, sem nenhuma praia à vista. Estar à mercê da sorte era como estar submetido a toda trama tecida pelas *Moîras*. Aquele que ainda não se dispôs a utilizar sua razão para medir sua existência será medido pelo seu desvario (Até) ou pelos caprichos dos deuses do Olimpo.

Empreender uma busca em direção ao Ser é tarefa do pensar filosófico que, sem mesmo saber para onde se dirige, é conduzido a ele, atraído por ele. Nosso ser no mundo finca nossa existência na particularidade do Ser como Ente. Contudo, aqui começa a marcha ontológica do Ser; todo ente é no Ser. Isso, os filósofos gregos perceberam a partir dos pensadores pré-socráticos e tentaram, cada um à sua maneira, como ver-se-á mais adiante, a demarcação das falas do Ser e do Ente.

Como no momento mítico, assim também ocorre no momento em que a filosofia se impõe como saber totalizante. A razão percebe e capta o real pela via da intuição. Ela ainda não sabe

¹²³ Jean-Pierre VERNANT e. O sujeito trágico: historicidade e transitoriedade. In: *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.94-95. V. II

discernir o que chega a ela, seu objeto de pensar ainda é gigantesco e inominável. Daí a necessidade imediata de nomeá-lo como símbolo, pois somente ele pode traduzir essa totalidade sem reduzi-lo a simples ser de razão. Porém, ainda, a filosofia não nasce inteiramente aí. Ela só será filha de Atena e neta de Zeus e Métis quando puder nomear em si mesma aquilo que pensa. Ou seja, quando aprender a traduzir a parte do todo, quando aprender a nomear o inominável. A isso, os gregos chamaram de *A-létheia*. A verdade dessacralizada, desvelada pela razão e acessível a todo e qualquer homem que aprenda a pensá-la.

Mas, esse dar-se como verdade do conhecimento não é gratuito, não se compra nem se vende; não se hipoteca nem se aliena; o ser somente se revela para aqueles que realmente se dispõem a ele. A razão, por si só, não possui de forma inerente a credencial de acesso à totalidade do ser. O pensar filosófico requer mudez daquele que escuta e surdez do mundo ao seu redor para perceber o inefável. Assim como Moisés no monte Sinai, O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó só fala no deserto. Assim como numa parábola bíblica narrada por Jesus Cristo: uma viúva queria se encontrar com o rei e se esforçava para tal todos os dias. Seus súditos impediam-na todas as vezes, alegando que o rei era muito ocupado. Um dia o rei decidiu receber a viúva e a deixou contar seus infortúnios (...). Assim como a parábola da viúva, o homem que busca o ser, que busca ver seu esplendor, terá que aprender a desenvolver a persistência, não obsessiva, para, num determinado instante, efêmero como o raio de sol, perceber que há uma totalidade acima dele e de todas as coisas. O ato de mostrar-se, num momento fugaz, era para os gregos o momento do *Kairós*. Aquilo que é em totalidade somente se revela nos interstícios do tempo existencial. Percebê-lo ainda está restrito aos poetas e místicos, mas a filosofia, em sua pretensiosa audácia, tenta a todo custo, como se quisesse com uma britadeira furar esse muro impenetrável da totalidade. Há momentos em que o pensador perfura essa rocha e é coberto de poeira e água que jorra estonteante em direção ao mundo. Cabe discernir que o jorrar do Ser vem sempre acompanhado de poeira, água, lama, mas também de alguns diamantes brutos. Não pretende-se mostrar que basta uma britadeira de pensar para o homem atingir o cerne do Ser, como se bastasse agir como um garimpeiro. A imagem é metafórica porque não se tem outros meios que não sejam os simbólicos para se acenar a falar de toda e qualquer totalidade da ordem do ser.

Se o Ser não se mostra em sua imediatez é porque o homem está inserido na mediatez da existência de tudo. O que é mediato faz parte do viver e não do morrer. Talvez, como alegorizou Sócrates, somente com a morte poder-se-ia estabelecer o encontro com essa totalidade. E não seria isso que se busca? Adentrar-se em uma eternidade de instantes em que não houvesse mais interstícios de tempo e o ser pudesse mostrar sua fisionomia sem máscaras?

Colocar-se em direção a esse Ser, a essa totalidade, faz o homem que pensa entrar num torpor intelectual sem precedentes. Uma das genialidades dos gregos foi, além de contribuir para a passagem do simbólico para o racional, começar, pela primeira vez na história da humanidade, a utilizar a razão como meio de pensar a totalidade. Ao descobrirem a razão como ‘*Lógos*’ do real, descobriram que em seu interior havia regras que se não fossem demarcadas e estabelecidas, o pensar filosófico retornaria ao âmbito do simbólico e não se faria filosofia. Surge, portanto, a lógica do pensar, organizada magistralmente por Aristóteles, que recuperou inúmeros elementos aritméticos já conhecidos na doutrina pitagórica. Desse modo, o *Lógos* filosófico grego é essencialmente estruturado pela lógica matemática e sustentado pela geometria.

A partir dessa logogização do real, o ser é reduzido ao âmbito da razão, na qual se aprende a falar dele, mesmo sem conhecê-lo. No entanto, a filosofia além de ser lógica é ontológica; sua fonte primeira provém da ontologia.

Ora, se o Ser era restrito ao âmbito do sagrado, isto é, se o Ser era considerado sagrado porque inacessível a todos; com a inauguração da filosofia grega, torna-se acessível a todos pela possibilidade socrática de construí-lo no conceito e na idéia platônica. O ser é, pela primeira vez, informado na razão, precedido pela força do discurso. Vale ressaltar que o contexto cultural grego na época socrática tinha desenvolvido a arte retórica de tal forma, que todo cidadão poderia proferir seu discurso na *Ágora* e fazer valer seus interesses políticos. Sem a tradição retórica, a *Maiêutica* socrática não teria lugar propício de se desenvolver. O discurso do novo cidadão socrático substituíra a força instauradora da palavra como contendora de verdade. Doravante, o discurso engendra o conceito e faz da idéia o lugar da demonstração da verdade. É a democratização da verdade, antes sagrada, agora popular. Tenho dito que a filosofia grega é ‘uma vaca profana’: traz a público e à tona o que era considerado recôndito e inacessível. **A filosofia desse momento em diante é profana por excelência, nasce atéia e dessacraliza a verdade mítico-religiosa que se escondia nos meandros das doutrinas iniciáticas e nos enigmas dos oráculos.**

Mas, se a filosofia é o momento da libertação do conhecimento sagrado, é também, paradoxalmente, a possibilidade da decadência do ser. Seu nascimento marca, concomitantemente, sua bancarrota. A redução do Ser ao ser de razão limita o que é livre e espontâneo por excelência, reduz o que é irreduzível. Pelo mesmo motivo a criação só é possível no esquecimento e não na memória. O ser logogizado precisa da memória para elaborar conceitos e idéias. A criação não pode se dar na rememoração do ser, terá que se dar nas malhas do sentir. Só a emoção tem força de criar. Assim como a filosofia, a criação não pode ser ideológica. Não há criação e transcendência na

ideologia, mesmo que se admita dialeticamente. Seu ponto de chegada teórico só consegue atingir as fronteiras da própria razão que a engendrou. Daí, somente a realidade é garantia de renovação da idéia de ser. Ela é a fonte por excelência do real que nunca se repete. Mas apesar da filosofia trabalhar com a memória do ser, ela prima pela sua ontologicidade em reabastecer o ser de razão. Somente ela pode ultrapassar os limites impostos pela própria razão, porque sua percepção do real atinge o âmbito do Ser. No entanto, mesmo que a filosofia tenha acesso à ordem do Ser, ela não pode nomeá-lo, pois é inominável. Sua demonstração se dá na ordem do Ente: só se pode dizer algo do Ente. O ente é quem reflete a face do ser. Somente pela via da fenomenização do ser a filosofia pode anunciar seu parentesco com o real. De outro modo, só pelo ente, como realidade particular, é que se pode perceber a totalidade do ser. “Todo ente é no ser”. Ora, se todo ente é no ser, todas as coisas existentes fazem parte de um ente. Cabe, portanto, à filosofia, o papel de identificar o ente de cada coisa, assim como o seu ser correspondente. É provável que esse empenho da filosofia a torne subversiva por excelência. Uma das três acusações imputadas a Sócrates era dele ter apresentado novas divindades à juventude ateniense. Divindades que iriam substituir as olímpicas tradicionais. Contudo, essas novas divindades não passavam de idéias que substituíram as divindades canônicas, tais como: a justiça, a amizade, o amor, o Estado, a moral, etc. Imagine-se uma divindade como *Thêmis*, responsável pelas leis divinas da ordem e da moral vindo a ser substituída por uma idéia de *Nomos* (lei), manipulada pelas mentes dos cidadãos atenienses. Ou a *Dike*, pela idéia de Justiça.

Entretanto, o pensar filosófico grego não apenas apresenta a possibilidade de pensar a nova ordem do Cosmo como um princípio originante e engendrador de novas ordens. Esse pensar projeta o fim de todas as coisas, ou seja, como afirmavam os gregos, o *Télos*. Com a filosofia, o conhecimento do mundo completa-se numa ordem de princípio e fim (de Arché e Télos). Os entes são, porque constituídos de início e fim. Somente o ser é sem início e fim, porque eterno e imutável. Começa aqui, pela via da ‘paidéia’ filosófica grega, o nascimento dos sintomas de angústia diante da existência. Se a filosofia pode nos remeter à compreensão do *Télos* da existência, conseqüentemente pode-se almejar e vislumbrar o fim de tudo, ou seja, até onde as coisas existentes chegam a termo. Essa perspectiva filosófica, única e original na história do conhecimento ocidental, só é possível, porque, além da descoberta dos princípios das coisas e dos seus fins, a razão grega ocidental pode entender a totalidade das coisas. O ser só é possível se antes se puder identificar o seu princípio e o seu fim. Essa projeção do ponto Alfa ao Ômega é que permite a criação da noção de totalidade, ou seja, de Ser. Contudo, como afirmou-se a pouco, essa noção de totalidade insere o homem grego ocidental na esfera do vazio e o deixa angustiado diante do possível. A grande frustração do homem ocidental é pensar a existência dentro dos moldes da razão que identifica sua origem assim como o

seu fim. Sua realização, que antes estava traçada pelas divindades, agora está projetada como se não houvesse nenhuma fissura dentro dessa totalidade. Seu desejo torna-se incompatível com a realização presunçosa da ontologia grega. O Ser, como senhor absoluto, doravante irá determinar todas as realizações humanas. Mas essa mesma filosofia que aprisiona o homem no cárcere da totalidade do ser de razão, aponta para um olhar além do próprio ser totalizante. O desejo, portanto, ainda é a grande utopia, como as minúsculas esperanças presas às bordas da jarra de Pandora. Ora, se a filosofia grega ocidental tem ensinado que se é proporcional a si próprio, por analogia ao Ser, ela, por ser descendente da primeira esposa de Zeus, Métis, lega aos homens a astúcia da inteligência. Talvez seja isso que verdadeiramente torna os homens semelhantes aos deuses. O *Nous* iluminado pelo fogo do Olimpo já contém as fagulhas artimanhosas e astuciosas que permitem sonhar além da existência. Desejar é mais que ser o que se é. Não é isto que caracteriza o homem como ser inacabado? Enquanto é possível desviar de sua trajetória, efetuando o grande *Clinámen* do Universo previsto por Demócrito. Não se está, portanto, definitivamente, condenado a se cair como bólidos no planeta da existência? Nessa queda, assim como o olhar pode desviar seu foco de vista, o querer pode desejar além do horizonte que se apresenta.

Para enveredar-se, portanto, nessa órbita do conhecimento, no mundo grego, faz-se necessário que se estabeleça um ‘método’, um caminho a seguir, como o fez Sócrates para poder atingir o inatingível. Sem método, o desejo se transformaria em queda livre, a mercê da sorte. Retornar-se-ia aos efeitos da espontaneidade da *Physis*. O homem filosófico passa a habitar o *Ethos* no qual, consciência, liberdade e vontade livre fazem dele um novo ser. Mas não se deve olvidar a imperiosa necessidade da presença de reflexão na trajetória da busca do conhecimento. A reflexão filosófica é a dobra da alma sobre ela mesma. Refletir é dobrar-se sobre si mesmo, sem se quebrar, ou seja, sem deixar de ser. O exercício da reflexão é o que credencia o homem como ser pensante, que pretende ver além de si mesmo, e desse modo conseguir identificar o outro como outro. Talvez seja essa a maior vocação: permitir que a alteridade da existência tome assento na esfera da existência para se poder perceber a incomensurabilidade da maravilha de viver.

• **O SER E O NÃO-SER (uma hermenêutica do pensamento parmenídico e heraclítico diante do problema do Ser e do Não-Ser)**

Ó deuses, concedei-me apenas uma certeza! E que ela seja uma tábua no mar da incerteza, apenas larga o suficiente para permanecer sobre ela. Tomai para vós tudo o que vem a ser, o que é exuberante, multicolorido, florescente, enganador, excitante e vivo; e daí-me apenas a única, pobre e vazia certeza.

[Oração de Parmênides]

Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer. Usais nomes das coisas, como se estas tivessem uma duração fixa: mas mesmo o rio, em que entrais pela segunda vez, não é o mesmo da primeira vez". "tudo tem, em todo tempo, o oposto em si."

[Heráclito de Éfeso]

O absoluto já está presente, senão como ele poderia ser procurado?

[Hegel]

Para o estudo da filosofia fundamental é importante se saber a diferença básica entre filósofos como Heráclito e Parmênides. Em sendo assim, estudá-los é também aprender a estabelecer a diferença básica das grandes questões da filosofia. Porém, essa empreitada ajuda em muito a trilhar um novo caminho filosófico ou a continuar a trilhar o mesmo caminho do conhecimento em que se está percorrendo, pois cada um tem um caminho de conhecimento. Salvo aqueles que, com a descoberta da filosofia, deixam-se converter por essa “senhora” e decidem optar por um outro caminho. Exemplo disso aconteceu com Descartes que começou a duvidar de tudo o que acreditava e pensava, e correu o risco de trilhar um novo caminho de busca do conhecimento. Estudando filosofia pode-se trilhar um novo caminho. Enquanto isso não acontece, tem-se que

clarear o caminho em que se está aí inserido. Antes de se entrar na problemática dos pré-socráticos, pode-se deter em Platão e tentar fixar um novo olhar sobre ele, desta feita um olhar didático, de modo que se possa melhor perceber a dicotomia entre o visível e o invisível, o inteligível e o concreto que ele realizou. Apesar de ter sido tão criticado por ter feito a dicotomia entre o mundo sensível (o mundo do qual se tem acesso imediato) e o mundo inteligível (o mundo pelo qual vislumbra-se a transcendência), ao qual se tem acesso de forma mediática ou mediata. Platão representa o momento helênico de se realizar esse encontro com o real de forma mediatizada. Lembre-se que ao se abordar o problema da humanidade do ponto de vista do conhecimento, verifica-se que esse conhecimento é a relação com a realidade. O homem só conhece quando pode estabelecer essa relação com a realidade sem se identificar com ela inteiramente. Imagine-se se houvesse total identificação com a realidade. Então, estar-se-ia sendo a realidade de tal modo que não haveria nenhum distanciamento. Em não havendo distanciamento, não há reflexão; logo, não há pensamento. Só pode haver pensamento quando há distanciamento. Quando alguém está inserido na realidade tal e qual e se confunde com ela, isso é o que se poderia chamar, como forma de conhecimento, de senso comum. Platão, portanto, começa sua investigação demonstrando que a base do conhecimento é o senso comum, contudo ela não tem fôlego para vir à tona, ou seja, não possui autonomia para voar até as esferas transcendentais que guardam as essências das coisas do mundo e do homem. Conhecer é ascender às esferas superiores onde somente a *Psiqué* humana pode alcançar. A verdade não está no mundo nem pode estar. Se a verdade estivesse em cada *cousa* o conhecimento humano seria imediato e não haveria necessidade do pensar. Intuir-se-ia imediatamente tudo que se apresentasse. Não haveria o ocultamento do mistério e a verdade seria desvelada a cada encontro. Platão apresenta a possibilidade desse encontro de forma ascendente e gradativa onde somente a *Psiqué*, conduzida por corcéis alados, poderá se aproximar das essências, ou seja, daquilo que é em verdade, de forma imutável e com seu esplendor desvelado. Porém, como os corcéis não têm forças para alçar vôos muitos altos, o desejo humano apela-os a voltar ao mundo sensível. Nesse ir e vir da realidade do mundo à realidade das idéias, Platão dialetiza o conhecimento e apresenta as gradativas possibilidades do que está além das aparências. Aqui, no mundo do efêmero, as coisas estão revestidas de simulacros. Tudo não passa de imitação do real que está além do mundo sensível. Não há aí, sem esperar por isso, nenhuma inovação, nenhuma novidade, nenhum pensamento criador nem filosófico. A filosofia helênica convida o homem justamente a poder entrar numa nova realidade para ler essa realidade em que se está inserido. Precisa-se saber qual é essa outra realidade? Qual é a sua alma? Qual é o seu sentido? Qual é a sua verdade? O que é que ela tem de imutável? Essas foram uma das primeiras perguntas que os pré-socráticos puseram. O que é que não se modifica além das

aparências? Para os pré-socráticos, era o que eles denominavam de *Arché* — princípio fundamental de todas as coisas. Que princípio é esse que não se modifica além das aparências? Que princípio é esse que se torna imutável? Por que a realidade está aí se modificando o tempo todo? Porventura, o que é que não muda nessa existência? Existe algo que permanece além das aparências? Por intuição, algo permanece — algo se esconde e só pode garantir a mutabilidade das coisas porque é imutável. Só garante o mutável o que é imutável. O que muda e muda recorrentemente não pode garantir um novo modo de aparecer, pois ele já teria se dispersado, já teria desaparecido. Esses primeiros filósofos começaram a perseguir essa realidade que não se sabia bem o nome, que poderia justamente conduzir a uma realidade que não é essa aí, ocorrendo o tempo todo, modificando-se e chegando ao homem pelos sentidos. O homem, com sua ousadia de conhecer, tenta chegar a uma outra esfera onde ele possa entender esse processo da vida e da existência. Em querer entender esse algo oculto, os primeiros pré-socráticos começaram a estabelecer algumas diferenças. Dessas diferenças, particularmente a partir de Parmênides e Heráclito, pois são os que melhor tratam dessas questões, é que pode-se tentar efetuar algumas hermenêuticas. Contudo, ao se estudar Parmênides, não se pode obrigatoriamente conciliá-lo com Heráclito e vice-versa, mas tentar verificar a importância fundamental do legado para a filosofia. Um completa o outro quando se estuda filosofia, não quando são estudados separadamente. Para adentrar no âmbito pré-socrático, pode-se iniciar com a Oração de Parmênides:

ó deuses, concedei-me apenas uma certeza! E que ela seja uma tábua no mar da incerteza, apenas larga o suficiente para permanecer sobre ela. Tomai para vós tudo o que vem a ser, o que é exuberante, multicolorido, fluorescente, enganador, excitante e vivo; e dai-me apenas a única, pobre e vazia certeza.

Essa oração de Parmênides deve chocar as pessoas que têm atração pelo exuberante, multicolorido, ou seja, por aquilo que aparece. Ele está rogando por uma certeza que não mostre nenhuma fisionomia das aparências. Ele está tentando nos aproximar de uma realidade em que aparentemente ou primeiramente, não tem-se a beleza da existência. Tem-se uma verdade como que, não como a feiúra, porque não se encontra lá, mas como um vazio de aparências. Ele quer justamente chegar a um ponto que o conduza a uma certeza de que aquilo seria a verdade última de alguma coisa. Ele vai chamar essa certeza de Ser, de UNO. O Uno em Parmênides não é uma realidade, porque o ser se dá no existente de forma diferenciada ou de forma multifacetada. Quanto a esse UNO a que ele está tentando chegar, não há nenhuma confusão de conhecimento com suas diversas formas de existir. No Uno de Parmênides o que existe é algo em si. É algo que não precisa necessariamente

estar mais fora de si, como toda a existência. A existência das coisas que formam os entes é que permite que identifiquem-se os entes, que identifiquem-se todos os modos diferentes de existir. Mas para Parmênides não é essa manifestação que nos garante a percepção do Ser. Porque na percepção só existiria a Unidade, não existiria a multiplicidade. Não há composição no Ser, seja para Parmênides, seja para qualquer outro pensador. Não se pode entender a noção de Ser como uma noção composta. O que se subtrai dessa noção é apenas uma segunda noção que permite chegar ao Ser, é a noção de essência. Então pode-se tratar do Ser como aquilo que é sua essência, nada mais que isso. Qualquer coisa que se acrescente a essa noção, passa, por entificar o Ser, reconhecendo qualidades do Ser que aparecem no Ente e não mais do Ser — estar-se-ia distanciado do Ser. Ao que Parmênides convida através dessa forma inusitada é que possa se dirigir ao ambiente onde o Ser não é mais essencial.

Esse (Ser), em latim, quer dizer respirar, no sentido etimológico, é algo do Ser como se o Ser estivesse respirando. E a respiração do Ser é o seu sendo. O Ser é sendo (verbo no gerúndio). Mas o que Parmênides está apontando não é o verbo no gerúndio, ou seja, não é o Ser acontecendo, mas o Ser que é. O verbo aí está no particípio presente. É o modo de se falar do Ser enquanto Ser. Portanto, não é o verbo no sentido de existir, mas de Ser. O é, é de tal modo, que não precisa existir para ser. Não se precisando existir para ser, cria, subitamente, uma certa angústia intelectual. Pressupor algo que é, sem precisar existir, gera angústia porque o entendimento humano com suas limitações não alcança pensar o que é sem existir. Pensar o que é, sem existir, é uma tentativa de pensar o Ser como uma noção puramente abstrata. Desse modo, somente a filosofia, diante do entendimento humano, pode conceber, mas para poder-se discursar sobre essa noção tem-se sempre que dizer algo do Ser. Em dizendo algo, já extrapola-se a noção abstrata porque sempre está-se afirmando algo de alguma coisa. Por exemplo, Pedro é homem, O jarro é de barro, distancia-se da noção de Ser. Desloca-se da idéia puramente abstrata porque para afirmar tem-se que, mesmo usando o verbo ser, ter-se-á de predicá-lo, adjetivá-lo e desse modo já se está inferindo algo como acontecendo. Já está-se referindo ao Ente e não mais ao Ser. O que os pré-socráticos querem mostrar é a possibilidade de entrar numa realidade, que por mais abstrata que seja, a razão lógica não consegue penetrar (porque a lógica que se estabeleceu no mundo helênico é a lógica que demarca as fronteiras do Ser e das suas manifestações, é a lógica onde o Ser está limitado, como se fossem os muros da projeção do Ser). Ora, quando o Ser cai dentro desses muros ele já está limitado, por assim dizer, ele já está sob controle. O que os filósofos pré-socráticos querem apontar é o ser que ainda não caiu dentro dos muros da lógica. O Ser que está ilimitado, porque quem dá a limitação do Ser é a razão. A razão é aquela que aprende a pensar o Ente das coisas, o objeto das coisas, em pensando o objeto, ou seja,

algo que veio da realidade e se instalou na consciência como dado de consciência, isso é pensar o Ente. Todavia, como pode-se pensar o Ser? É possível pensar o Ser? É através da lógica? Como, então, pode-se pensar o Ser, falar do Ser? Através da intuição, porque só pela intuição se pensa o Ser. Porque o Ser é ilimitado, inominável, imutável (...) Quando se pensa o Ser na ordem da razão, ou seja no âmbito da razão, sai-se da esfera do imutável, do indiscernível, e se entra na esfera limitada, finita. Quando pensa-se a realidade como tal, pensa-se algo que tem forma, dimensão, densidade, extensão, espessura, volume. Isso a razão sabe fazer. Pode-se até medir os dados que chegam à consciência, matematicamente, basta querer. Mas quando se faz isso, ocorre que antes (o que os pré-socráticos, assim como Parmênides faziam) o homem pode perceber o Ser, intuitivamente, e ao percebê-lo ele o traz imediatamente para a razão. Porque ele quer dar conta do Ser, ele quer pensar o Ser, mas o Ser é absoluto, ilimitado, indiscernível, etc. Mas essa mesma razão que intui esse algo de abstrato, vazio, sem nome, puramente universal, categoriza o Ser ao reduzi-Lo a si própria, mas não quer dizer que Ele se mostre em sua totalidade. Se isso fosse possível, os homens seriam deuses, ou anjos. Ter-se-ia uma razão ilimitada, assim como o próprio Ser. O que confere ao homem o título de pensador do Ser é o poder que ele tem de traduzir essa totalidade numa particularidade. A razão só abarca as particularidades do Ser. Esses fragmentos, essas partes de um todo são partes que refletem o todo, não fosse isso não existiria filosofia. Por conseguinte, como é que a razão humana iria se remeter ao universal, se as partes não refletissem o todo? A razão se contentaria em entender o todo pelas suas partes. Há aí uma sutil diferença que marca o ponto de distinção entre a Ciência e a Filosofia. A razão filosófica, ao pensar a totalidade, se dá conta que aquilo que ela captou da totalidade não passa de uma parte do todo, ela não pode se contentar com essa parte achando que essa parte é o todo. Se alguém pensar desse modo, fanatiza-se pelo Ser. Não foi à toa que muitas religiões brotaram disso; não foi à toa que muitas ideologias partiram daí, desse momento, quando reduziram um aspecto do Ser na razão como se tivessem encontrado o todo do ser. Na política isso ocorre constantemente; reduz-se o Ser à razão e tem-se uma parte como se refletisse a totalidade, mas não o todo. Desse modo, pode-se concluir que esse procedimento seria suficiente para reduzir a realidade à ideologia. Como uma jarra de água que escoar para a realidade, isso seria a ideologização do mundo. Ora, quando se escoar a totalidade para a realidade como tal, essa totalidade sendo apenas fruto da razão humana, firma uma distância entre o todo e as partes como um abismo incomunicável. A filosofia então entra em ação para fazer a crítica diante das ideologias. Sem um retorno ao todo, essas partes estariam negando a própria realidade como tal, ou mesmo aniquilando-a, mas igualmente estaria negando o todo. Pois um aspecto do Ser pode servir de identificação de outros aspectos e com isso implementar a realidade como tal. Se houver o hábito de entender e ver a

realidade como apenas uma parte do todo, que está na razão, que provém da razão, estar-se-ia contribuindo para a ideologização da realidade. Condenar-se-ia essa realidade à falência, à morte, à destruição. Pois a fonte primordial, a mais importante de todas, não é tentar desvelar os aspectos apenas que a razão trouxe do Ser pra ela, mas sempre ao Ser. Ou seja, recorrer sempre ao Ser para perceber novos aspectos. Prova disso; a religião. Só poderá ser entendida como verdadeira se libertar o homem. Fora disso, a religião estaria sendo confundida com a ideologia. Tanto pode ir à bancarrota o mundo material como o próprio homem, porque como tudo se transforma e tudo precisa de uma realimentação para a vida, querer entender a vida por um aspecto é um sinal de morte e não de vida. A ideologia está voltada para o plano do social, do econômico, enquanto que a religião teria uma meta final escatológica. O islamismo, no Al Corão, é de uma rara beleza ao apresentar a liberdade humana e o respeito às individualidades, mas só conhecendo-o pode-se saber da existência dessa beleza. No entanto, o que se tem conhecimento no Ocidente do Islamismo é o oposto. Isso mostra que todas as religiões, quando passam pelos crivos da razão e da existência, forçosamente começam a adquirir cargas ideológicas que vão, eficazmente, permitir sua proliferação confundindo-se com o poder temporal. Contudo, o olhar sobre uma religião não pode ser apenas ideológico, porque isso já seria uma crítica à religião. A crítica só pode ser posterior. Habitou-se a fazer críticas antes de se entender os fundamentos, principalmente depois da década de 60, com a guerra fria, quando o mundo político firmou-se em dois blocos onipotentes. Quando se trata de uma religião¹²⁴, tem-se que entender seus fundamentos: de onde eles partem? Onde estão seus princípios básicos? Onde é que está a sua doutrina? Entenda-se isso primeiro para que se possa ver sua projeção no mundo e na cultura. Daí ter-se-ia um outro olhar sobre religião e cultura, que são indissociáveis. Outro aspecto a destacar seria a projeção da religião sobre os poderes instituídos. Não se pode colocá-los dentro do mesmo contexto: religião, teologia, filosofia. Não se pode confundir Ideologia com Filosofia, nem Filosofia com Teologia, mas isso não impede de se fazer críticas.

A realidade una que não se mostra em sua totalidade na razão é o que Parmênides chamou de Uno, de Ser, de Imutável, e que não se modifica em nenhum momento e em nenhuma instância. Esse modo inalterável do Ser permite que os Entes se modifiquem, existam de formas diversificadas, e faz com que o homem não perca de vista a totalidade da realidade. O problema de Parmênides é que ele nos coloca de frente a esse Ser que é o Ser praticamente inatingível, onde se cria muito mais angústia que realização. Como ele dizia na oração: (...) *coloque-me diante do vazio da certeza*. Essa

¹²⁴ Verbete: religião [Do lat. religione.] S. f. 1. Crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada(s) como criadora(s) do Universo, e que como tal deve(m) ser adorada(s) e obedecida(s). 2. A manifestação de tal crença por meio de doutrina e ritual próprios, que envolvem, em geral, preceitos éticos.

referência tem uma carga mística, porque é uma certeza de fé, como se visse o invisível, tem uma dimensão mística dentro dessa oração. Colocar-se diante do Ser enquanto certeza, está-se diante do vazio, vazio de existência. Está-se diante do vazio da própria razão. O que a filosofia helênica pretende é ir ao contrário disso: é sair da obscuridade da fé para entrar na evidência da razão. Tudo aquilo que chega à razão tem que ser evidente. Não se pode ter dúvidas disso. Tem que ser algo que se mostre claramente. O contrário disso é entrar no mundo da fé, no mundo do invisível. No mundo do invisível não há “luz”, mas em se tratando da razão grega, é uma razão iluminada, lembre-se de Prometeu: ele rouba uma fagulha do fogo sagrado que é o fogo da inteligência, o *Nous* que era exclusivo dos deuses, mas que a partir de seu ato os homens podem ter acesso a ele. O *Nous* da inteligência permite que o homem, de olhos fechados, possa ver aquilo que a razão capturou. O outro âmbito é o da certeza mística na qual o que dá garantia não é a razão, mas a fé. O homem de fé, o homem místico, não pensa o Ser pela razão; experimenta o ser pela via do credo, da fé. A inteligência tem que estar apagada, se ela se clareia, reduz-se a fé a uma fé de razão. Quando a razão se ilumina, já ocorreu o desbaratamento da certeza de fé. Só existe fé fora da razão. Stº Agostinho fizera uma transposição dessa iluminação ao criar uma teoria para quando o homem se colocar diante de Deus e ter uma fé cega, ou seja, a fé não vê o que ele perscruta, a não ser se for iluminada pela Graça. Fora isso, o homem estará perdido. Mas religião é essencialmente a experiência da perdição. É uma perdição paradoxal, onde Deus se faz presente pela Graça, como luz fora do âmbito da razão. Vai permitir ao homem não estar perdido, caminhar sem a luz da razão. A graça¹²⁵, portanto, quando penetra na vida do homem garante o entendimento do transcendental que a razão não pode fazer. Tem-se aí um outro tipo de luz, de iluminação. Moisés, por exemplo, quando vai ao monte Sinai falar pela primeira vez com Deus, cuja imagem é de uma sarça em chamas sem se consumir, revela uma verdadeira epifania do absoluto. Essa imagem alegórica de Deus é a projeção da fé, o que faz com que não se esteja perdido, tenha certeza do absoluto pela via da iluminação. Entra-se, portanto, no âmbito místico. A filosofia, a partir dos primeiros pensadores, pretende mostrar essa configuração de certeza da religião, garantida pelos deuses. O que se quer de agora em diante é que essa certeza seja uma certeza a partir da razão.

Os filósofos logogizam o Ser, racionalizam o Ser. Em verdade, o Ser, o todo do Ser, a sua totalidade, quando é reduzida à razão, é a prova do distanciamento do homem do Ser. A razão só quer entender o Ser a partir dos aspectos do Ser que ela pode captar, que ela pode pensar. A razão

¹²⁵ Verbete: graça . Teol. Dom ou virtude especial concedido por Deus como meio de salvação ou santificação.

10. Teologia: Favor ou mercê concedida por Deus a uma pessoa; milagre. (Cf. grassa, do v. grassar.) ~V. graças. Graça atual. Rel. 1. O conjunto das inspirações e moções divinas transitórias. Graça habitual. Rel. 1. Estado de benevolência e paz com Deus.

não pensa o ilimitado, nem o infinito, a razão pensa o finito, o limitado, o mensurável. Fora da razão tem que se sair da filosofia e deixar que os poetas, os artistas falem do ilimitado no limitado. Não é à toa que a angústia rodeia os poetas na arte de falar ou de escrever sobre o Ser. Às vezes eles passam meses, anos para chegar a um determinado momento em que aquele pequeno aspecto, aquela palavra, pudesse abrir a obra para a totalidade, que costuma-se chamar de obra prima de um artista. Ou mesmo aquela pincelada dada no canto da tela fará com que os espectadores venham vislumbrar um tipo de totalidade. Assim como há obras literárias escritas em 700 páginas para falar somente de um aspecto da liberdade humana. O que é ilimitado ao ser transcrito pode necessitar, talvez, de toda uma vida.

A cultura humana é a personificação do sagrado. Sagrado de algo, de uma experiência transcendental do homem ou de algum homem que as culturas tentam reproduzir.

O que é o belo senão o grau de terrível que ainda suportamos (Rilke).

A alegoria da revelação, no mito de Dioniso, mostra o todo se mostrando como uma verdadeira hierofania de Zeus à princesa Sêmele. Assim como no mito de Eros e Psiqué, Psiqué não tem a garantia da percepção do absoluto transcendental que possui Eros.

Veja-se agora o lado oposto desse pensar fundamental pelo olhar de Heráclito de Éfeso. O que Heráclito tenta falar do Ser é exatamente o oposto de Parmênides. O Ser como algo que flui constantemente. O Ser é o *panta hei*, ou seja tudo flui. O Ser é a sua fruição, o Ser flui o tempo todo, não há o esconder-se do Ser. O Ser só é existindo, o Ser só é manifestando-se, o Ser só é fenomenizando-se; o Ser só é porque está sendo, porque está acontecendo, porque mostra que aquilo que é imutável não garante o devir, diferentemente de Parmênides. Porque o Devir ocorre no eterno vir-a-ser das coisas. O Ser só se instaura quando algo acontece. Esse procedimento, essa leitura de Heráclito é o vir-a-ser. Deve-se, no entanto, acrescentar outras noções para se poder entender a complexidade disso. Para Heráclito, a vida em sua ocorrência é um estado de constante dialética. A vida é dialética. O seu contrário afirma o seu oposto e vice versa. Só pode existir o frio porque existe o quente. Os seus opostos são quem mostram a cara do Ser. O Ser é o frio e o quente, o masculino e o feminino. Para Heráclito o Ser não seria o masculino, o feminino, o frio, o quente. Perceber o Ser desse modo é colocar-se em risco de se enteficar as manifestações do real. Porque ao se enteficar o homem, a mulher, o frio, o quente, está-se dando 'status' existencial para esse modo de ser e retirando-lhe de sua oposição o seu contrário. As coisas só poderiam ser percebidas de forma isolada,

com vida própria e com uma totalidade própria. Então Heráclito mostra pela primeira vez que a totalidade do ser está no mundo. Está na possibilidade de se ter um inverno com neve ou um verão com muito calor e isso são apenas facetas da mesma moeda. A moeda é o Ser. Tem-se cara e coroa, o frio e o quente. O Ser só é para Heráclito dessa forma; quando as coisas acontecem. Para que o inverno torne-se verão, mesmo que se suponham os estados intermediários, a natureza abriga uma eterna luta de contrários. Essa luta é que cria ordem no mundo, é a justiça do mundo. Só existe justiça pela oposição dos contrários. O Ser heraclitiano é como a divindade mítica *Pólemos*, o deus da guerra, que passa o tempo todo polemizando, ou como *Éris*, a deusa da discórdia. Tanto Parmênides como Heráclito, por serem os primeiros pensadores, estão ainda sob os efeitos do conhecimento mítico-poético. Não contêm um pensamento puramente racional, lógico, mas recorrem à própria mitologia grega para melhor explicar algumas nuances. De um lado Heráclito afirma que a deusa da discórdia é quem provoca essas mudanças radicais entre uma coisa que é e o que não é ainda: o inverno é, o Ser é, mas o seu Não-Ser está contido no Ser, ou seja, o inverno contém o verão, o frio contém o calor. O que faz com que aquilo que é ceda lugar àquilo que ainda não é, ou seja, o Não-Ser, é essa a luta dos contrários. A vida para Heráclito está em constante polemização. Vem de *Pólemos*, aquele que guerreia o tempo todo, que polemiza, provocado por uma mulher que é a deusa da discórdia — *Éres*¹²⁶. Sem discórdia não há dialética. A deusa da discórdia tem em seu nome, na língua portuguesa, o radical da palavra coração. Quando se discorda de alguém, atinge-se o âmago de alguém, atinge-se o coração da pessoa, fere-se o coração de uma pessoa. Discordar é isso. Quando, portanto, *Éris* entrava em ação, causava uma discórdia. As pessoas ficavam com ódio mortal umas das outras; não era uma polemização aparente; era uma polêmica que atinge o âmago da questão. (a passagem do inverno para o verão só ocorre quando um ou outro atinge o seu âmago). O ápice do inverno é que permite, pelo seu esgotamento, a chegada do verão. O ápice do verão, ao produzir calor máximo, atinge sua plenitude, é a hora do seu desvanecimento. Trazer essa relação para a humanidade, alhures muito atraente, é a lei da justiça para Heráclito. O homem só muda quando atinge seu ápice. O mundo é justo quando os contrários estão ocorrendo harmoniosamente. O mundo é justo quando se permite que haja inverno e haja verão¹²⁷. É o conceito de justiça para Heráclito. Poder-se-ia passar horas e dias discorrendo sobre Heráclito e Parmênides, sobre esse fluir do Ser. Esse Ser que está aí mostrando sua instauração. O Ser que se instaura no seu fluir. Isso é tão fundamental para o mundo moderno/contemporâneo que todas as grandes teorias modernas fazem uma leitura do mundo a partir disso. Desse acontecer das coisas, dessa realidade que se

¹²⁶ Provém do radical coração. A discórdia atinge o âmago do coração

¹²⁷ Vale ressaltar uma passagem na obra as Nuvens de Aristófanes, quando um jovem é processado por ter contraído uma dívida; alega que realmente havia contraído uma dívida, mas que agora ele não é mais o mesmo (...).

“fenomeniza”¹²⁸ e não porque ela é em si. Esse é ‘em si’ seria uma dimensão metafísica parmenídica que a filosofia abandonou. Mesmo que Platão, com toda a sua metafísica, tenha influenciado por mais de 2.500 anos a história do pensamento filosófico no Ocidente, não conseguiu superar a força heraclitiana da compreensão do Ser. O pensamento platônico influencia até o século V d.C, com a queda do Império Romano. Depois ele perpassa toda a Idade Média, conduzido pelas leituras de Sto. Agostinho, e vai perder terreno para Aristóteles a partir de S. Tomás de Aquino, no século XIII, quando o mundo moderno acolhe o pensamento de Aristóteles. Mas isso não foi suficiente para que se guardasse a força da compreensão do Ser de um modo metafísico. A era moderna, a partir de Descartes, vai, justamente, fazendo com que, cada vez mais essa “fenomenização”, tão fascinante, diferentemente de Parmênides (aquela da certeza vazia, mas não à exuberância) firmasse terreno na problemática do conhecimento. O fascínio está no fenômeno e não no que se esconde atrás dele. A filosofia, a partir da era moderna, perdeu muito de sua força filosófica. O Ser vem se desontologizando, sendo reduzido, cada vez mais, a uma materialidade. A física quântica seria a única possibilidade atual de retorno a essa magia fantástica do Ser, que os pré-socráticos estavam tentando apontar, mas que os socráticos, por justamente perceberem a grandiosidade da lógica da razão, reduziram tudo a essa nova “deusa”. A imagem que os antigos davam à filosofia na sua aparência multiforme era a seguinte: imaginem uma casa murada. Os muros representam a lógica. Com um jardim cheio de árvores. Essas árvores representam a física. Os frutos dessas árvores são a Ética. Ou a imagem do ovo: a casca representa a lógica, a clara as ciências naturais e a gema a Ética. É a limitação do *panta ta onta* — tudo é no ser. O Uno, portanto, quando se reduz aos moldes da razão, continua fascinando, mas não é mais o reflexo do Ser.

Tudo é no Ser. Tudo que se reduz não é mais o Ser. A filosofia grega, com toda a sua magnitude, não consegue, mesmo a partir dos primeiros filósofos, deixar de sucumbir à “logogização” do real. É a possibilidade real de reduzir o Ser à razão. Intrigante, pois aquilo que os gregos descobriram como a possibilidade primeira, democratizaram-na pelo diálogo. Pôde-se ter acesso, pela primeira vez, às verdades que antes eram restritas aos deuses. Permitiu-se de agora em diante, que qualquer mortal pudesse pensar o Ser que é captado pela razão. Por se apresentar com um poder descomunal, a razão age como uma ladra astuciosa, roubando os aspectos do Ser e, através de seu discurso, convence a todos da totalidade do Ser. Assim procederam os sofistas com a arte da erística. A arte do discurso substituindo a arte da experiência do Ser. A arte da lógica, do discurso, da oratória. Se Sócrates não tivesse chegado para combater os sofistas, todos seriam políticos do Ser.

¹²⁸ Verbete: fenomenismo S. m. Filos. 1. Doutrina que admite que todo o real se reduz a fenômenos [V. fenômeno (9)]. 2. Doutrina que admite que só podemos conhecer fenômenos [V. fenômeno (9)]

Far-se-ia somente discurso político do Ser. Exemplo disso, atualmente, temos a neurolingüística¹²⁹ recuperando uma dessas formas de convencimento do ser.

No entanto, Aristóteles é que vai restaurar essa problemática, constituindo uma lógica sobre o problema do Ser e do Não-Ser. Esses dois pólos radicais, evidenciados pela filosofia grega, serão assim demonstrados: um, como aquilo que é em ato, usando a terminologia aristotélica, e outro, como aquilo que é em potência, ou seja, aquilo que está na possibilidade de Ser. Simplesmente podem ser reduzidos aos conceitos de Ser e de Não-Ser. O Ser seria tudo aquilo que é em ato, por exemplo, como quando referia-se ao inverno. Se se está na plenitude do inverno, é o Ser. O Não-Ser do inverno seria o verão. O verão ainda não é, mas está na possibilidade de Ser.

O que Parmênides queria dizer do que ainda não é, que está na possibilidade de Ser, está tudo no Ser, o Ser contém: aquilo que é e aquilo que será, que virá a ser. É em potência, diria Aristóteles, não em ato. Ora, como o Ser pode ter uma potência, se é ato puro? Aquilo que é em totalidade, em ato, que não exige nenhuma possibilidade de ser, só se aplica a Deus. Deus está em constante ato de ser, Ele não está sendo para ser mais Deus. Se se aplicar, por exemplo, o atributo de perfeição a Ele: Deus é um ser perfeito. Se Deus é um Ser perfeito, Ele é um ser perfeito em Ato e não em Potência. Mas se se colocar a Potência em Deus, a existência de Deus é o que O torna perfeito. Deus não precisa de potência para ser, Ele é, ou seja, Ele sempre foi perfeito. Só se aplicam as imperfeições e as potências e as possibilidades para todos os seres que não são Deus. Então, o Ser para Parmênides contém tanto o inverno como o verão. Já Heráclito apresenta a possibilidade do ser quando este está ocorrendo em ato; é o próprio Ser. Ao invés dele recorrer ao Ser oculto como o faz Parmênides, ele põe o Ser em sendo alguma coisa, se é, em não sendo, não se é. O que Heráclito não considera é o imutável, o que não se modifica em sendo. Parmênides, ao contrário, apresenta o Ser como Uno, porque congrega em si todo o Não-Ser. A sua totalidade está unificada. O Ser é. Em Heráclito o Ser só é, sendo. Aquilo que não é ainda é Não-Ser, mas quando está sendo é o Ser. A questão filosófica é de se aderir se o Ser é em Si ou em Outro. É uma opção heraclitiana ou parmenídica. Admitir que o Ser é uma realidade metafísica, una, imutável ou o Ser é uma realidade em constante modificação? Só tem sentido de ser sendo, desse modo, não existe o participio presente.

¹²⁹ A metodologia da neurolingüística é utilizada atualmente por empresas como a Amyway, Seitas pentecostais, algumas obras literárias tornadas 'best seller' e mesmo através da mídia quando veicula produtos e serviços para consumo. O resultado é mais 'diabólico' que se pode imaginar.

• O SER E A Contingência do Mundo

... a pluralidade conserva algo de chocante, a transformação do puro no impuro não se faz sem culpa.

[Nietzsche lendo Heráclito em O Nascimento da Filosofia na Época da Tragédia Grega]

Capturar a noção de Ser não é através dos moldes exclusivos da razão lógica, mas justamente pela faculdade intuitiva. Sem esta faculdade seria difícil mesmo se falar da noção de Ser. A genialidade grega foi traduzir essa realidade abstrata dentro dos parâmetros da razão. Ou seja; aquilo que é ilimitado pode ser captado, enquanto antes, não seria possível. O desafio agora é trazer para o âmbito da razão o que o conhecimento simbólico fazia e faz, sem causar nenhuma angústia. A linguagem simbólica utiliza-se de signos e símbolos, por isso ao se narrar um mito, mesmo hoje, está-se sempre descobrindo novos aspectos, porque o real apresenta-se em sua irreduzibilidade e inesgotabilidade. Ela não reduz o Ser à sua forma de linguagem. Enquanto que a linguagem filosófica tem a pretensão de reduzir o Ser aos seus moldes. A filosofia reduz o Ser, a experiência do Ser à compreensão. Mas duas coisas permanecem irreduzíveis: uma é a própria experiência do Ser compreendido pela razão (ela paralisa a experiência do Ser, ela imortaliza o Ser da história, o Ser permanece irreduzível. Se ele não permanecesse irreduzível, não haveria mais nenhuma novidade no pensamento humano, ninguém iria descobrir absolutamente nada) e a outra é a realidade (entenda-se aí o mundo das coisas). Recapitulando, não se pode reduzir o Ser à razão nem à Realidade. A irreduzibilidade da realidade não quer dizer inalterabilidade. É como se ela tivesse vida própria, o que se apreende dela são migalhas, porque a complexidade do mundo é anacronicamente dada.

Aqui, agora, este ensaio trata da contingência do mundo. Porém, antes, faz-se mister se começar por entender o conceito de necessidade estabelecido pelos gregos. A isso eles chamavam de *Anagkhé*, o que é necessário. Se se retomar os escolásticos se pode saber que eles afirmavam que o Ser é necessário. Aquilo que é, só pode ser necessário. Com Heráclito, no problema do Ser e do Não-Ser, o Ser se instaura nesse processo contínuo de Ser e de Não-Ser. Quando uma coisa está sendo ela

mostra a fisionomia do Ser, mas enquanto a sua contradição não ocorre ainda, ela está no reino da possibilidade de Ser. Essa possibilidade de Ser é a sua contingência. Essa contingência das coisas, a grosso modo, poderia ser colocada em termos tais que tudo que está no mundo é contingente. Se as coisas do mundo fossem necessárias, elas estariam acontecendo de modo perfeito, acabado, o conceito de evolução desapareceria. Tudo seria ser acabado, logo perfeito. O que a filosofia percebe é que as coisas que estão acontecendo no mundo não são acabadas. O homem serve de melhor exemplo para isso se se quiser aplicar esse conceito em totalidade. Uma árvore, por exemplo, poder-se-ia até afirmar que há um acabamento, uma finalidade, mas para o homem, está querendo-se sempre acrescentar uma possibilidade a mais. Quando se sai do ambiente mítico, em que o destino humano está traçado e se passa para a filosofia, abre-se um leque de possibilidades, em que a liberdade e a vontade humana entram em cena, o ser humano torna-se um ser inconceituável. Não se consegue bem defini-lo e afirmar que a sua existência termina aqui ou o seu início começa ali. Não se consegue ter essa visão de delimitação. Logo, o ser humano serve de melhor exemplo para a contingência. Ele é o protótipo da contingência, mas ao mesmo tempo, o ser mais necessário. Ele é o único ser que consegue mostrar essas duas dimensões de necessidade e contingência. Isso é paradoxal, apesar de se poder aplicá-lo ao conceito heraclítico de “devir”. Ter-se-ia, desse modo, dificuldades em aplicar o conceito de necessidade para o homem e mesmo demonstrá-lo. O homem é necessário não apenas por uma contingência da natureza ou da criação. Se não se percebe o que cada conceito desses separadamente implica, está-se reduzindo o próprio homem a alguma coisa. Se se optar em reduzir o homem ao conceito de contingência, estar-se-ia reduzindo o homem a um mero objeto de manipulação, seja da própria natureza, seja da cultura ou seja até mesmo de Deus. Se ele for visto como o supra sumo da contingência sofreria todas as manipulações possíveis. No entanto, ele é um ser necessário, talvez um dos mais necessários. O que aqui interessa é perceber a contingência do mundo, perceber como é que as coisas estão acontecendo, como ocorrem de um modo contingencial. Vale abrir um parêntese para se poder se situar melhor. (A pergunta pela contingência é para se perceber se há culpa pelo fato de se estar existindo?). Tudo que está aí existindo, cada coisa a seu modo, com ou sem responsabilidade, remeteria o homem a assumir alguma culpa? No mundo não há apenas justiça. A noção de *Diké*, por exemplo, implica que todas as coisas devem atingir o seu fim para que haja justiça. Pode-se emprestar o conceito de justiça de Heráclito, na polemização das coisas. Pode-se aplicar qualquer outro conceito de justiça ao mundo, e facilmente se veria que ao mundo não se aplica apenas o conceito de justiça, ou seja, o mundo não está ordenado, não está em paz, não está perfeitamente equilibrado. Ele, no seu modo de ser, engendra injustiças. As injustiças que estão no mundo refletem fatos corriqueiros, tais como: uma

criança abandonada pelos pais, etc. A isso não se precisaria fazer nenhum estudo de Ética, nem de Política, nem de Filosofia para entender que essa criança não teve acesso ao que lhe é de direito. Não se precisaria, portanto, conceber nenhuma grande elaboração metafísica nem ética para se chegar a essa conclusão. Então, está-se tentando tecer aqui, nesse conceito de contingência, ao tentar se perceber o mundo, não chegar apenas a uma visão transcendental do mundo, no sentido platônico do termo, em que apenas se compreende que o mundo, sendo algo orgânico, harmonioso, fruto de um demiurgo que o engendrou; seja um arbusto ou uma criança abandonada na rua. O olhar para o mundo não é um olhar apenas que mostre essa ordenação, esse Cosmo. Olhar o mundo é olhar também a sua contradição. Não se pode contentar, não se pode dar ao luxo de ver o mundo apenas com um olhar de harmonia, de justiça. O mundo, mesmo estando ordenado, mostra as suas injustiças e as suas contradições. Se no mundo existem tantas contradições, pode-se chamá-las de injustiça. Ou seja, algo ou alguém não pode atingir a sua própria finalidade de ser, foi impedido de algum modo, seja socialmente, intelectualmente, psicologicamente, etc.; impedido portanto de chegar a seu termo. O homem pode se colocar indiferente diante dessas contradições? O homem pode permitir-se isentar de toda e qualquer responsabilidade para com as contradições do mundo? Deve-se portanto fazer um retorno às origens primitivas das preocupações humanas para se poder entender a contradição do mundo. Há culpa no mundo? As contradições do mundo geram dor?

Quando se põe a questão da culpabilidade das contradições do mundo, sem querer sair totalmente da filosofia, talvez se encontre facilmente essa resposta pelo viés das religiões. Todas as religiões tratam dessa questão, como o judaísmo, o islamismo, o cristianismo. Poder-se-ia identificá-la em diversos momentos de nossa história. Logo, é uma questão anterior à filosofia. Quando a filosofia entra no cenário do conhecimento, não se pode colocar indiferente a isso. Ela não pode ler o mundo só pelo lado da justiça. O mundo é um conglomerado de entes e de seres que estão aí acontecendo por uma manipulação divina? Se isso é verdade, logo não existe culpa no mundo. Já se viu isso no estudo anterior de mitologia grega através das ambigüidades que aparecem nos mitos. Se é ou não se é responsável pela existência? Isso lembra o grandioso mito de Édipo, quando Antígona nos coloca diante do problema ético da existência. Se é ou não se é responsável pelo que os antepassados fizeram? Tem-se ou não culpa com a existência, com a história, com a sociedade? O mito chega a explorar isso ao limite revelando aspectos dessa culpabilidade edipiana que começa com os seus antepassados. O problema é de ordem ancestral, de uma culpa gerada pela *Hamartía* de Laio, enquanto que Édipo deveria ser o seu redentor.

Ao se “pegar o gancho” da manipulação das divindades no ambiente Mítico-Religioso é fácil encontrar as divindades sendo responsáveis pela existência humana e pelo agir. Elas têm a responsabilidade *demiúrgica* de organização, de destino, de ética e de moral. Nosso agir é um agir previsto. A vida é muito mais trágica que livre. Quando se começa a refletir filosoficamente sobre esse problema, não se quer dizer que se consiga abolir radicalmente a tragicidade humana. A filosofia inaugura algo de fundamental que faz a distinção entre uma nova percepção da existência através da noção de liberdade. Quando a filosofia começa a falar de liberdade, o Ser deixa de ser necessariamente necessário. O ser necessariamente necessário é a *Anagkhé*, ou seja, ele não pode ser de outro modo. Essa é uma dimensão do Ser. Pelo seu modo de ser em si, ele é necessário na sua forma de ser. Ele só se abre para a possibilidade da contingência a partir dos entes, a partir da existência. A existência das coisas e a existência do homem é que revelam a contingência do Ser. De outro modo, se simplesmente fossem, ontologicamente, seriam seres puramente necessários, acabados e perfeitos. Mas não se é apenas, não se é uma necessidade imperiosa que faz ser desse modo e não de outro. É-se algo de necessário, mas ao mesmo tempo se é contingente, porque existe-se. Está-se no mundo, está-se aí. A tradição mítico-poética reconstituída por Hesíodo no Mito de Prometeu, por exemplo, começa a falar dessa contingência como uma queda do homem. Queda na existência. Antes, essa imagem alegórica, assim como no mito de Adão da tradição semita, existia o Éden onde habitavam o homem e a mulher criados por Deus. No centro desse paraíso havia uma árvore que representava a vida e a eternidade e essas criaturas poderiam viver para sempre diante de Deus. Ocorre que em um determinado momento a sedução do mundo, representada por uma serpente, a própria contingência entificada, aparece em cena e começa a tentar o homem e a mulher para retirá-los do paraíso e colocá-los no mundo. O feito se dá quando Eva, a Mulher, come o fruto proibido e oferece-o a Adão, o Homem. Os dois são seduzidos pela serpente e imediatamente passam para o mundo da contingência, em que a Bíblia chama de Queda, e que se habituou a chamar o primeiro pecado da humanidade ou pecado original. A cultura grega tem essa mesma imagem no mito de Prometeu. Analogicamente, o mito adâmico é o próprio mito de Prometeu. Na cultura sumeriana irá se encontrar o correspondente no mito de Gilgamesch. Gilgamesch quando perde seu grande amigo Enkidu sai pelo mundo em busca da eternidade perdida.

Retomando a questão da racionalidade no mundo da contingência, vê-se que essa investigação fora iniciada com Hesíodo: como a razão, pouco a pouco, quer entender a culpabilidade do mundo, a dor do mundo? Hesíodo vai chamar essa culpabilidade da contradição da *Dike*. É ele quem narra pela primeira vez o mito de Prometeu antes mesmo de Ésquilo. Ao narrar o mito de Prometeu, ele associa as dores do mundo com o trabalho quando Pandora traz o presente dos deuses

para os homens. A partir desse momento o homem tem que trabalhar para poder existir. Têm-se aí a mesma noção adâmica de que quando Adão e Eva são expulsos do Paraíso, terão que se sustentar, sobreviver a partir do suor de seus rostos. Hesíodo também faz essa mesma proposição. Tece a noção de justiça do mundo a partir do momento em que se começa a punição dos homens pelos deuses. A punição olímpica para os homens começa quando Zeus não suporta mais a desobediência e o espírito filantrópico de Prometeu e firma um edito: vocês terão que comer o pão somente como fruto do trabalho. E deu-lhes de presente uma criatura, a primeira mulher, para justamente compor definitivamente a criatura homem e permitir a saída do seu estado anterior, quando o homem existia simplesmente no reino da pura indiferenciação. Antes de Pandora, o homem não passava de uma criatura qualquer, completamente indiferenciada. Não havia distinção alguma. A distinção começa quando Pandora abre a jarra. Começam a surgir todas as distinções. Pode-se identificar essa mesma engendração nos mitos da criação helênicos quando *Kháos*, uma das potestades criadoras, abre o seu bico, como o de uma cegonha, e todas as coisas começam a se diferenciar.

O mito adâmico tem a dimensão de mostrar as coisas existindo de forma contingencial e dando uma idéia, ao mesmo tempo simbólica, em que antes, nos primórdios da civilização, tudo era melhor. Poder-se-ia, talvez, afirmar que tudo era necessário. No entanto, se se olhar essas origens filosoficamente, antes, era no Ser. No mito, colocar-se diante de Zeus é estar diante do Sagrado. Esse estar no Paraíso adâmico é estar diante da totalidade. Cada homem seria essa totalidade como ser acabado e perfeito. Onde há pureza de ser, não há impureza de ser. Onde só reina a justiça, não há portanto a injustiça.

Nenhuma cultura nega essa “queda”. Ou seja, estava-se numa realidade perfeita e cai-se para uma realidade imperfeita. Essa última realidade se chama mundo. Cai-se no mundo, na existência. Está-se no mundo da contingência.

Retomando o conceito de necessidade do ser, e constatando a dificuldade de se traduzir o termo *Anagkhé*, torna-se mais fácil entender a necessidade através da própria contingência. A necessidade é o Ser. Quando se afirma ontologicamente que o Ser é necessário, está se dizendo que ele não pode deixar de ser. Necessidade, portanto, é não se deixar de ser. Estar no mundo, então, não é estar em necessidade. Estar no Éden é estar na necessidade — no modo necessário. É como uma imposição ontológica. O Ser se impõe. Não há meio termo, não há negociação, não há faz de conta. Ele simplesmente se impõe. O Ser é necessário. Essa necessariedade do Ser é a dimensão mais ontológica. Ao se pretender entender essa antinomia do Ser, que é a sua contingência, impõe-se grandes questões. Questões essas que mostram as contradições do mundo. Mas, a partir do momento

em que as coisas estão acontecendo, existindo, nem tudo existe em totalidade. A harmonia do universo está muito mais entre a Ordem e o Caos do que só para a Ordem ou só para o Caos. Um dos questionamentos filosóficos é investigar se essas contradições como realidades contingenciais do mundo, clamam a culpa dos homens. Há uma culpabilidade do mundo? Nietzsche lendo Heráclito nos ajuda a entrar melhor nas contradições do mundo. A filosofia, ao querer interpretar, ler, pensar, refletir o mundo, não pode negar as contradições que existem nele. Não pode negar as injustiças do mundo. Se se considerar as divindades como entidades demiúrgicas do mundo, elas seriam responsáveis por essas contradições e por essas contingências. Os homens seriam apenas fantoches manipulados pelos caprichos divinos. Logo, toda a existência, todo o Universo, não passaria de um grande jogo. Se o homem se colocar como alguém possivelmente livre, ele pode optar. Escolher dentre inúmeras possibilidades significa que em meio a esse grande conglomerado de modo de ser, de existir, o homem pode pinçar, ou seja, escolher um modo de ser em meio ao Caos. Ele faz essa escolha quando aprende a tomar consciência de si. Aí ele se torna o ser mais importante do Universo. *Clinámen* para os gregos era esse ato de poder dizer não ao Caos. Dizer não ao Caos é a mesma coisa que dizer não à manipulação divina; dizer não a todas as determinações contraditórias do mundo. Quando o homem pode dizer não, ele freia um processo caótico e traz para a sua existência um novo modo de Existir e de Ser. Pode-se também afirmar que a consciência e a liberdade humana possibilitam uma nova ordem do Universo, mas também uma nova instauração do Ser. Qual seria portanto a responsabilidade que a filosofia reivindica para o homem?

Aqui, o que está em questão não é o Caos, mas o homem no Caos. A filosofia, quando começa a penetrar na vida de alguém, não o deixa impune nem isento da responsabilidade do modo de existir das coisas. Como disse Epicuro com sua *finesse d'esprit*: *em meio ao Caos o homem pode escolher um modo de ser*. Isso é livre arbítrio. Pode-se passar toda a existência achando que se é assim, desse ou daquele modo, justificando-se pelos antepassados ou pela herança filogenética ou pelo Karma, como ordens estabelecidas do destino humano. Pode-se acreditar em tudo isso, mas do momento em que se toma consciência de si, tudo isso vai se desmoronar. A idéia de destino e fatalidade são colocadas pelo avesso. Só a partir desse momento o destino e a fatalidade se modificam: quando se toma consciência de si. Somente quando se é livre, se pode optar. Tem-se aí uma vontade própria que modificará o destino, e conseqüentemente modificará o Caos.

O acaso, portanto, para a filosofia, deve ser respeitado desde quando não se tome consciência de que ele pode ser manipulado. É muito mais gratificante, no sentido ingênuo, deixar-se levar pelos acontecimentos, pelas contingências da vida, do que perceber porque o mundo padece de dor. Sentir

a dor do mundo é uma coisa. Saber o que provoca a dor do mundo é outra. Então, como se pode melhorar o trato dessa questão, da contingência do ser, essa antinomia entre o Ser e a sua Contingência?

Se as coisas ocorrem desse modo, existe ou não existe uma culpa que faz com que as coisas sejam desse modo? A filosofia, com a sua argúcia e com a sua lógica, tenta entender as contradições do mundo justamente porque elas revelam as contingências do Ser e, em sua atividade de pensar abstratamente, pode pensar a não contradição do Ser. Talvez tenha sido essa possibilidade que levou Sócrates a convencer os atenienses que se podia falar de política de um modo que não era necessariamente a política que estava ocorrendo em Atenas, na *Polis* grega. Pela primeira vez ele consegue conduzir os seus amigos e ouvintes a entrarem no âmbito da não contradição de ser. Na República, por exemplo, a justiça, conceitualmente demonstrada, ou seja, na ordem do Ser, não é necessariamente “contingente”, é “necessária”. A necessariedade do ser só é possível quando a filosofia se instala na consciência ou quando se recebe uma educação para isso. Para perceber por quê, tudo o que está existindo de forma contraditória e contingente, tem uma antinomia que lhe é própria, que remete à sua necessariedade. Platão conseguiu apresentar essa proeza: se um político não conduzir bem o Bem Público em favor da maioria, estará agindo como um déspota. Um político não pode mais se dar ao luxo de agir despoticamente. Começa-se então a falar de um novo tipo de político, mas também de um novo tipo de política, e como o homem pode viver na justiça e chegar ao âmbito da própria Ética. É a filosofia que conduz a essa dimensão de necessidade do ser das coisas. Tem-se aí uma certa dicotomia entre o mundo material e o mundo das coisas que estão acontecendo; seja de forma contraditória, seja de forma imperfeita ou incompleta. Contudo, pode-se perceber a sua perfeição. Por conseguinte, a perfeição, o acabado, o completo, não está no mundo. Está fora do mundo. Quando a filosofia, enquanto pedagoga, conduz o homem a conhecer o mundo abstrato, ela está levando-o a conhecer o outro lado da questão: o reverso da moeda. Ela está levando-o a conhecer a antinomia do Ser, ou seja, nem tudo que existe é apenas contradição ou contingência. Permanecer voltado para o mundo é estar no reino da contingência. O que a filosofia provoca como desmoronamento é que ela nos convida a entrar no mundo da necessidade do Ser. É o mundo onde as coisas são perfeitas. Isso só pode ser entendido no mundo da abstração, na esfera do abstrato, na esfera do Ser. Que tipo de homem, então, ter-se-ia que ser para que se pudesse tentar ver a não contradição do mundo? Que tipo de homem seria que tivesse um olhar puro do mundo, já que o mundo está cheio de impurezas? Que tipo de homem seria que pudesse perceber não apenas as contingências do mundo, mas também a sua totalidade? Só o homem estético consegue ver o mundo na sua pureza, afirma Nietzsche. Como uma criança, o homem teria um olhar que vê as coisas

indistintamente. O homem estético é aquele que aprendeu a enxergar o mundo com uma óptica onde ele pode perceber que o mundo em meio às suas contradições pode ser percebido através de suas belezas. Não é à toa que um poeta, ou um artista pode retratar num poema ou numa tela, ou mesmo numa fotografia, a beleza do mundo através de uma cena de miséria, assim como o faz Sebastião Salgado: conseguir mostrar a beleza da condição humana em uma fotografia da serra dos carajás, onde só a competição, a dor, o trabalho excessivo, o desgaste físico, imperam. Na realidade, a impressão que se teria, era que a miséria humana exaure o Ser. De súbito, Sebastião Salgado consegue fotografar e mostrar esteticamente o mundo daqueles trabalhadores e o tornar apreciavelmente belo. Mas evidentemente que esse não é o olhar filosófico, agudo, que a filosofia tem. Apesar de que ela nos faz aprender a desenvolver esse olhar. Não é próprio da filosofia formar o homem estético, porque o homem estético pode intuir o mundo em sua totalidade. O olhar filosófico não é como o olhar intuitivo do artista. O olhar filosófico, como o olhar de águia, ensina a perceber a mais pura singularidade das coisas. Talvez, por isso a filosofia seja tão perseguida em sociedades do tipo totalitária. Ela tem a acuidade de perceber as contradições do mundo.

Por conseguinte, não se pode com essa investigação da filosofia querer criar um olhar apenas da contingência do mundo, porque isso não é exclusivamente o papel dela. A filosofia ao mesmo tempo que percebe a contingência das coisas, também vai em busca da sua necessidade e da sua antinomia. No dia a dia, tentar entender o mundo, tentar intuir o mundo, tentar perceber o sentido que o mundo tem, não pode ser apenas através das suas contradições. Imagine se o homem fosse julgado pela sua contingência? Ele estaria condenado à exclusão. Quando se tenta ver a humanidade apenas pelo lado da contradição ou da contingência, nega-se algo de fundamental no homem que é sua necessidade. A filosofia ajuda a mostrar essas duas facetas do Ser. O Ser do mundo apresenta-se de forma contingencial. A filosofia aprendeu a perceber que essas contingências podem remeter às necessidades correspondentes quando atingem a sua totalidade. O papel do homem diante da vida é aprender cada vez mais a superar as suas contingências e buscar a totalidade das coisas. Mas também não é possível fazer essa busca isolado das possíveis totalizações em que o mundo realiza. Não dá para ser indiferente diante de toda injustiça. Porque a injustiça é a prova cabal e definitiva da manutenção das contingências. Uma sociedade injusta é aquela que mantém as contingências e reduz o homem cada vez mais a um fator contingencial, sem permitir que as pessoas e a sociedade, de um modo geral, possam evoluir para um estado de acabamento, de complementação e de finalização. O que seria justamente a justiça. Sabe-se que isso é pura utopia, puro desejo de realização. Sabe-se que o mundo não vai atingir o seu termo; não é do mundo atingir a totalidade. É a subjetividade humana e a sua dimensão profunda que ajudam a enxergar essa necessidade. Ou seja, essa faceta que não está

pronta, mas também não está em todas as coisas. Sem essa entrada na subjetividade não se pode ter essa percepção. Senão, reduz-se a tudo que está ocorrendo de uma forma completamente imediata sem nenhum distanciamento, nem nenhum modo de perceber a totalidade de alguma coisa ou de si próprio. Enquanto isso não ocorre não se pode negar essa possibilidade de atingir a totalidade das coisas. Essa temática tenta transitar entre o que é necessário — *Anagkhé* e o que é contingente. Por se tratar de um tema monumental foi aqui apresentado apenas como um convite à reflexão. O objetivo deste ensaio é fazer com que se possa refletir essa antinomia. Estar aí no mundo não isenta ninguém de responsabilidades. Porque a isenção de responsabilidade é o retorno à predestinação ou ao trágico da existência. Lembrando Sartre, há um momento em que se está condenado a ser livre.

CONCLUSÃO

Se Mito é a forma que os homens ancestrais encontraram para explicar as manifestações da Natureza e do Universo como fenômenos extraordinários, ainda, e sempre, é a forma que se tem para falar do desconhecido. Enquanto não se isola o “estranho”, assim como fazem os cientistas com os vírus, não se pode medir seus efeitos (sintomas) nem se pode controlá-los até se descobrir uma vacina.

O homem de toda época e de toda cultura sempre esteve às voltas com algo que o ultrapassa. Trazer, portanto, o desconhecido para o âmbito da compreensão é tarefa da racionalidade humana. Enquanto isso não ocorre, tudo passa a ser mistério, incógnita, enigma, ausência, ocultamento, noite, escondido, velado, bizarro, indiferença. Mas, muito embora esse desconhecido discorra em sua mudez, até que se possa capturá-lo, o mito sacia o coração humano pela demonstração do mistério em sua linguagem simbólica. Através dela pode-se apreender o inefável e trazê-lo para próximo do intelecto. A tentação será de sempre querer aprisioná-lo como um escravo nas masmorras do castelo da razão. Agrilhado e a mercê do domínio do conhecimento, o homem tem se dado conta que, mesmo em meio a todas as possibilidades de objetivação do real, algo permanece oculto e indecifrável. Porém, o conforto da falta da presença da totalidade do real é sentido pelo corpo humano que também pode acolher o indescritível. Essa linguagem dos sentimentos, do tato, da dor ou da esperança, pode-se encontrar no mito e em suas narrativas aparentemente absurdas. Daí não se pode entender os mitos ao pé da letra, como se fosse um tratado teórico científico. Toda a linguagem mítica é destituída de objetividade real. As idéias e os conceitos apresentam-se como signos imagísticos da realidade concreta, pretendendo-se sempre revelar algo de outro. Ou seja, o mito é sempre a alegorização do real — quer dizer sempre uma outra coisa. Seu sentido, portanto, está fora dele. Habita em outro lugar onde somente a razão pode encontrá-lo. Esse intento do mito assemelha-se, por sua vez, ao que se produz através da linguagem poética. Mito e Poesia sempre estiveram juntos e permanecerão interdependentes porque um é a fonte onde se bebe o real e o outro é a sua linguagem mais apropriada.

Este ensaio, fruto de cursos e mini-cursos ministrados ao longo dos últimos anos para alunos, professores e profissionais de diferentes áreas do conhecimento, reflete, ainda que sumariamente,

uma tentativa de resgate do conhecimento mítico como propedêutico da compreensão do mundo em que se vive.

Há, de certo modo, uma demanda reprimida que se verificou no decorrer desses estudos e de exposições sobre diferentes temas da Mitologia Grega. Talvez, ao se restaurar este tipo de aprofundamento e de compreensão, possa-se, aprender a voltar o olhar para a inesgotável fonte mítica latino-americana, de modo a se perscrutar os elementos que estão na origem da formação do povo ameríndio. Fontes essas que estão representadas pela tradição do Candomblé Afro-Brasileiro e pelas tradições indígenas do continente andino e latino americano.

A pretensão deste trabalho é incipiente diante da magnitude da Mitologia Grega. Não se almeja esgotar nenhum dos temas apresentados, seja sob a forma de narrativas, seja através das interpretações que foram feitas. Haverá sempre algo a dizer de algo que foi dito e do que não foi dito. Há sempre um dito do não dito no mito. Ele é inesgotável e irreduzível como forma de conhecimento. É preferível que o mito seja sempre visto não como uma estória da carochinha, mas como algo que remete às origens da existência humana. Talvez desse modo possa-se melhor compreender o presente e o futuro da humanidade. Porque o homem não é um ser que começa a existir de um marco zero. É-se o que já se foi e se será a partir do que está-se sendo. O legado não pode ser banido da cultura humana sob pena de se pagar o quinhão da melancolia.

ADENDOS:**1. GLOSSÁRIO ETIMOLÓGICO / HERMENÊUTICO DE
MITOLOGIA GREGA**

ABELHA — símbolo da ressurreição iniciática. A abelha simboliza, ainda a eloquência, a poesia e a inteligência. A lenda sobre Píndaro e Platão (abelhas teriam pousado sobre os lábios de ambos, quando ainda crianças de berço)¹³⁰;

AFRODITE — deusa da Beleza (Vênus para os latinos); governadora do signo de Touro; Este signo está associado à simbólica da matéria-prima, da substância inicial, assimilada à Terra elemento, à Mãe-Terra. Afrodite é o amor. Em grego Αφροδιτη (Aphrodíte), de etimologia desconhecida. O grego “aphrós”, espuma, teve evidentemente influência na criação do mito da deusa nascida das “espumas” do mar. Do ponto de vista etimológico, no entanto, Afrodite nenhuma relação possui com aphrós. Trata-se de uma divindade obviamente importada do Oriente. Afrodite é a forma grega da deusa semítica da fecundidade e das águas fertilizantes, Astarté. Na *Ilíada*, Afrodite é filha de Zeus e Dione;

ÁGUA — representa a memória da criação e ajuda ao iniciado em mistérios a lembrar de suas origens e de seus ancestrais. A água também é o elemento da natureza que purifica o corpo. Ajuda no reequilíbrio das funções orgânicas. Além disso, ela simboliza no batismo a presença do absoluto como união indestrutível e proteção contra o desligamento de qualquer homem com o todo. Ou seja, mesmo em meio a qualquer tipo de tentação ou transgressão, a partir do batismo com a água, o homem não se perderia totalmente. Portanto, a água é a melhor representação da memória do que se é;

ÁGUIA — representa a percepção direta da luz inteligível; para os Hindus, encarna um estado transcendente de espiritualidade¹³¹. Opõe-se à coruja, recebe a luz do sol de olhos abertos, enquanto aquela de olhos semi-fechados; símbolo espiritual masculino, pertencente a Zeus e ao âmbito do ar; a presença da “águia de Zeus” no mito de Eros e Psiqué se assemelha à presença da águia no rapto de Ganimedes. É que pares masculinos homoeróticos e homossexuais atuam como

¹³⁰ Cf. Benoist, p. 49

¹³¹ Cf. Benoist, p.50

‘conflitantes’, assumindo a luta para se libertarem da Grande Mãe — princípio masculino espiritual, âmbito do ar; Zeus; do latim Aquila;

ALCMENA — filha de Eléctrion com Anaxo, neta de Perseu, mãe de Hércules com Zeus e de Íficles com Anfitrião;

ALJAVA — bolsa ou estojo que se usava pendente do ombro, em que se guardavam as flechas;

AMBROSIA — alimento servido no restaurante do Olimpo aos deuses e aos seus convidados. Esta iguaria permitia alcançar e garantir a eternidade. Era servido por Hebe, antes de casar-se com Hércules, depois por Ganimedes;

ANÁBASE — nova forma de existência, vida nova depois de ter ultrapassado algum obstáculo; vida nova no espírito, rebatizamento — subida, ressurgimento, retorno aos estados superiores da alma;

ANFITRIÃO — suposto pai de Hércules em outras versões do mito de Hércules que casara-se com Alcmena;

APOLO — filho de Zeus e Leto, irmão de Ártemis, é considerado deus da medicina, solar, da música, da poesia, da inteligência, da beleza eterna. Nasceu no dia sete do mês délfico Bísio, que corresponde, no calendário ático, ao mês Elabebólion, ou seja, segunda metade de março e primeira de abril, nos inícios da primavera;

AQUELÔO — em grego *Akheîôos*, cuja fonte etimológica indo-européia, significa ‘água’. Rio da Etólia e da Acarnânia, era o mais célebre e o mais venerado de toda a Grécia. Foi personificado como o deus-rio e considerado o mais velho dos três mil filhos de Oceano e Tétis. Juntando-se com Melpômene (musa da tragédia) foi pai das Sereias;

AR — é o elemento próprio do mundo intermediário, mediador entre o céu e a terra, entre o fogo e a água. O ar é uma emanção do sopro de espírito que no Gênese se coloca sobre as águas primordiais para as separar e criar o mundo¹³²;

ARETÉ — excelência de atitudes; bom caráter; conduta equilibrada pela influência do ‘métron’, do meio termo; superioridade; mais alta virtude; se conforma com a “sophrosyne” — temperança;

ÁRVORE — símbolo da vida, em perpétua evolução e em ascensão para o céu, ela evoca todo o simbolismo da verticalidade; põe igualmente em comunicação os três níveis do cosmo: o subterrâneo (pelas suas raízes), a superfície (através de seu tronco) e as alturas (por meio de seus

¹³² Cf. Benoist, p.62

galhos superiores atraídos pela luz do sol). Ver o mito de Cibele e Átis; e do herói Penteu, filho de Equíon¹³³;

ATENÁ — deusa da inteligência é a preferida e a mimada pelo senhor do Olimpo; nasceu às margens do Lago Tritônio, na Líbia (daí ser chamada de nascida no mar ou na água) da cabeça de Zeus. O senhor do Olimpo havia engolido sua primeira esposa Métis. Completada a gestação de Atená, Zeus começou a ter uma dor de cabeça que por pouco não o enlouquecia. Não sabendo do que se tratava, pediu a Hefesto, o deus das forjas, que lhe abrisse o crânio com um machado. Executada a operação, saltou da cabeça do deus, vestida e armada com uma lança e a égide (escudo), dançando a pírrica (dança de guerra, por excelência) a grande deusa Atená. É chamada também de Palas, nome que a deusa adotou de uma amiga que havia sido morta acidentalmente. É considerada guardiã das Acrópolis das cidades, onde ela reina, merecendo ser chamada Poliás, a “Protetora”. É também a deusa da fertilidade do solo, da razão, do equilíbrio apolíneo, do espírito criativo, e como tal preside as artes, a literatura e a filosofia de modo particular, à música e a toda e qualquer atividade do espírito. A ave predileta da deusa era a coruja, símbolo da reflexão que domina as trevas; sua árvore favorita, a oliveira;

AVATAR — do sânscrito, *avatara*. Cada uma das sucessivas encarnações de uma divindade;

AVES DO LAGO DE ESTINFALO — com suas flechas certeiras, símbolo da espiritualização, Hércules liquidou as Aves do Lago de Estinfalo, cujo vôo obscurecia o sol. Como o pântano, o lago reflete a estagnação. As aves que dele levantavam vôo simbolizam o impulso de desejos múltiplos e perversos. Saídos do inconsciente, onde se haviam estagnado, põem-se a esvoaçar e sua afetividade perversa acaba por ofuscar o espírito;

BACANTES — as “possuídas” em êxtase e entusiasmo, delas, como dos adoradores de Dioniso, se apossavam a **MANÍ**A, “a loucura sagrada, a possessão divina e as ‘órguia’, “posse do divino na celebração dos mistérios, orgia, agitação incontrolável”, estava concretizada a comunhão com o deus;

BALANÇA — abarcando as noções de justiça, como também de medida e de ordem, a balança entre os gregos é representada por Têmis, que rege os mundos segundo uma lei universal. Na *Ilíada* aparece também como símbolo do destino. A balança é igualmente o emblema de Crono, juiz e executor. Crono mede a vida humana, também estabelecendo equilíbrio¹³⁴;

¹³³ Cf. Chevalier, p. 84

¹³⁴ *ibidem*, p. 114

BARCA — é o símbolo da viagem, de uma travessia realizada seja pelos vivos, seja pelos mortos¹³⁵. Encontramos inúmeras passagens da mitologia grega quando Caronte, o barqueiro do Hades, transporta as almas que irão expiar suas faltas;

BOI — símbolo da bondade, da calma. Entre os gregos, o boi é um animal sagrado. Muitas vezes é imolado em sacrifício: o termo ‘hecatombe’ designa um sacrifício de cem bois¹³⁶. No mito de Prometeu o boi é oferecido a Zeus como oferenda dos homens para apaziguar as querelas do Olimpo;

BOIS DE GERIÃO — Paul Diel julga que a morte de Gerião, o gigante de três corpos, configura a vitória de Hércules sobre o índice de três formas de perversidade: a vaidade banal, a devassidão e a dominação despótica;

CABRA — entre os gregos, a cabra simboliza o relâmpago. A estrela cabra, na constelação do Cocheiro, anuncia a tempestade e a chuva; e foi com o leite da cabra Amaltéia que Zeus se alimentou¹³⁷;

CAJADO — aquele que o porta possui a sabedoria. Ele representa o momento em que se atinge um estágio de segurança diante do mundo, um conhecimento além das aparências, uma sabedoria com supremacia dos desejos naturais, uma confiança no desconhecido e no invisível. O cajado é também, em alguns casos, a chave de se poder abrir as portas das passagens de iniciação pelas mãos do mestre ou mistagogo;

CALCANHAR — segundo uma crença semang, na hora da morte a alma deixa o corpo pelo calcanhar. Aquiles era vulnerável no calcanhar. Geralmente o escorpião e a serpente mordem no calcanhar (vide mito de Orfeu). O calcanhar é como que a base do ser humano, caracterizado pela posição do pé¹³⁸;

CANIÇO VERDE — dentro do contexto mítico é relativo à água, enquanto que as formigas pertencem à terra.

CÂNONE — ou cânon — padrão, modelo; conjunto de normas que fixam a constituição de uma religião; relativo a código de leis, condutas, etc.;

CÃO CÉRBERO — guardião do Hades; aparece principalmente no mito de Hércules como um dos trabalhos a cumprir. A décima segunda e última missão de Hércules consistiu em descer aos Infernos e trazer Cérbero, o cão de guarda das portas subterrâneas possuidor de três cabeças. Hércules acompanhado de Hermes atravessou rios de fogo e correntes de lama, chegando até

¹³⁵ ibidem, p. 121

¹³⁶ ibidem, p. 137

¹³⁷ ibidem, p. 157

¹³⁸ ibidem, p. 165

Hades, o Soberano dos Infernos, o qual expôs o objetivo de sua viagem. Hades permitiu que Cérbero fosse levado à claridade desde que se tornasse dono do animal sem o auxílio de qualquer arma. Hércules vestido apenas com seu couro de leão agarro-o pelo pescoço onde reuniam-se as três cabeças e embora fosse mordido, apertou tão fortemente que o cão sentindo-se esganado, resignou-se em segui-lo. A respeito da “descida”, sabe-se que esta configura o supremo rito iniciático: a catábase, a morte simbólica, é a condição indispensável pra uma anábase, uma “subida”, uma escalada definitiva na busca da (*Anagnórisis*), do autoconhecimento, da transformação do que resta do homem velho no homem novo. O que vai falar como o oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”;

CAPACETE, ELMO — o capacete é um símbolo de invisibilidade, de invulnerabilidade, de potência. O capacete de Hades, o tornava invisível, assim também para todos aqueles que o usassem. Hades, para os gregos, significava o invisível¹³⁹;

CARONTE — gênio do mundo infernal, cuja função era transportar as almas para além dos rios do Hades, pelo pagamento de um óbolo. Em vida ninguém penetrava em sua barca, a não ser que levasse, como Enéias, um ramo de ouro, colhido na árvore sagrada do Core. Parece que Caronte apenas dirige a barca, mas não rema. São as almas que o fazem. Representam-no como um velho feio, magro, mas vigoroso, de barba hirsuta (cabelos e pelos longos, rijos e espessos. Arrepiado, eriçado) e grisalha, coberto com um manto sujo e roto e um chapéu redondo. O amável ou o brilhante; no mito, era um gênio do mundo infernal, cuja função era transportar as almas para além dos rios do Hades, pelo pagamento de um óbolo;

CARVALHO — árvore sagrada em numerosas tradições. A clave de Hércules era de carvalho. Indica particularmente solidez, potência, longevidade, altura – tanto no sentido espiritual quanto no material¹⁴⁰;

CATÁBASE — do grego — *Katábasis* — passagem, morte simbólica de um iniciado ou neófito para uma outra forma de existência superior. Descida aos estados inferiores para recapitular os estados precedentes da alma;

CAVALO — o cavalo constitui um dos arquétipos fundamentais dentre os que a humanidade inscreveu em sua memória. Seu simbolismo estende-se aos dois pólos (alto e baixo) do Cosmo, e por isso é realmente universal. No mundo de baixo aparece com um amigo dos três elementos: fogo, terra e água e de seu luminar a lua. No mundo de cima, uraniano, associado a três

¹³⁹ ibidem, p. 184

¹⁴⁰ ibidem, p. 195

elementos: ar, fogo e água e de seu luminar o Sol. O cavalo é o atributo de Apolo, em sua qualidade de condutor do carro solar¹⁴¹;

CENTAURO — mestres que se manifestavam sob aspectos animais; ser humano quando faz corpo com o cavalo, torna-se um monstro, o Centauro;

CÉU — do grego *Urano*, pai de Crono com Géia. É destronado pelo filho por obrigar sua esposa a esconder toda a prole embaixo do seu ventre (embaixo da terra). Corresponde a uma das divisões da grande natureza, a saber: Céu, Terra e Tártaro;

CIGARRA — símbolo dos termos complementares luz – obscuridade, pela alternância do seu silêncio durante a noite e do seu estridular ao calor do sol. Na Grécia, a cigarra era consagrada a Apolo¹⁴²;

CINTURÃO DA RAINHA HIPÓLITA — o cinturão atado em torno dos rins, por ocasião do nascimento, religa o Um ao Todo, ao mesmo tempo que liga o indivíduo. Toda a ambivalência de sua simbólica está resumida nestes dois verbos, ligar e religar. A composição simbólica do cinturão espelha a vocação de seu portador, configura a humildade ou o poder, designando sempre uma escolha. Quando Cristo diz a Pedro que jovem, ele se cingia, mas um tempo viria em que outro o haveria de cingir (Jo 21, 18), isto significa também que Pedro podia outrora escolher seu destino, mas que, depois, ele compreenderia o apelo da vocação: *em verdade, em verdade te digo: quando eras mais moço, cingias-te e ias aonde desejavas; mas quando fores velho, estenderás as tuas mãos, outro te cingirá e te levará para onde tu não queres*. O cinto protege contra os maus espíritos, como os “cinturões” de proteção em torno das cidades as defendem dos inimigos. Par Auber, “cingir os rins nas caminhadas ou em toda e qualquer ação viva e espontânea significava para os antigos uma prova de energia e, por conseguinte, de desprezo pela frouxidão e indolência; era ainda um sinal de continência nos hábitos e de pureza de coração;

CIPRESTE — árvore sagrada para numerosos povos. Graças à sua longevidade e à sua verdura persistente, é chamada árvore da vida. Para os gregos e romanos, estava em comunicação com as divindades do inferno. É a árvore das regiões subterrâneas. E está ligada por isso mesmo ao culto de Plutão, deus dos infernos. Orna também os cemitérios;

CISNE — o cisne encarna a luz masculina, solar e fecundadora. Mas é na luz pura da Grécia que a beleza do cisne macho, inseparável companheiro de Apolo, foi celebrada com maior nitidez. Sabe-se que Apolo, deus da música, da poesia e da adivinhação, nasceu em Delos, num dia sete.

¹⁴¹ ibidem, p. 210-211

¹⁴² ibidem, p. 240

Cisnes sagrados fizeram, nesse dia, sete vezes a volta da ilha. Depois Zeus entregou à jovem divindade, juntamente com a lira, um carro puxado por cisnes brancos¹⁴³;

COCITO — o rio dos gemidos e das lamentações;

COLUNA — do grego *hérmeta*, plural de *hérma*, “apoio, coluna”, a que parece prender-se ao nome Hermes;

COMER SOBRE A MESA — aquele que o faz se torna integrante daquele contexto onde está convidado e não poderá mais sair dali. Por isso, todo e qualquer iniciante ou iniciado não pode aceitar nenhum convite de sentar à mesa para comer. Isso o impediria de prosseguir em sua jornada porque o aprisionaria àquele lugar. Ao lugar de sentar à mesa deve-se sentar no chão para comer. Essa atitude representa a humildade e o reconhecimento que não se está ainda pronto. Que não se pode se sentir à altura do que já está definido. O que está definido não tem nada mais a acrescentar nem mudar;

CORAÇÃO — assim como pode representar os sentimentos mais sublimes e sagrados pode representar a possibilidade de renovação e de recriação como vemos no mito de Dioniso. “E Zeus salva o coração de Zagreu, o primeiro nascimento, e dele cria Dioniso”. Órgão visto como um dos mais importantes para a manutenção da vida o coração é também no homem o lugar da criação e da aceitação da diferença. Com ele se pode criar com memória, dando lugar à presença da compaixão do outro e da misericórdia (— ter compaixão da miséria humana com o coração). Na antigüidade clássica, o coração não tinha significação simbólica muito precisa. Uma tradição pretende que Zeus, tendo engolido o coração ainda palpitante de Zagreu, que os Titãs desencadeados haviam despedaçado, regenerou seu filho engendrando Dioniso com Sêmele¹⁴⁴. Desse modo, podemos acrescentar que esse órgão significa a possibilidade de se regenerar a vida por conter a memória precedente;

CORÇA DE CERINIA — corresponde à liberação interior do herói. Sua estupenda vitória configura a busca da sabedoria, tão difícil de se conseguir. A simbólica dos pés de bronze há que ser interpretada a partir do próprio metal. Enquanto sagrado, o bronze isola o animal do mundo profano, mas, enquanto pesado, o escraviza à terra. Para Paul Diel configuram a força da alma; a paciência e o esforço na consecução da delicadeza e da sensibilidade sublime;

DÉDALO — foi o mais famoso artista universal, arquiteto, escultor e inventor consumado. É a ele que se atribuíam as mais notáveis obras de arte da época arcaica, mesmo aquelas de caráter mítico;

DEMÉTER — deusa e mãe da terra cultivada; matriz universal; mãe de Core.

¹⁴³ *ibidem*, p. 258

DESPEDAÇAMENTO — do grego *Diásparagmos* — ação de despedaçar, desmembrar;

DEUS MÂNTICO — aquele que possui o conhecimento do futuro; vem de “Mântis”, advinho;

DIONISO OU BACO — estar em transe; ser tomado de um delírio sagrado;

DOZE — quanto ao número DOZE, trata-se de algo muito significativo. É o número das divisões espaço-temporais, o produto dos quatro pontos cardeais pelos três níveis cósmicos. Divide o céu, visualizado como uma cúpula, em doze setores, os doze signos do zodíaco, mencionados desde a mais alta antigüidade. O duodenário caracteriza o ano e o zodíaco, representa a multiplicidade dos quatro elementos, água, ar, terra e fogo, pelos três princípios alquímicos, enxofre, sal e mercúrio, ou ainda os três estados de cada elemento em suas fases sucessivas: evolução, culminação e involução. Na simbologia cristã, o doze tem um significado particular. A combinação do quatro do mundo espacial e do três do tempo sagrado, dimensionando a criação-criação, produz o número doze, que é o do mundo concluído. Doze é outrossim o número da Jerusalém celeste: 12 portas, 12 apóstolos, 12 cadeiras; É o número, também, do ciclo litúrgico do ano de doze meses e de sua expressão cósmica que é o zodíaco;

DRAGÃO — o dragão nos aparece essencialmente como um guardião severo ou como um símbolo do mal e das tendências demoníacas. Ele é, na verdade, o guardião dos tesouros ocultos, e, como tal, o adversário que deve ser eliminado para se ter acesso a eles. No Ocidente, o dragão guarda o Tosão de Ouro e o Jardim das Hespérides. Como símbolo demoníaco, o dragão se identifica, na realidade, com a serpente. O simbolismo do dragão é ambivalente, o que, aliás, é expresso na imaginária do Extremo Oriente, pela figura dos dois dragões que se afrontam, motivo que volta na Idade Média e, mais particularmente, no hermetismo europeu e muçulmano, onde essa confrontação assume aspecto análogo ao das serpentes;

ÉGIDE — do grego *Aiguís*, — ídos, furacão, tempestade, “pele de cabra”, escudo coberto com uma pele de cabra. Etimologicamente *aiguís* nada tem a ver com cabra;

ÉGUAS DE DIOMEDES — para Paul Diel, do ponto de vista simbólico, sendo as éguas símbolo da perversidade, as éguas antropófagas de Diomedes configuram a perversidade que devora o homem: a banalização, causa da morte da alma;

EIDOLA — reflexo, sombra também do finado; espectro; corpo astral;

EPIFANIA — revelação direta de um deus em oposição a hierofania = camuflado, disfarçado, metamorfoseado;

EPIMETEU — vem do grego. *Epí* — sobre, depois + *manthánein*, aprender — vê depois em oposição a Prometeu que vê antes;

¹⁴⁴ ibidem p. 281

ESTÁBULOS DE AUGUIAS — segundo Diel os estábulos configuram o inconsciente. A estrumeria representa a deformação banal. O herói faz passar as águas do Alfeu e Peneu através dos estábulos imundos, o que simboliza a purificação. Sendo o rio a imagem da vida que se escoia, seus acidentes sinuosos refletem os acontecimentos da vida “corrente”. Irrigar o estábulo significa purificar a alma, o inconsciente da estagnação banal, graças a uma atividade vivificante e sensata. Até aqui vemos o filho de Alcmena que caminha em direção a Thánatos;

ESTIGE — o gélido rio dos horrores — é uma Oceânida, uma divindade unida à água. Com os filhos ajudara Zeus na luta contra os Titãs e recebeu como privilégio que em seu nome jurassem solenemente os deuses. Como havia uma fonte na Arcádia com o mesmo nome e cujas águas tinham a propriedade de envenenar, o rio do Hades, que também se chamava Estige, e que por ela era formado, passou a ser aquele cujas águas mágicas se faziam terríveis juramentos;

EURISTEU — é filho nascido de parto prematuro (sete meses) por interferência de Hera que ordena a deusa dos partos Ilítia (filha de Zeus com Hera) para apressar o nascimento da criança. Era filho de Estênelo. Não podendo mesmo realizar o possível, impôs ao herói o impossível, vale dizer, a execução dos célebres doze trabalhos. No mito é tido como um covarde, um deformado física e moralmente, incapaz até mesmo de encarar o herói frente a frente. Todavia, há uma versão do poeta Diotimo, de que Euristeu era caso, amante de Hércules. Teria sido por mera complacência amorosa que o herói se submetera aos caprichos do amado, o que parece, aliás, uma ressonância tardia do discurso de Fedro no Banquete de Platão;

FAMA — em grego *Phéme*, do verbo *phánai*, "dizer, propalar". É uma divindade que simboliza "a voz pública". Filha da Terra, era dotada de uma multiplicidade de olhos e ouvidos, que tudo viam e ouviam, e de outras tantas bocas para o divulgar. Habitava nos confins do mundo, num palácio de bronze cheio de orifícios por onde penetravam e eram ampliadas todas as palavras que se diziam no mundo, por mais baixas que fossem proferidas;

FÍGADO — era considerado em quase todas as culturas indo-européias como sede da vida e como órgão especial para indicar a vontade dos deuses e responsável pelo humor;

FOGO e NOÛS — inteligência que é clareada pela luz do conhecimento. O *occultus lapis*, a pedra oculta, a pedra filosofal, que renascerá das cinzas, será o homo “nouus”, o homem novo, a Fênix, a Rosa. Sendo o universo formado de quatro elementos, ar, fogo, água e terra, sob o aspecto de quatro estados, gasoso, sutil, líquido e sólido, a “pedra”, que representa a unificação dos quatro, através do isolamento da energia represada nos quatro elementos, é, por conseguinte, a quintessência, simbolizada pelo número cinco ou pela Rosa que possui cinco pétalas;

FORMIGA — consoante o mito, Éaco, o mais piedoso dos homens, era filho de Zeus e da ninfa Egina. Como a ilha Enone (mais tarde chamada Egina), onde nascera, era inteiramente despovoada, pediu ao pai divino que transformasse em homens as numerosas formigas ali existentes. Zeus concordou e o povo nascido da terra, quer dizer, das formigas, que lhe habitavam as entranhas, recebeu o nome de “Mirmidões”, em grego “Myrmidónes” e formiga se diz (mýrmeks), que é, por sinal, do “gênero masculino”;

GAIVOTA — era primitivamente conhecida como proprietária da “luz do dia”, que ela conservava ciumentamente dentro de uma caixa, apenas para seu uso pessoal;

GANIMEDES — em grego “Γανυμεδης“ *Ganymédes*, "líquido brilhante" (vinho) e μεδεσται médesthai, "ocupar-se de", designando, assim, a função exercida pelo mancebo troiano no Olimpo. Ganimedes era um jovem de grande beleza, filho do rei de Trós e de Calíroë. Guardava o rebanho paterno nas montanhas que cercam a cidade de Tróia, quando foi raptado pela Águia, com o indispensável auxílio de Eros. Levado para o Olimpo, foi feito copeiro dos deuses, em substituição a Hebe, que se casara com Hércules.¹⁴⁵ Diz-se que Zeus, ao raptar Ganimedes, enamorado e completamente apaixonado pelo jovem, o possui em pleno vôo. Essa façanha faz com que a homoeroticidade (diferente da homossexualidade) seja um estigma eterno de impedimento de relação carnal entre duas figuras masculinas em seu próprio meio cultural. Ou seja, um homem só poderia possuir outro homem em espírito, porque o inverso contrariaria a natureza: seja divina, seja humana. Daí a necessidade de ambos se distanciarem de seu próprio meio. Zeus do Olimpo e Ganimedes da Terra, encontrando-se em algum lugar intermediário que era o éter. Contudo, após o 'desvirginamento' de Ganimedes, sua morada doravante será o Olimpo. Tornando-se copeiro dos deuses - aquele que servia o néctar aos deuses. Conclui-se que o jovem neófito não mais poderá retornar à sua antiga morada depois de ter experimentado o amor divino. Pode-se também interpretar por esquecimento da ordem natural vivida anteriormente como macho (andrós);

HÁBITO — não encontrei significação mítica, pelo menos por enquanto;

HADES — Plutão ou, como se apresenta em alguns casos, reino de Plutão e Perséfone, que abrigava os espectros, os corpos astrais depois da morte;

HEBE — personificação da juventude. Estava encarregada, no Olimpo, da mansão dos deuses: servia o néctar aos imortais, antes do rapto de Ganimedes, preparava o banho de Ares e ajudava Hera a atrelar seu carro divino. Divertia-se dançando com as Musas e as Horas, ao som da lira de

¹⁴⁵ Op. Cit. p. 217

Apolo. Quando da apoteose de Hércules e de sua reconciliação com Hera, Hebe se casou com o herói, simbolizando assim o acesso do filho de Alcmena à juventude eterna;

HEFESTO — em grego *Héphaistos*, acender, por fogo em; coxo, mutilado como o relâmpago, Hefesto é o fogo nascido nas águas celestes, como Agni, o deus do fogo na Índia; filho de Zeus e Hera, consoante Homero; deus da metalurgia, das forjas; Coxo, mutilado como o relâmpago, precipitado como ele, do céu para a terra ou para a água;

HERA — a deusa que nunca sorriu. Penetrando nos desígnios do marido, vive a fazer-lhe exigências e irrita-se profundamente quando não é atendida com presteza. Para ela os fins sempre justificam os meios. Para atingi-los usa de todos os estratagemas a seu alcance: alia-se a outros deuses, bajula, ameaça, mente. Hera significaria a Protetora, a Guardiã, filha de Crono com Réia. Esposa legítima de Zeus, é considerada uma grande deusa; significa a guardiã, a protetora; filha de Crono com Réia. Penetrando nos desígnios do marido, vive a fazer-lhe exigências e irrita-se profundamente quando não atendida com presteza;

HÉRACLES — do grego *Herakles*, composto de Hera e kléos, glória, ou seja, o que fez a glória de Hera, saindo-se vitoriosamente nos doze trabalhos gigantescos que a deusa lhe impôs. Foi gerado em três noites de amor por Zeus com Alcmena e gestado em dez meses por influência de Hera que pedira a deusa dos partos para atrasar o nascimento do filho bastardo;

HERMES — mensageiro dos deuses, filho de Zeus com Maia, significa ‘coluna, apoio’, nascido num dia quatro. Protetor dos viajantes, é o deus das estradas; deus das artimanhas; deus da contabilidade; guia dos seres na sua transmutação (daí a presença dele no mito de Eros e Psiqué e no mito de Dioniso);

HIDRA DE LERNA — Hidra vem da mesma raiz de água - estar úmido. A hidra de Lerna é um monstro gerado pela deusa Hera para “provar” o grande Hércules. Mostra-se como uma serpente descomunal, de muitas cabeças, variando segundo alguns autores de cinco até cem, e cujo hálito pestilento a tudo destruía: homens, colheitas e rebanhos. Uma das interpretações que se dá é de que se trata de um rito aquático. A hidra, com as cabeças, que renasciam, seria, na realidade, o pântano de Lerna, drenado pelo herói. As cabeças seriam as nascentes, que, enquanto não fossem estancadas, tornariam inútil qualquer drenagem. Consoante Paul Diel (*O Simbolismo na Mitologia Grega*) a hidra simboliza os vícios múltiplos, “tanto sob forma de aspiração imaginativamente exaltada, como de ambição banalmente ativa. Vivendo nos pântanos a hidra simboliza os vícios banais. Enquanto o monstro vive a vaidade não é dominada. Quanto ao veneno misturado nas águas: tudo quanto tem contato com os vícios, ou deles procede, se corrompe e corrompe;

HOMEM — *homo-humus* — limo da terra, animado por uma centelha de eternidade;

HORAS — do grego *Hórai*, plural de *hóra*, “divisão do tempo”, período de tempo, estação. Hora em grego está para a variante *Jôra*, ano. Eram três as horas: Eunômia (disciplina), Dique (justiça) e Irene (paz). Chamavam-nas de Talo, a que faz brotar; Auxo, a que faz crescer e Carpo, a que faz frutificar;

INICIAÇÃO — a alma, na narrativa iniciática, é passiva diante do Espírito, mas ativa diante do mundo. Ela luta, mas sua luta é para permanecer fiel ao Espírito, num mundo onde as adversidades, tentações e enganos ameaçam arrastá-la para longe da sua vocação¹⁴⁶;

JAVALI DE ERIMANTO — o simbolismo do Javali é antiquíssimo e cobre quase todo o mundo indo-europeu, chegando até a ultrapassá-lo. O mito do javali figura o animal como símbolo da autoridade espiritual. O simbolismo do javali está diretamente relacionado à tradição hiperbórea, com aquele nostálgico paraíso perdido, onde se localizaria a Ilha dos Bem Aventurados. Ao javali opõe-se o urso, símbolo do poder temporal;

LEÃO DE NEMÉIA — tinha a forma de mulher serpente e passava a maior parte do dia escondido num bosque, perto de Neméia. Como símbolo solar, e extremamente luminoso, o rei dos animais possui em alto grau as qualidades e os defeitos inerentes à sua espécie. Encarnação do poder, da Sabedoria e da Justiça, deixa-se arrastar em contrapartida, pelo excesso de orgulho e segurança que lhe conferem uma imagem de Pai, Senhor, Soberano. Ofusca-o pelo seu próprio poder, torna-se um tirano, acreditando-se um protetor. Pode ser maravilhoso, tanto quanto insuportável: nessa polaridade oscilam suas múltiplas acepções simbólicas. Configurando não apenas o retorno do sol e o rejuvenescimento das energias cósmicas e biológicas, o leão tornou-se o símbolo da ressurreição, merecendo, com isso, figurar nos túmulos cristãos;

LINGUAGEM SIMBÓLICA — uma das principais leis da linguagem é a correspondência entre a parte e o todo, o pequeno e o grande, o micro e o macrocosmo.¹⁴⁷;

LIRÍOPE — ninfa, mãe de Narciso, significa de voz macia como o lírio, isto é, “leírion”, “lírio” e “óps”, “voz”;

MONSTRO — o monstro simboliza o guardião de um tesouro, como o tesouro da imortalidade, por exemplo, isto é, o conjunto das dificuldades a serem vencidas, os obstáculos a serem superados, para ter acesso, afinal, a esse tesouro, material, biológico ou espiritual. O monstro está presente para provocar ao esforço, à dominação do medo, ao heroísmo. Ele intervém nesse sentido em diversos ritos iniciáticos. O monstro está também nos ritos de passagem: ele devora o

¹⁴⁶ Op. Cit.

¹⁴⁷ Olavo de CARVALHO. *Símbolos e Mitos no Filme O silêncio dos Inocentes*. Rio de Janeiro: Instituto de Artes Liberais, 1992., p. 32

homem velho para que nasça o homem novo. Ele guarda o mundo interior, do espírito, ao qual não se tem acesso a não ser por meio de uma transformação interior;

MORGANÁTICO — casamento de um imortal com um mortal, independente de sexo. Tanto a divindade pode se casar com um homem como uma mulher;

MUSAS — filhas de Mnemósine com Zeus, foram geradas em nove noites de núpcias, tornando-se as representantes das artes poéticas e musicais; habitavam o monte Parnaso e inspiraram poetas e artistas;

NARCISO — lírio do campo; a etimologia (*narke*), de onde vem narcose, ajuda a compreender a ligação dessa flor com os cultos infernais, com as cerimônias de iniciação, como no culto de Deméter em Elêusis. Plantam-se Narcisos sobre os túmulos. Simbolizam o entorpecimento da morte, mas uma morte que não é talvez senão um sono. Quanto ao mito era filho do rio Cefiso, em grego “Képhisos”, ‘o que banha, o que inunda’, e da Ninfa Liríope, que talvez signifique de voz macia como um lírio. Narciso será o símbolo da permanência em si mesmo. Apaixonado pela própria imagem, fruto de uma maldição, morre de amor por si mesmo;

NÉCTAR — bebida igualmente olímpica servida aos imortais. Não se evidencia nos mitos sua origem, mas podia ser o líquido retirado das flores, o mel feito pelas abelhas, seivas de determinadas árvores;

NEÓFITO — do grego *Neophytos*, plantado de novo; novo adepto de uma doutrina;

NINFAS — do grego *Nymphe*, a que está coberta com um véu, noiva, donde paraninfo, ‘o que está ao lado de’, o que conduz os nubentes. Essencialmente ligadas à terra à água, simbolizavam a própria extensão da energia telúrica decorrentes da grande mãe terra — Géia que unindo-se à água (ao úmido), presidindo portanto a reprodução e a fecundidade. Desse modo as ninfas são a própria Géia em suas múltiplas facetas;

ÓBOLO — donativo; presente cuja função, nos mitos, consistia em permitir a passagem de um lugar para outro; da vida cotidiana para a vida do espírito;

OLIMPO — morada dos imortais a partir do reinado de Zeus; não se encontra comprovações de sua localização, contudo se denota um local de difícil acesso; atingi-lo é como chegar à maturidade, seja de ordem heróica, seja de ordem espiritual. Há evidências também de que se era levado até o Olimpo pela águia de Zeus. Nesse caso o acesso é garantido pela própria divindade;

ÔNFALE — último amor humano do herói foi Ônfale (umbigo feminino), é como se fora o feminino de Ohphalós (umbigo masculino). Dado o relacionamento íntimo de Hércules com a rainha da Lídia, esta se nos apresenta, no todo, como uma res erótica, “uma ônfale” do herói;

ORÁCULO DE APOLO — oráculo — lugar sagrado; resposta que uma divindade dava àqueles que a consultavam em certos lugares sagrados. Decisão, opinião expressa com autoridade e que possui um grande crédito. Pessoa que fala com autoridade ou competência; — Apolo: filho de Zeus e Leto, irmão de Ártemis, solar por excelência, é considerado deus da medicina, da música, da poesia, da inteligência, da beleza eterna. Nasceu no dia sete do mês délfico Bísio, que corresponde, no calendário ático, ao mês Elabebólion, ou seja, segunda metade de março e primeira de abril, nos inícios da primavera;

ORCO — vem do latim *Orcus*, “morada subterrânea dos mortos, os infernos”. Talvez provenha do indo-europeu *areq*, ‘trancar, enclausurar’. Neste caso, de *areq*, *areg* proviriam também o latim *arca*, “cofre, caixão”, e *arcera*. “Carro coberto”;

ORFEU — do grego *Orbho* — viúvo + eu — bom. Filho de Calíope (mais importante das nove musas) e do rei Eagro. Consoante o mito, apaixona-se por Eurídice, mas a perde pela via do infortúnio da sua vida, indo até o Hades buscá-la, mas a perde novamente. Chora a dor da separação e funda uma seita a partir das experiências do Hades. É despedaçado pelas mulheres da Trácia e sua cabeça torna-se quase um oráculo;

PÃ — deus dos cultos pastorais, de aparência meio humana, meio animal; barbudo, chifrudo, peludo, vivo, ágil, rápido e dissimulado: ele exprime a astúcia bestial. Busca as ninfas e os jovens, que assalta sem escrúpulos; mas sua fome sexual é insaciável e ele pratica também a masturbação solitária. Seu nome Pã, que significa tudo, lhe foi dado pelos deuses, não somente porque todos se assemelham a ele, em uma certa medida, por sua avidez, mas também porque ele encarna uma tendência própria de todo o universo. Ele seria o deus do Tudo, indicando sem dúvida a energia genésica desse Tudo, ou o Tudo de Deus ou o Tudo da vida. Ele deu seu nome à palavra pânico, esse terror que se espelha em toda a natureza e em todo ser, ao sentir a presença desse deus que perturba o espírito e enlouquece os sentidos¹⁴⁸;

PANDORA — Pandora provém em grego, de *pân*, todo, e *dôron*, presente, e significaria, assim, um dom, um presente (dôron) de todos (pánton) os deuses. Do ponto de vista religioso, Pandora é uma divindade da terra e da fecundidade. Como Anesidora, a que faz germinar, sair de baixo para cima, é representada na arte figurativa "saindo da terra", conforme o tema do ánodos, ação de sair de, própria das divindades ctônias e agrárias;

PARÓDIA — imitação cômica de uma composição literária;

PERSÉFONE — ou Core — grão do trigo; filha da terra;

¹⁴⁸ Dicionário de símbolos, p. 677

PÍTIA — intérprete de Apolo, que, possivelmente, em estado de êxtase e entusiasmo, mas possuída de Apolo, respondia às consultas que lhe eram feitas. O nome Pitonisa ou Pítia provém de Pítion, o dragão morto pelo filho de Leto e cuja pele cobria a trípole de bronze em que se sentava a sacerdotisa. De início havia apenas uma Pítia, normalmente parece uma jovem camponesa de Delfos, escolhida pelos sacerdotes de Apolo. Mais tarde a intérprete do deus deveria ter ao menos cinquenta anos. Originariamente as consultas eram feitas uma vez por ano, depois passaram para o dia sete de cada mês, exceto nos meses de inverno, em que o deus estava de repouso no país dos Hiperbóreos;

PLUTÃO — PLUTÃO OU HADES — as profundezas da terra, o solo onde se fertiliza repleto de obscuridades, não há a presença de Hélio, local onde os deuses olímpicos não podem ter acesso ou interferirem;

POMOS DE OURO NOS JARDINS DAS HESPÉRIDES — trata-se, em quaisquer circunstâncias, da maçã como símbolo ou meio de conhecimento, mas que pode ser tanto da árvore da Vida quanto o fruto da árvore da Ciência do bem e do mal: conhecimento unitivo, que confere a imortalidade, ou conhecimento distintivo, que procura a queda. E. Bertrand opina que “o simbolismo da maçã lhe advém do fato de a mesma conter em seu interior, formado por alvéolos que envolvem as sementes, uma estrela de cinco pontas, um pentagrama, símbolo tradicional da sabedoria. Eis aí o motivo pelo qual os iniciados fizeram do pomo o fruto do conhecimento e da liberdade. E, portanto, comer da maçã significa para eles um abuso da inteligência para conhecer o mal, um insulto à sensibilidade por desejá-lo e à liberdade, por fazê-lo. Pela sua forma esférica, acrescenta Paul Diel, a maçã significaria, no seu todo, os desejos terrestres ou a complacência nesses desejos;

POSÍDON — em grego *Poseidôn* (Ποσειδών). Julga-se poder vir de origem dórica Poteidân, um composto de “pósis”, ‘senhor’ e “dân”, que seria um vocativo. Posídon seria “senhor das águas”, mas sobretudo das águas subterrâneas. Reina em seu império líquido, à maneira de um “Zeus marinho”, tendo por cetro e por arma o tridente, que os poetas dizem ser tão terrível quanto o raio;

PROMETEU — vem de *pró* — antes + *manthánein* — aprender, saber, perceber;

QUATRO — sendo o número quatro a complementação do grupo quaternário de ponto, linha, superfície e corpo, tem também este caráter segundo o qual seus elementos 1, 2, 3 e 4, quando somados, são iguais a 10, número tão perfeito que, para ir além, precisamos voltar à mônada (ao um). Representa a suprema sabedoria ou bondade, mente, alma, matéria, elementos da natureza, o quarto dia da criação, etc.;

SACRIFÍCIO — oferecer em holocausto (do grego holo — completo, total, inteiro + kaustikós — que queima, carboniza) por meio de cerimônias próprias;

SÁTIROS — palavra grega que talvez signifique de pênis em ereção. Os Sátiros eram semi-deuses rústicos e maliciosos, com o nariz arrebitado e chato, com o corpo peludo, cabelos eriçados, dois pequenos cornos e com pernas e patas de bode. Não confundir com Sátira de origem latina, que quer dizer crítica às instituições e as pessoas; a censura dos males da sociedade;

SÊMELE — filha de Cadmo com Harmonia, significa ‘terra’;

SEREIAS — filhas do rio Aquelôo e de Melpômene ou de Estérope ou ainda, numa variante mais recente, nascidas do sangue de Aquelôo ferido por Hércules na célebre disputa por Dejanira. As sereias eram, a princípio, duas: Partênope e Lígia; depois três: Pisínoe, Agláoipe e Telxiépia, também denominadas Partênope, Leucósia e Lígia; por último, quatro: Teles, Redne, Molpe e Telxíoipe. Jovens muito belas, participavam do cortejo de Core ou Perséfone. Quando Plutão a arrebatou, suplicaram insistentemente aos deuses que lhes concedessem asas para que pudessem procurá-la na terra, no mar e no céu. Deméter, irritada por não terem impedido o rapto de Perséfone, transformou-as em monstros. Meio mulheres e meio pássaros ou com a cabeça e tronco de mulher e peixe da cintura para baixo, as Sereias tornaram-se demônios marinhos. Frias da cintura para baixo por serem peixes, desejando o prazer, mas não podendo usufruí-lo, atraíam e prendiam os homens para devorá-los, o que aliás, está de acordo com sua etimologia. Com efeito, “Seirén” Σειρήν, sereia, provém certamente de “seirá”, ‘liame’, nó, laço, cadeia’. Hábeis músicas e cantoras, cantavam para encantar, tornando-se, como a Esfinge, um pesadelo opressor, um “cauchemar”¹⁴⁹;

SERPENTE ENROSCADA — réptil que tinha para os antigos o dom da adivinhação, por ser ctônia, e que simbolizava a vida que renasce e se renova ininterruptamente, pois, como é sabido, a serpente enrolada num bastão era o atributo do deus da medicina;

SERPENTE — réptil que tinha para os antigos o dom da adivinhação, por ser ctônia, e que simbolizava a vida que renasce e se renova ininterruptamente, pois, como é sabido, a serpente enrolada num bastão era o atributo do deus da medicina;

TELETÉ — cerimônia de iniciação sem determinados ruídos;

TÊNARO — refere-se à localização do Hades, um abismo encravado nas entranhas da Terra, e cuja entrada se situava no Cabo Tênaro (sul do Peloponeso), ou numa caverna existente perto de Cumas, na Magna Grécia (sul da Itália);

¹⁴⁹ Pesadelo em francês.

TERRA — do grego *Gué* ou *gaia*. Na ambiência do mito, é representada por várias divindades, “Géia” esposa de Urano (Céu), “Réia”, Grande Mãe, Mater, Madeira, Madre, etc.;

TIMÉ — honra pessoal; conseqüência lógica da Areté (excelência moral sem excessos, isto é, sem ‘hýbris’); mais elevada compensação do herói ou do guerreiro; herança divina; trabalho e sede de justiça (Hesíodo);

TITÃS — significa soberano, rei. Representavam as forças brutas da terra, e por conseguinte os desejos terrestres em atitude de revolta contra o espírito;

TORRE — aquela que tudo vê; liga-se ao conhecimento superior; eleva a alma até Deus (Zeus); é construída pelo silêncio;

TOURO DE CRETA — o touro configura o poder e o arrebatamento irresistível. É o macho impetuoso, como o terrível Minotauro, guardião do labirinto, símbolo da força criadora, o touro representou o deus El, sob a forma de uma estatueta de bronze que se fixava na extremidade de um bastão ou de uma haste. Conservam-se protótipos desses emblemas religiosos, que remontam ao terceiro milênio antes de Cristo. Na tradição grega, os touros simbolizam o ímpeto desenfreado da violência. Trata-se de animais consagrados a Posídon, deus dos Oceanos e das tempestades, a Dioniso, deus da virilidade fecunda e inesgotável. São igualmente símbolos dos deuses celestes nas várias religiões indo-européias, por força de sua fecundidade infatigável e anárquica como a de Úrano. Todas as ambivalências existem no touro. O touro é símbolo lunar, na medida em que se associa aos ritos da fecundidade. Na simbólica de Jung, o sacrifício do touro representa o desejo de uma vida espiritual, que permitiria ao homem triunfar de suas paixões animais primitivas que, após uma cerimônia de iniciação, lhe daria paz;

VOLÚPIA — filha de Eros e Psiqué, Volúpia é a garantia da união dos seus pais, ou seja, a união do desejo e do princípio vital. - prazer, a bem-aventurança; prazer sensitivo intenso e refinado; voluptuosidade;

VOZES — habitavam o palácio secreto de Eros e serviam Psiqué antes que ela pronunciasse alguma palavra. - ver Fama;

ZÉFIRO — filho de Astreu com Eos e irmão de mais dois ventos: Bóreas (daí aurora boreal) e Noto;

ZEUS — o deus luminoso do céu; o chefe, o senhor, o pai do céu luminoso; divindade suprema da maioria dos povos indo-europeus.

2. GENEALOGIA HESIÓDICA DA TEOGONIA E DA COSMOGONIA GREGA

1. ERA PANTEÍSTA — estágio primordial

1. CAOS — no princípio era (vazio primordial, vale profundo, espaço incomensurável, matéria eterna, informe, rudimentar, mas dotada de energia prolífica)
2. GÉIA — mãe terra
3. TÁRTARO — habitação profunda
4. EROS — Amor — a força do desejo

MUNDO CTÔNIO (INTERIOR DA TERRA) — a geração se dá de baixo para cima, das trevas para a luz

[~] CASAMENTOS — LIGAÇÕES — GERAÇÕES — UNIÕES — ENLACES

Nº	DEUSES	~	DEUSES	DERAM À LUZ
1.	CAOS	~		Érebo, Nix (Noite)
2.	Érebo	~	Nix	Éter, Hemera (Dia)
3.	GÉIA	~	TÁRTARO, EROS	Úrano, Montes, Pontos (Mar)

1@ GERAÇÃO DIVINA — REINADO DE ÚRANO

Nº	DEUSES	~	DEUSES	DERAM À LUZ
1.	ÚRANO	~	GÉIA	TITÃS: Oceano, Ceos, Crio, Hiperíon, Jápeto, Crono TITÂNIDAS: Téia, Réia, Mnemósina, Febe, Tétis CICLOPES: Arges, Estérope, Brontes HECATONQUIROS: Coto, Briaréu, Gias
2.	SANGUE DE ÚRANO	~	...	ERÍNIAS: Aletó, Tisífone e Megara GIGANTES: Alcioneu, Efiáltes, Porfírio, Encélado... Ninfas = Melíades, Afrodite
3.	NIX	~	...	Moro (Destino), Tânatos (Morte), Hipno (Sono), Momo (Sarcasmo), Hespérides, Moíras (destinos), Queres, Nêmesis, Gueras (Velhice), Éris (Discórdia)...
4.	PONTOS	~	...	Nereu [o velho do Mar]
5.	PONTOS	~	GÉIA	Taumas, Fórcis, Ceto e Euríbia
6.	NEREU	~	DÓRIS	50 Nereidas [+ importantes: Anfitrite, Tétis, Eunice, Galatéia, Dinâmene, Psâmata...]
7.	TAUMAS	~	ELECTRA	Íris e as Harpias: Aelo,, Ocípete
8.	FORCIS	~	CETO	GRÉIAS “as velhas” : Enio, Pefredo, Dino GÓRGONAS: Ésteno, Euríale, Medusa
9.	SANGUE DE MEDUSA	~	...	Crisaor e Pégaso
10.	CRISAOR	~	CALÍRROE	Gigante Gerião [de três cabeças] e Équidna [metade mulher, metade serpente]

11.	ÉQUIDNA	~	TIFÃO	Ortro, o cão de Gerião, Cérbero, a Hidra de Lerna, Quimera, Fix (Esfinge) e o Leão de Neméia
12.	OCEANO	~	TÉTIS	RIOS: Nilo, Alfeu, Erídano, Estrímon, Istro, Fásis, Aquelôo, Símois, Escamandro. TRÊS MIL OCEÂNIDAS: [principais: Electra, Dóris, Clímene, Calíroo, Dione, Plutó, Europa, Métis, Eurínome, Calipso, Perseida, Idéia, Estige...
13.	HIPERÍON	~	TÉIA	HÉLIO (Sol), SELENE (Lua), EOS (Aurora).
14.	CRIO	~	EURÍBIA	Astreu, Palante e Perses
15.	ASTREU	~	EOS	Zéfiro, Bóreas e Noto
16.	PALANTE	~	ESTIGE	Zelos (ciúme), Nique (Vitória), Bia (força), Cratos (poder)
17.	CEOS	~	FEBE	Leto e Astéria
18.	PERSES	~	ASTÉRIA	Hécate (a quem Zeus concedeu grandes poderes)

2@ GERAÇÃO DIVINA — REINADO DE CRONO

Crono, após ter castrado a Urano, assume o poder, mas será destronado por Zeus graças a um estratagema de Réia que o faz engolir uma pedra em vez de devorar ao caçula Zeus, como fizera com todos os filhos anteriores. Zeus liberta os Ciclopes e destrona Crono, que vomita os filhos que havia engolido. É o domínio da temporalidade em si sem nenhuma exterioridade ou o reino da a-temporalidade. Crono representa o momento primordial do Tempo. Quando o Tempo não tinha gerado o Tempo. Era apenas o que era, sem ser fora de si.

Nesse meio tempo, Hesíodo apresenta-nos algumas ligações que serão fundamentais para a compreensão da trama dos deuses.

1.	CRONO	~	RÉIA	Héstia, Deméter (a Grande Deusa responsável pelo ciclo da vida), Hera (esposa legítima de Zeus), Hades (ou Plutão), Posídon, Zeus (o deus dos deuses olímpicos).
2.	JÁPETO	~	CLÍMENE	Atlas (segura o globo — nos ombros), Menécio, Prometeu (o que vê antes) e Epimeteu (o que vê depois)
3.	GÉIA	~	TÁRTARO	Tifão ou Tifeu (o mais terrível dos monstros que tinha nas espáduas cem cabeças de serpente) Tifão investiu contra Zeus e, após terríveis combates, este o fulminou e o lançou no Tártaro
4.	EPIMETEU	~	PANDORA (a mulher fatal)	os homens

3@ GERAÇÃO DIVINA — REINADO DE ZEUS

com Zeus temos a chegada da Dique (a Justiça). É a Terceira e última Geração Divina: O ESTÁGIO OLÍMPICO DE ZEUS

CASAMENTOS E UNIÕES DE ZEUS COM DEUSAS E “MORTAIS” [hierogâmias]

1. ZEUS E MÉTIS — foram pais de Atená
2. ZEUS E TÊMIS — geraram as Horas e as Moíras
3. ZEUS E EURÍNOME — geraram as Cárites
4. ZEUS E DEMÉTER — geraram Core ou Perséfone
5. ZEUS E MNEMÓSINA — geraram as Musas
6. ZEUS E LETO — geraram Apolo e Artémis
7. ZEUS E HERA (sua esposa “legítima”) — geraram Hebe, Ares, Ilítia (e Hefesto?)
 8. ZEUS E Maia — geraram Hermes
 9. ZEUS E Sêmele — geraram Dioniso
 10. ZEUS E Alcmena — geraram Hércules
 11. ZEUS E Dânae — geraram Perseu
 12. ZEUS E Europa - geraram Minos, Sarpédon e Radamanto
 13. ZEUS E Io — geraram Épafo
 14. ZEUS E Leda — geraram Pólux e Helena, Castor e Clitemnestra

Observe-se que as 7 primeiras ligações de Zeus foram com deusas e as 7 outras foram com mortais.

Casamentos [~] de ZEUS = hierogamias

quant.	esposas	filhos e filhas
1.	~ MÉTIS	Atená
2.	~ TÊMIS	Horas e as Moíras [3]
3.	~ EURÍNOME	Cárites
4.	~ DEMÉTER	Core ou Perséfone
5.	~ MNEMÓSINA	Musas [9]
6.	~ LETO	Apolo e Ártemis
7.	~ HERA	Hebe, Ares, Ilítia [talvez Hefesto]
8.	~ Maia	Hermes
9.	~ Sêmele	Dioniso
10.	~ Alcmena	Héracles
11.	~ Dânae	Perseu
12.	~ Europa	Minos, Sarpédon e Radamanto
13.	~ Io	Épalo
14.	~ Leda	Pólux e Helena, Castor e Clitemnestra

3. CORRESPONDÊNCIA ENTRE OS DEUSES GREGOS E LATINOS

GREGOS	LATINOS	AVE/ ANIMAL/ VEGETAL
Afrodite (Citeréia, Cípria) [beleza]	Vênus (Citeréia, Cípria)	Pomba, Bode, Murta ¹⁵⁰
Apolo (Hélio, Febo, Pítio)	Apolo (Febo, Lóxias, Pítio)	Galo, Corvo, Gavião, Cisne, Cigarra, Lôbo, Loureiro, Oliveira e Palmeira
Ares [discórdia]	Marte	
Ártemis (Hécate, Selene)	Diana (Hécate)	Gralha, Corça, Palmeira
Atená (Palas)	Minerva (Palas)	Coruja, Cabra, Oliveira
Crono [Tempo]	Saturno	
Deméter	Ceres	Pardal, Porca, Maçã
Eros [amor]	Cupido	
Géia/Gaia [Terra	
Hades, Plutão	Dite (Plutão)	
Hebe	Juventas (Hebe)	
Hefesto	Vulcano	Ganso, Asno, Buxo
Hélio	Sol	Galo, Touro, Louro
Hera	Juno, Lucina	Pavão, Ovelha, Espinheiro
Héacles, Alcides	Hércules (Alcides)	
Hermes	Mercúrio	Íbis ¹⁵¹ , Cachorro, Avelreira
Héstia	Vesta	Garça, Leão, Pinheiro
Leto	Latona	
Moira – Queres: ➤ 1. Cloto ➤ 2. Láquesis ➤ 3. Átropos	Fado - Parcas ➤ 1. Nona ➤ 2. Décima ➤ 3. Morta	
Perséfone, Core	Prosérpina (Perséfone)	
Posídon	Netuno	Cisne, Cavallo, Olmo
Réia [Lua]	Cibele (Réia)	
Tânatos	Morte	
Úrano	Céu	
Zeus	Júpiter	Águia, Veado, Castanha- da-Índia

¹⁵⁰ Arbusto de folhas aromáticas

¹⁵¹ Aves ciconiformes, pernaltas, de bico longo.

4. ORIXÁS DO CANDOMBLÉ¹⁵² e DEUSES GREGOS*¹⁵³

Intentar escrever sobre os Orixás do Candomblé Afro-Brasileiro não é tarefa fácil, principalmente após se ter uma bibliografia onde se pode contemplar a experiência e a teoria de pessoas como Pierre Verger, Ordep Serra e outros. Este levantamento caracterológico não possui nenhuma pretensão de ser categórico nem definitivo. Ele reflete, no momento, apenas as sínteses que se tem chegado desde 1550 quando as primeiras naus portuguesas desembarcaram na cidade do Salvador trazendo da África os primeiros escravos negros das mais diversificadas nações.

Ao longo desse tempo, quase 500 anos, o povo brasileiro amalgamou em suas entranhas um sincretismo que hoje não se pode mais identificá-lo como sendo puramente de origem africana. A cultura indígena e a europeia estão igualmente presentes e isso faz do Candomblé uma religião sincrética, sem contudo, ter perdido suas raízes mais profundas. Basta verificar em alguns terreiros, principalmente na Bahia, a força e a autenticidade dessa crença quando é praticada distante dos olhos dos turistas.

Portanto, muito embora haja essas influências, o interesse aqui é de poder mostrar que o homem ameríndio, africano ou grego, provém de um mesmo tronco ancestral. Daí poder-se encontrar semelhanças de características dos Orixás com as divindades olímpicas.

¹⁵² Esta identificação das características dos Orixás do Candomblé Afro-Brasileiro foi realizada graças a paciente colaboração da Filha de Santo Yêda Maria.

¹⁵³ * Por aproximação.

ORIXÁ	CARACTERÍSTICA	FERRAMENTA	COMIDA	COR
OGUM (HEFESTO e HERMES)	Orixá do ferro e da forja; O inventor das armas; O Senhor das Estradas; O mensageiro dos Deuses; O que chega primeiro; A guerra e as armas, para Ogum, são meios de defesa.	Espada	Feijão Fradinho; Inhame; Bode (é indispensável) E todos os animais machos de pena; tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	Azul
OGUM MARINHO (POSEIDON)	Orixá das águas em forma de peixe que, nas 3as. Feiras de luar, transforma-se em homem e vai confortar as mulheres solitárias. Dom recebido de Oxalá, mas que ele usa para gerar a desconfiança entre os homens e levá-los à guerra.	Um tipo de rede	Feijão Fradinho; Inhame; Bode (é indispensável) e todos os animais machos de pena; Peixe frito no azeite doce	Azul claro

OXOSSI (ÁRTEMIS E HÉLIO)	Orixá da Caça ; O Senhor dos Arcos ; O Senhor do Sol .	Arco e Flecha	Milho Vermelho; Feijão Fradinho; Bode (é indispensável) e todos os animais machos de pena; tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	Verde
OSSANHE (ÁRTEMIS)	Deus da Caça ; Protetor das Virgens ; Irmão de Oxossi; Senhor das Folhas.	Arco e Flecha; Uma espécie da sacola onde guarda a ciência.	Milho Vermelho; Feijão Fradinho; Cabra (é indispensável) e todos os animais fêmeas de pena; tudo temperado com camarão e azeite de dendê; Feijão preto; Flôr (pipoca); Bode (é indispensável) e todos os animais machos de pena; tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	Azul turquesa e amarelo
OBALUAÊ (TÂNATOS)	Deus das doenças e das chagas; Irmão mais novo de Omolu;	Palhas e Búzios		Vermelho e Preto; Preto e Branco

	Filhos de Oxum que foram jogados fora por terem nascido cobertos de feridas; O que cava a terra e deus dos eguns; O que come a carne e rói os ossos.			
--	--	--	--	--

OXUMARÊ (APOLO)	Deus das adivinhações — Pithon ; Filho da Oxossi; Homem que, tendo visto duas cobras se acasalando, matou a fêmea e por isso mudou de sexo. Seis meses depois, voltou ao mesmo lugar, viu cena igual e matou o macho. Como castigo passou a viver mudando de sexo a cada seis meses.	A Cobra	Bode e cabra (é indispensável) Casal de animais; Bichos de pena; Feijão Fradinho; tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	Amarelo e Verde
XANGÔ (PLUTÃO)	O Deus da Terra; O que prende os mortos; O chefe do barqueiro; O senhor do Trovão e dos Relâmpagos.	Uma Machadinha	Feijão Fradinho; Cágado; Bode (é indispensável) ; e todos os animais machos de pena; tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	Vermelho e branco
IANSÃ (ATENÁ)	Deusa do Fogo; A mulher na pele de lobo; Ao lado de Xangô é a que prende os mortos e os leva para o fundo da terra; Ao lado de Ogum é a guerreira e a dominadora; Ao lado de Oxossi é a senhora da cura.; Senhora do Saber; Recebeu de Oxalá o poder de comandar os ventos e provocar trovoadas.	Espada de cobre e uma ferramenta na qual encontra-se preso o pedaço do rabo do cavalo.	Feijão Fradinho; Cágado (fêmea); Cabra (é indispensável) ; e todos os animais fêmeas de pena; Tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	Vermelho

OXUM (AFRODITE)	Deusa dos Rios; Senhora da beleza e sedução; Senhora do ciúme e da vaidade; A que gosta de ouro	Espelho com moldura dourada	Feijão Fradinho; Cabra (é indispensável); ; E todos os animais fêmeas de pena; Tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	Amarelo
OXUM APARÁ	Marca de Oxum que seis meses é Oxum e seis meses é Iansã.	O espelho e a espada	Feijão Fradinho cabra (é indispensável) E todos os animais fêmeas de pena Tudo temperado com camarão e azeite dendê	Amarelo
IEMANJÁ (POSEIDON e HERA)	Deusa dos Mares; Mãe dos Orixás (exceto Oxalá); Senhora da vaidade, jogou Ogum nas estradas por não querer dar-lhe mama.	Espelho com moldura em prata	Cabra (é indispensável) Milho branco com côco; e todos os animais fêmeas de pena; tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	Azul claro e branco
NANÃ (GÉIA)	Deusa do Lodo; Senhora da Umidade.	Espelho com moldura em prata	Feijão Fradinho; Cabra (é indispensável) Arroz; e todos os animais fêmeas de	Azul claro

			pena; tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	
OXALÁ (ZEUS)	Pai dos Deuses; Senhor da Paz.	Cajado	Cabra (é indispensável; Milho branco com côco; E todos os animais fêmeas de pena; (tudo temperado com azeite doce e camarão)	Branco
EXU (ARES e ÉRES)	Orixá da discórdia e da intriga; Filho de Oxum, foi jogado nas estradas pelo fato de sua mãe achá-lo feio.	Espada	Feijão Fradinho; Bode (é indispensável; E todos os animais machos de pena; Tudo temperado com camarão e azeite de dendê.	

5. HERÓIS CONSAGRADOS DA MITOLOGIA GREGA

AGAMÊMNON [filho de Atreu com Aérope]

ÁJAX ou ODISSEU ou ULISSES [da Odisséia e Ilíada de Homero] [ou filho de Oileu ou ainda filho de Telamão]

ALCÁTOO [filho de Pélops - herói de Mégara]

ANFIARAU [filho de Apolo e Hipermnestra — herói advinho de Oropo]

AQUILES [filho de Peleu e Tétis ou de Afrodite e Anquises]

ARISTEU [filho de Apolo e Cirene — educado pelo centauro Quirão]

ASCLÉPIO [filho de Apolo, grande médico e discípulo de Quirão (centauro) — o mestre educador de inúmeros heróis]

AUTÔNNOO [herói de Delfos]

BELEROFONTE e a Luta contra Quimera (monstro híbrido com cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de serpente) [filho de Posídon e de Eurínome];

CASTOR [filho de Zeus com Leda — herói da ilha de Rodes]

CLITEMNESTRA ‘mito da fortaleza das mulheres’ [filha de Zeus e de Leda];

DIOMEDES [filho de Tideu e de Deífila, foi discípulo de Quirão]

DIOSCUROS [herói da ilha de Rodes]

ÉDIPO — “mito do ‘complexo de Édipo’” — símbolo do neurótico e de seus conflitos, bem como do homem capaz de desvario e de regeneração. [Filho de Laio e de Jocasta];

ELECTRA e o Mito do Matricídio e da Harmonia requerida pelo Destino [filha de Clitemnestra e de Agamêmnon].

ENÉIAS [filho de Anquises e Afrodite]

FAETONTE - “mito do adolescente” [filho de Hélio (o Sol) e de Clímene];

FÍLACO [herói de delfos]

HEITOR [filho mais velho de Príamo e de Hécuba, casou-se com Andrômaca]

HERÁCLES e os Doze Trabalhos - o maior de todos os heróis que fez a glória de Hera, a esposa legítima de Zeus [filho de Zeus e de Alcmena] - recebeu o epíteto de MÝSTES — não significa apenas iniciado, mas também iniciador nos Mistérios;

IDOMENEU [filho e sucessor de Deucalião — herói cretense]

JASÃO e o Mito dos Argonautas (em busca do Velocino de Ouro) [filho de Esão e de Polímene ou Alcímede];

MENELAU [filho de Atreu com Aérope]

MERÍONES [herói cretense]

NEOPTÓLEMO [filho de Aquiles e de Deidamia conhecido por Pirro]

PÁRIS [filho de Príamo e de Hécuba]

PÁTROCLO [filho de Menécio e amado de Aquiles]

PELÓPS [filho de Tântalo e Dione — namorado de Posídon]

PERSEU e a Medusa (Górgona) [filho de Zeus e de Dânae];

PÓLUX [filho de Zeus com Leda — herói da ilha de Rodes]

PROTESILAU [príncipe tessálio — filho de Íficlo — herói de Fílace]

QUICREU [herói serpente — aparece na batalha de Salamina]

TÉLAMON [filho de Éaco e de Endeis]

TESEU e o Minotauro [filho de Zeus longinquamente // de Posídon (Egeu) e de Etra];

TIRÉSIAS¹⁵⁴, CALCAS, ANFIARAU, ANFÍLOCO, MOPSO [heróis videntes]

TLEPÓLEMO [filho de Hércules e de Astioquéia — herói da ilha de Rodes]

ULISSES e o Mito do Retorno do Esposo [filho de Laerte e Anticléia];

6. ALFABETO¹⁵⁵ GREGO CLÁSSICO E MODERNO

Alfabeto Latino	Maiúscula Grego	Minúscula Grego	Nome Clássico	Nome Moderno
A	Α	α	alfa	alfa
B	Β	β	beta	vita
G	Γ	γ	gama	gama
D	Δ	δ	delta	delta
E	Ε	ε	èpsilón	épsilon
Z	Ζ	ζ	dzeta	zita
Ê	Η	η	eta	ita
TH	Θ	ϑ, θ	theta	thita
I	Ι	ι	iota	iota
K, C	Κ	κ	capa	capa
L	Λ	λ	lambda	landa
M	Μ	μ	mü	mi
N	Ν	ν	nü	ni
X	Ξ	ξ	Xi (csi)	xi (csi)
Ó	Ο	ο	òmicrón	ómicron
P	Π	π	pi	pi
R	Ρ	ρ	ró	ró
S	Σ	σ, ς	sigma	sigma
T	Τ	τ	tau	taf
Y	Υ	υ	üpsilón	ípsilon
V, PH	Φ	φ	fi	fi
X, K, C	Χ	χ	khi	khi
PSI	Ψ	ψ	psi	psi
Ô	Ω	ω	ômega	omega

¹⁵⁴ O mais importante adivinho de todos os heróis videntes.

¹⁵⁵ O alfabeto grego consta de vinte e quatro letras e a palavra Alfabeto deriva das duas primeiras letras gregas: Alfa e Beta.

7. OS TRAGEDIÓGRAFOS [Ésquilo, Sófocles e Eurípedes] E OS COMEDIÓGRAFOS [Aristófanes e Menandro] GREGOS.

TRAGEDIÓGRAFOS:

ÉSKUÍLO [estima-se que escreveu mais de 90 peças, das quais restam sete tragédias] — Poeta trágico e dramaturgo grego (525 a. C. — 456 a.C.). Criador da tragédia grega, segundo Aristóteles. Nasce em Elêusis, filho de uma família de nobres atenienses. Luta contra os persas nas batalhas de Maratona (490 a.C.) e Salamina (480 a.C.). Começa a carreira de escritor trágico em 499 a.C. Introduz o segundo ator na representação teatral, criando o diálogo dramático, e inova a encenação com a utilização de figurinos e cenários. Reinterpreta os mitos gregos em seus dramas e trata das paixões humanas do ponto de vista do juízo divino e da crença numa vontade dos deuses, que têm papel predominante na conduta dos homens. O lirismo das partes escritas para o coro é uma de suas características marcantes. Estima-se que tenha escrito mais de 90 peças, das quais restam sete tragédias, encenadas entre 490 a.C. e 458 a.C. As Suplicantes, de 490 a.C., é uma das primeiras. A ela se seguem Os Persas, Os Sete Contra Tebas, Prometeu Acorrentado e a trilogia Oréstia, sua última obra e única trilogia conhecida, da qual fazem parte Agamenon, As Coéforas e Eumênides. Ganha 12 prêmios nos festivais de teatro de Atenas ao longo da carreira e é reverenciado pelos atenienses depois da morte. Seus dramas passam a ser encenados sob patrocínio do Estado. Sua estátua é construída no Teatro de Dioniso, em Atenas, e seu túmulo atrai a peregrinação.

SÓFOCLES [escreveu cerca de 120 peças, das quais apenas sete sobrevivem até os dias de hoje] Dramaturgo grego (496 a.C. — 406 a.C.). Um dos mais importantes escritores de tragédias gregas, ao lado de Ésquilo e Eurípedes. Sófocles é o poeta da ironia trágica. Se não teve a estatura de Ésquilo, capaz de elevar à máxima expressão a tragédia, supera-o pela perfeição da forma. Filho de um rico mercador, nasce em Corona, perto de Atenas, na época do governo de Péricles e do apogeu da cultura helênica. Escreve cerca de 120 peças, das quais apenas sete sobrevivem até os dias de hoje. Trabalha também como ator, não se limitando apenas à literatura. É ordenado sacerdote de Esculápio, o deus da Medicina, e eleito

duas vezes para a Junta de Generais, que administra os negócios civis e militares de Atenas. Dirige o Departamento do Tesouro, que controla os fundos da Confederação de Delos. Em suas tragédias, mostra dois tipos de sofrimento: o que decorre do excesso de paixão e o que é consequência de um acontecimento acidental. Reduz a importância do coro no teatro grego, relegando-o ao papel de observadores do drama que se desenrola à sua frente. Entre suas peças mais conhecidas estão Édipo Rei, Antígona e Electra.

EURÍPEDES [estima-se que tenha apresentado mais de cem peças, das quais restam 17 tragédias e uma peça satírica, Ciclopes] — Dramaturgo grego (484 a. C.- 406 a.C.). Um dos maiores expoentes da tragédia grega, ao lado de Ésquilo e Sófocles, do qual é contemporâneo. Nasce em Salamina, provavelmente de uma família de classe média. Interessa-se pela ciência e pelas idéias dos filósofos de sua época, como Anaxágoras, Sócrates e os sofistas. Sua primeira participação nos festivais de teatro de Atenas acontece em 454 a.C., com As Filhas de Pélias. Suas tragédias introduzem o prólogo explicativo e a divisão das peças em cenas e episódios. Seus personagens são tratados de maneira realista, os diálogos apresentam uma linguagem cotidiana e o pensamento e a experiência do homem comum ganham primazia. Portanto, a mais forte marca das obras de Eurípedes é o sentido educativo que elas contêm. Seus dramas transformam os heróis da mitologia grega em pessoas comuns, sujeitas a comportamentos discutíveis do ponto de vista ético, moral e psicológico. Estima-se que Eurípedes tenha apresentado mais de cem peças, das quais restam 17 tragédias e uma peça satírica, Ciclopes. Destacam-se Medéia (431 a.C.), As Troianas (415 a.C.), Electra (418 a.C.) e As Bacantes (apresentada, postumamente, em 406 a.C.). Embora seja o poeta dramático grego que mais influencia o teatro moderno, Eurípedes despertou polêmica em sua época. Em toda sua carreira, vence apenas cinco vezes o festival. No final da vida, abandona Atenas. Morre na Macedônia.

COMEDIÓGRAFOS:

ARISTÓFANES <ANTIGA COMÉDIA FEITA PARA GARGALHAR> [escreve mais de 40 peças, das quais apenas 11 são conhecidas] — Dramaturgo grego (445 a.C. ?-386 a. C?). É considerado o maior representante da comédia antiga. Nasce em Atenas e, embora sua vida seja pouco conhecida, sua obra permite deduzir que teve uma formação requintada. Escreve

mais de 40 peças, das quais apenas 11 são conhecidas. Conservador, revela hostilidade às inovações sociais e políticas e aos deuses e homens responsáveis por elas. Seus heróis defendem o passado de Atenas, os valores democráticos tradicionais, as virtudes cívicas e a solidariedade social. Violentamente satírico, critica a pomposidade, a impostura, os desmandos e a corrupção na sociedade em que vive. Seu alvo são as personalidades influentes: políticos, poetas, filósofos e cientistas, velhos ou jovens, ricos ou pobres. Comenta em diálogos mordazes e inteligentes todos os temas importantes da época — a Guerra do Peloponeso entre Atenas e Esparta, os métodos de educação, as discussões filosóficas, o papel da mulher na sociedade, o surgimento da classe média. Em *Lisístrata*, as mulheres fazem greve de sexo para forçar atenienses e espartanos a estabelecerem a paz. Em *Vespas*, discute a importância da verdade e seus benefícios, revelando sua preocupação com a ética. Na peça *As Nuvens*, compara Sócrates aos sofistas, mestres da retórica, e acusa o filósofo grego de exercer uma influência nefasta sobre a sociedade.

- **MENANDRO** <NOVA COMÉDIA FEITA PARA SORRIR> [de cento e oito comédias, apenas alguns fragmentos chegaram até nós] (342 a. C — 292 a. C). Foi endeusado desde sua época e só cedia o primeiro lugar na preferência dos letrados a Homero. Até o século V. d. C. Menandro era lido e comentado em todo o mundo civilizado de então, desde o Egito até os confins ocidentais do Império Romano, por cristãos e pagãos. Além de o *Misantropo* (*Dyoskolos*), peça que causou um grande alvoroço quando de sua publicação em 1958, Menandro escreveu: *A arbitragem*; *A moça de Samos*; *O herói*; *A bela de cabelos cortados*.

8. AMÁLGAMA DOS MITOS COM OS SIGNOS DO ZODÍACO

SIGNOS ASTROLÓGICOS	MITO ANÁLOGO
1. AIRES ¹⁵⁶ — Imagem alegórica descrita em verbetes do dicionário de símbolos de Jean Chevalier: 1º decanato > a audácia, a coragem, a força e a falta de modéstia [regido por Marte]; 2º decanato > a nobreza, a grandeza, o poder, e uma grande autoridade [regido pelo Sol]; 3º decanato: a sutileza em todo gênero de trabalhos, a doçura, a graça, a alegria e a beleza [regido por Afrodite];	1. Mito de Jasão # relacionado com o a busca do velocino de ouro — peca pela impetuosidade. A casa diurna de Marte [astro]
2. TOURO ¹⁵⁷ — 1º decanato > indicam o trabalho nos campos, a semeadura, os trabalhos de construção, a ocupação das casas, as ciências, a sabedoria sobre a terra e, sobretudo, a ciência da geometria [regido por Hermes]; 2º decanato > significa o poder, a nobreza, a dignidade e o domínio sobre os outros [regido pela Lua]; 3º decanato > representa a miséria, a escravidão, a loucura, as privações e a baixeza [regido por Crono];	2. Mito do Touro de Creta # Rapto de Europa — o touro [Zeus] branco vem como sedutor e rapta Europa. Símbolo ambivalente, segura o presente dos deuses; Minotauro. A casa noturna de Vênus [astro]
3. GÊMEOS ¹⁵⁸ — 1º decanato > a procura e a sabedoria nas coisas não proveitosas [regido por Zeus]; 2º decanato > significa encargos, pressão, trabalho, o fato de conseguir a posse de bens pelo trabalho ou por atos desonestos [regido por Ares]; 3º decanato > indica o esquecimento, o desdém, a alegria, a jovialidade e o fato de ouvir palavras inúteis [regido pelo Sol];	3. Mito de Castor e Pólux — A casa diurna de Mercúrio [astro]
4. CÂNCER ¹⁵⁹ — 1º decanato > significa a alegria, a sutileza, a	4. Mito de Hércules/Aquiles — A casa exclusiva da Lua [astro].

¹⁵⁶ AIRES – Op. Cit. p. 321

¹⁵⁷ TOURO - Op. Cit. p. 321-325

¹⁵⁸ GÊMEOS Op. Cit. p. 325:

¹⁵⁹ CÂNCER – Op. Cit. p. 321:

<p>humanidade, a cortesia e as coisas que incitam o homem ao amor [regido por Afrodite]; 2º decanato > exprime a alegria das mulheres, a riqueza e a abundância [regido por Hermes]; 3º decanato > ilustra a caça, a perseguição dos fugitivos, a obtenção de bens pela guerra, pelas querelas, pelas disputas [regido pela Lua];</p>	
<p>5. LEÃO¹⁶⁰ — 1º decanato > indica a crueldade, a malvadez, a violência, o fato de realizar grandes trabalhos, a audácia e a cobiça [regido por Crono]; 2º decanato > exprime o amor, a sociedade, a não separação, o fato de não perder os seus, de evitar as pendências [regido por Zeus]; 3º decanato > significa as querelas, as disputas, a ignorância, a miséria, a vitória sobre os miseráveis e os espíritos vis, devido à ignorância deles quanto à ocasião de sacar da espada, e as guerras [regido por Ares</p>	<p>5. Mito do Leão de Neméia — A casa exclusiva do Sol [astro]</p>
<p>6. VIRGEM¹⁶¹ — 1º decanato > indica as sementeiras, o amanho da terra, as culturas, o povoamento, a acumulação de riqueza e de gêneros comestíveis [regido pelo Sol]; 2º decanato > símbolo do ganho, da aquisição, da acumulação cúpida, do fato de ser avaro, de subir na vida pela força [regido por Afrodite]; 3º decanato > evoca a velhice, a debilidade, a indolência, a perda dos membros devido a enfermidades, o fato de desenraizar árvores, o despovoamento de lugares habitados [regido por Hermes];</p>	<p>6. Mito de Perséfone — A casa noturna de Mercúrio [astro].</p>
<p>7. LIBRA¹⁶² — 1º decanato > ilustra a justiça, o direito, a verdade, o socorro dado aos fracos contra os fortes e os maus, bem como a assistência aos pobres e desvalidos [regido pela Lua]; 2º decanato > prediz a gula, a sodomia, o canto e a alegria, o fato de</p>	<p>7. Mito de Páris — A casa diurna de Vênus [astro].</p>

¹⁶⁰ LEÃO – Op. Cit. p.325:

¹⁶¹ VIRGEM – Op. Cit. p.325

¹⁶² LIBRA – Op. Cit. p.325:

participar de prazeres condenáveis [regido por Crono]; 3º decanato > evoca a tranqüilidade, a abundância, uma boa vida, tranqüila e segura [regido por Zeus];	
8. ESCORPIÃO ¹⁶³ — 1º decanato > simboliza a luta, a tristeza, a trapaça, a vilania, a perdição e a malignidade [regido por Ares]; 2º decanato > significa as afrontas, as defecções, o fato de atizar disputas, o de perseverar em querelas virulentas [regido pelo sol]; 3º decanato > representa a guerra, a embriaguez, a violência, a fornicação, a ira e a soberba [regido por Afrodite]	8. Mito de Medéia/ Mito de Ártemis
9. SAGITÁRIO ¹⁶⁴ — 1º decanato > significa a audácia, a liberdade, e a guerra [regido por Hermes]; 2º decanato > evoca o medo, a lamentação, os cuidados, e um espírito temeroso [regido pela Lua]; 3º decanato > indica a teimosia e o fato de não se deixar persuadir, as renúncias penosas, a tendência ao mal, à luta, e às coisas horríveis [regido por Crono];	9. Mito do Centauro Quíron — A casa noturna de Marte [astro]
10. CAPRICÓRNIO ¹⁶⁵ — 1º decanato > sinal de previdência, de trabalho, de alegria, de ganho e perda, de fraqueza, de baixeza [regido por Zeus]; 2º decanato > indica o fato de perseguir coisas inacessíveis [regido por Ares]; 3º decanato > representa a cobiça, o fato de gerar seus bens, de não se bastar a si mesmo, de ser suspeitoso [regido pelo Sol];	10. Mito da Cabra/Mito de Crono — A casa noturna de Saturno [astro]

¹⁶³ ESCORPIÃO – Op. Cit. p.325:

¹⁶⁴ SAGITÁRIO – Op. Cit. p.326:

¹⁶⁵ CAPRICÓRNIO – Op. Cit. p.326:

<p>11. AQUARIUS¹⁶⁶ — 1º decanato > evoca um espírito ansioso, a aptidão para o ganho, o fato de não descansar nunca, o trabalho, os prejuízos, a pobreza, a mesquinha [regido por Afrodite]; 2º decanato > significa a beleza, a compreensão, a modéstia, as boas maneiras, a polidez, e a liberdade [regido por Hermes]; 3º decanato > indica a defecção, as afrontas [regido pela Lua];</p>	<p>11. Mito de Ganimedes — A casa diurna de Saturno (Urano) [astro].</p>
<p>12. PEIXES¹⁶⁷ — 1º decanato > evoca o fato de ter muitos pensamentos, as viagens, as mudanças de lugar, a busca de bens, de comida [regido por Crono]; 2º decanato > indica a busca, a intervenção nos assuntos alheios para fins nobres e elevados [regido por Zeus]; 3º decanato > significa a fornicção, o prazer com as mulheres, o amor à paz e à tranqüilidade [regido por Ares];</p>	<p>12. Mito de Afrodite — A casa noturna de Júpiter</p>

¹⁶⁶ AQUARIUS – Op. Cit. p.326:

9. NUMEROLOGIA MÍTICO-RELIGIOSA

- ◆ 01 — número da Unidade
- ◆ 02 — número da Biparidade, dicotomia, separação, dualidade, ambivalência
- ◆ 03 — número da Tríade Perfeita, das três partes angulares iguais,
- ◆ 04 — número dos quatro Elementos, das quatro potestades primordiais, das quatro estações do ano, dos quatro pontos cardeais,
- ◆ 05 — número da Quintessência, ou do quinto elemento
- ◆ 06 — número do Ciclo das Marés,
- ◆ 07 — número da Perfeição, da estética apolínea, da harmonia, da sabedoria
- ◆ 08 — número do Infinito, da realização
- ◆ 09 — número da Incompletude, da negação
- ◆ 10 — número da Completude, da plenitude, da sinceridade, da autenticidade, da não separação
- ◆ 11 — número dos Pecados e penitente;
- ◆ 12 — número do Zodíaco, dos meses do ano, tem um caráter perfeito e notável
- ◆ 13 — número do Amor e da unidade, usado para promover o acordo entre pessoas casadas.
- ◆ 16 — número da Felicidade;
- ◆ 20 — número da Vaidade, da soberba, da indiferença diante do outro.
- ◆ 21 — número da Maturidade
- ◆ 22 — número que representa o tempo de Demora na concretização de sonho benéfico;
- ◆ 40 — número da Regeneração, do final de um ciclo de convalescência, de purificação, de sabedoria
- ◆ 64 — número da Alethéia, verdade;
- ◆ 284 — número de Theos, Deus, em letras gregas;
- ◆ 373 — número do Lógos;
- ◆ 500 — número do Cosmo;
- ◆ 666 — número da Besta, número de um Homem;
- ◆ 780 — número da Sabedoria;
- ◆ 888 — número de Jesus em contraste com 666;

¹⁶⁷ PEIXES – Op. Cit. p.326:

10. SUGESTÃO BIBLIOGRÁFICA PARA CONSULTA

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndice de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Globo, 1966, 264 p.
- BANCROFT, Anne. *As Origens do Sagrado*. editorial estampa, s.d.
- BERVEILLER, Michel. *A Tradição Religiosa na Tragédia Grega*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, 191 p.
- BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas.
- BONNARD, André. *A Civilização Grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1984, 760 p.
- BRANDÃO, Junito de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1987, Vol. I, II e III
- BRANDÃO, Junito de S. *Tragédia e Comédia*. Petrópolis: Vozes, 1986
- BRUNEL, Pierre. (org.) *Dicionário de Mitos Literários*. Tradução de Carlos Sussekind et alli. Rio de Janeiro: José Olympio Editora/Editora Unb, 1997.
- BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.
- CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard, 1998
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva et alii. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992. 996 p.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e O Profano. A essência da religião*. São Paulo: Martins Fontes.
- ESOPO. *Fábulas Completas*. Tradução direta do grego por Neide SMOLKA. São Paulo: Editora Moderna. 1994.
- ÉSQUILO, SÓFOCLES, EURÍPEDES e ARISTÓFANES. *Teatro Grego*. Seleção, Introdução, Notas e Tradução direta do grego por Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 189 p.
- ÉSQUILO. *Oréstia*. Trad. De Ir. Maria da Eucaristia Daniellou. O.S.U. Rio de Janeiro: Edit. Santa Ursula, 1976.
- ÉSQUILO. *Os Persas*. Introdução e Tradução por Irmã Maria da Eucaristia Daniellou, O.S.U. Rio de Janeiro: Edit. Santa Ursula, 1976.
- FÉLIX, Loiva Otero. & GOETTEMS, Miriam Barcellos. *Cultura Grega Clássica*. Org.. Porto Alegre: Edit. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1989, 158 p.
- FREIRE, Antonio, S.J. *Conceito de Moira na Tragédia Grega*. Braga: Livraria Cruz, 1969, 350 p.
- FREIRE, Antonio, S.J. *Teatro Grego*. Braga: 1985, 205 p.
- GRAVES, Robert. *Los Mitos Griegos*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. Vol. I 468 p. Vol. II 1988, 511 p.
- GREENE, Liz. *A Astrologia do Destino*. Trad. De Camen Youssef. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1993. 318 p.

- HOMERO. *A Ilíada – em forma de narrativa*. Tradução de Fernando c. de Araújo Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- HOMERO. *A Odisséia – em versos*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, s. d.
- HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Estudo e Tradução por Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991, 167 p.
- HORTA, Guida Nedda B. Parreiras. *Os Gregos e seu Idioma*. Rio de Janeiro: Editora J. Di Giogio, 1991, 4. Ed., tomo I. 483 p.; Tomo II, 1983, 2. Ed., 442 p.
- HORTA, Guida Nedda B. Parreiras. *A Luz da Hélade*. Rio de Janeiro: Ed. J. Di Giogio, 1980, 248 p.
- JAEGER, Werner. *Paidéia*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Herder, 1972, 1343 p.
- JELLOUSCHEK, Hans. *SÊMELE, ZEUS E HERA - O Papel da Amante no Triângulo Amoroso*. São Paulo: Cultrix.
- KAST, Verena. *Sísifo. A Mesma Pedra-Um Novo Caminho*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Cultrix.
- KAVÁFIS, Konstantinos. *Poemas*. Tradução de José Paulo Paes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- KITTO, H. D. F. *A Tragédia Grega*. Trad. José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Armênio Amado, 1990, 2 Vols., Vol I, 335 p., Vol. II, 363 p.
- KURY, Mário da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, 405 p.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1990, 263 p.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós – ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Portugal: Edições 70.
- LOEW, Jacques. *Comme s'il voyait l'invisible*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- LURKER, Manfred. *Dicionário dos Deuses e Demônios*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, 283 p.
- MAGNAVITA, Flavio. *A essência do drama em Ésquilo*. Salvador, Bahia: 1985, 477p.
- MAIRE, Gaston. *Platão*. Portugal: edições 70, 1986.
- MONTANELLI, Indro. *História dos Gregos*. Tradução de José Aleixo Dellagnelo. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1962.
- MÜLLER, Lutz. *O HERÓI - Todos Nascemos para ser Heróis*. São Paulo: Cultrix
- PEREIRA, Isidro, S.J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 6. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1054 p.
- PLATÃO. *A República*. Trad. e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATÃO. *DIÁLOGOS. Mênon. Banquete. Fedro*. Tradução Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- RASCHE, Jörg. *Prometeu - A luta entre Pai e Filho*. São Paulo: Cultrix.
- ROMILLY, Jacqueline. *Fundamentos de Literatura Grega*. Rio de Janeiro: Zahar, s.d.
- SHÜLER, Donald. *Literatura Grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

- SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- SPALDING, Tassilo Orpheu. *Dicionário de Mitologia Greco-Latina*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.
- TOUCHARD, Pierre-Aimé. *Dioniso: Apologia do Teatro e O Amador de Teatro ou a Regra do Jogo*. Trad. De Maria Helena Ribeiro da Cunha e Maria Cecília Queirós de Moraes Pinto. São Paulo: Cultrix, 1978, 231 p.
- VERNANT, J. P. & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Editora Duas Cidades.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A Morte nos Olhos - figuração do Outro na Grécia Antiga - Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. 120 p.
- VERNANT, Jean-Pierre, DETIENNE, Marcel. *Les Ruses de L'Intelligence. La mètis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974.
- WOOLGER, Jennifer Barker & WOOLGER, Roger J. *A Deusa Interior. Um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- YOURCENAR, Marguerite. *Memórias de Adriano*. Tradução de Martha Calderaro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.