

Eudoro de Sousa

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

COORDENAÇÃO

Celeste Natário

Luís Lóia

Marcus Mota

Universidade do Porto. Faculdade de Letras

2019

FICHA TÉCNICA

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

Coordenação: Celeste Natário, Luís Lóia, Marcus Mota

Editor: Universidade do Porto. Faculdade de Letras

Ano de edição: 2019

ISBN: 978-989-8969-24-8

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

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

Diogo Ferrer *

Eudoro de Sousa no contexto da Filosofia da Mitologia

Resumo:

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

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

Eudoro de Sousa in the Context of the Philosophy of Mythology

Abstract:

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

Keywords: Eudoro de Sousa, Philosophy of Mythology, Schelling, Dialectics of Enlightenment

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

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

A redescoberta da importância da Filosofia da Mitologia após o longo interregno da modernidade, ocorre no pensamento de Schelling. A sua Filosofia da Mitologia⁵² fornece um modelo, cuja importância Eudoro reconhece, embora sem aprofundamentos importantes, em mais do que uma passagem.⁵³ Muitos dos temas da filosofia da mitologia desde então estão indicados e tratados pela primeira vez na obra de Schelling. Este modelo é especialmente importante por ter encaminhado a filosofia do Idealismo Alemão num sentido que poderíamos caracterizar, sem grande exagero, como do Logos de volta ao Mito. Assim, o movimento que se iniciou com a filosofia crítica de Kant vai desembocar historicamente numa Filosofia da Mitologia, que conserva ainda, de modo algo improvável, marcas dessa origem. Eudoro de Sousa recebeu essa herança em parte através

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁹ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 42.

⁶⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 44.

⁶¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 44.

⁶² Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 44.

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

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

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

⁶³ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 47.

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

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

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

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

⁶⁵ Cf. Sigmund Freud, *Totem e Tabu: Alguns Pontos de Concordância entre a Vida Psíquica dos Selvagens e a dos Neuróticos*, Tradução de L. Almeida, Relógio d’Água, Lisboa, 2001, 202-203.

⁶⁶ Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Apresentação de Fernando Bastos, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002, 35.

⁶⁷ Cf. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 117, 149.

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

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

⁶⁸ Vladimir Jankélévitch, *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Félix Alcan, Paris, 1933, 63.

⁶⁹ Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 52.

⁷⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 81.

⁷¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 69.

⁷² Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt a. M., 2015.

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

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

⁷³ “Talmi-Mythos”. Adorno- Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 19.

⁷⁴ Cf. por exemplo, Friedrich Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, Tradução de José M. Justo, Relógio de Água, Lisboa, 2000, 97, 108, 139.

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

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

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

⁷⁵ Adorno - Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 62.

⁷⁶ Adorno - Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 10.

⁷⁷ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 27.

⁷⁸ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 28.

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

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

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

⁷⁹ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 184.

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

⁸⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 161.