

ESCOLAS DO PORTO E DE MADRID

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário,
José Carlos Pereira e Renato Epifânio

2021

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Fotografia da capa: Ortega y Gasset, Leonardo Coimbra e

Garcia Morente

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-53284-5-1

Depósito Legal: 491048/21

Primeira edição: Novembro de 2021

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-53284-5-1/esc>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

EUDORO DE SOUSA E A ESCOLA PORTUENSE

Luís Lóia

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

Precisamente quando se comemora o centenário da fundação Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e pese embora o interregno institucional que as circunstâncias históricas impuseram, temos hoje oportunidade de celebrar aqueles que, desde os seus primeiros docentes e alunos, até aos dias de hoje, permitem caracterizar em muito o que tem sido e ainda é a reflexão filosófica portuguesa.

É também nesta Escola do Porto, que se fez escola portuense, que inserimos Eudoro de Sousa, pretendendo sustentar a nossa reflexão em torno de uma tese que, embora não explícita, julgamos estruturante do pensamento do autor. É uma tese que encontramos implicada na reflexão eudoriana, desde os seus primeiros escritos, logo em 1946, em «Origem da poesia e da mitologia no drama ritual»; em 1949, «Mitologia e ritual», onde afirma que «decerto, na sua maturidade, a *philosophia* já se esqueceu de que fora ou ainda era *philomythia*»¹; em 1968-1969, em «Orfeu – Músico (como símbolo da vida interior da filosofia, nos últimos séculos de sua história antiga)»², onde sustenta que: «a história ou a fenomenologia do pensamento filosófico da Grécia se revela com mais clara feição de veracidade no perene diálogo entre a *philomythia* e a *philosophia*» (*ibidem*, p. 281); até aos seus últimos escritos, nomeadamente *História e Mito*, de 1981, onde se pode encontrar a afirmação de que a «alegoria é o pesadelo, o sonho mau da *philomythia*»³.

Queremos afirmar que estamos em presença de uma filomíthia, isto é, de uma fundamentação da mitologia ou de uma metamitologia que, filosoficamente, pretende determinar a natureza específica da mitologia, encarando-a como

¹ Idem, «Mitologia e ritual», in *Dioniso em Creta e outros Ensaio*s, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 95. A primeira publicação deste artigo data de 1949: «Mitologia y ritual», in *Anales de Arqueología y Etnología*, t. X, Mendonza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, pp. 195-229.

² Idem, «Orfeu – Músico (como símbolo da vida interior da filosofia, nos últimos séculos de sua história antiga)», *Correio Braziliense*, Caderno Cultural, Brasília, 21 e 29 dez., 1968 e 4 jan. 1969.

³ Cf. Idem, *História e Mito*, Cadernos da UnB, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 54.

origem e fonte do acontecer religioso e filosófico gregos. É neste âmago da originalidade da reflexão eudoriana que procuramos demonstrar a tese de que a *philosophia* pressupõe, decorre e exige a consideração de uma outra conceção de mitologia; de uma *philomythia* que acolhe uma renovada compreensão da Filosofia, da Religião e da Arte.

A coerência de interesses e alguns títulos já referidos, compilados em *Dioniso em Creta e outros Ensaios: Estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga*, cuja primeira edição data de 1973, permitem compreender as fases iniciais ou introdutórias de um pensamento ou sistema filosófico que se concretizará nas obras da maturidade, nomeadamente em *Horizonte e Complementaridade* (1975), em *Mitologia* (1980) e em *História e Mito* (1981).

Ao longo da sua obra, Eudoro de Sousa sempre buscou uma compreensão do princípio originante na tentativa de compreender aquilo que é constitutivo do Homem na sua relação com o Mundo e com Deus. Desde os primórdios mais recônditos da formação da civilização, a sua inquirição é sempre sobre a Origem fundante.

A adoção da metodologia de estudo da antiguidade clássica proposta pela *Altertumswissenschaft*, de Wolf, que, autodidatadamente, cultivou, indica que não é adequado conceber o estudo de um texto, seja de que natureza for, isolado do contexto histórico, social, cultural e religioso em que foi produzido. O estudo etnológico e etnográfico, arqueológico, histórico, social, político, filológico, artístico, filosófico e religioso dos povos leva-o a considerar que a compreensão do advento e da especificidade das características próprias da filosofia grega e da afirmação da racionalidade lógico-discursiva exige o conhecimento do contexto religioso em que ela se originou porque é desse contexto que derivam as suas características específicas.

Assim, considera que o fundamento da religião grega e, conseqüentemente, da filosofia grega, reside na mitologia. Significa, então, que nem a filosofia suprime ou supera a mitologia, nem a mitologia pode ser desconsiderada na compreensão da especificidade da filosofia grega. De facto, é a própria natureza da mitologia, as suas características específicas e, em particular, o modo como elas se vêm a plasmar na religiosidade olímpica, que explica o surgimento da filosofia na Grécia.

Mas a Filosofia Grega, tida como aquela grande conquista do Homem significa, no fundo, a sua miséria; significa que, em determinado momento histórico, o Homem recusou o que gratuitamente lhe foi dado⁴. E essa recusa deu-se

⁴ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia: História e mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 27.

precisamente quando se instituiu a história, isto é, na passagem da pré-história para a história ou, se quisermos, na passagem do mito vivido pelo rito para o relato poético, já alegórico; na passagem da religião pré-helénica para a religião helénica, ou ainda, se quisermos, na passagem da poesia à filosofia. É esse determinado momento histórico que procura identificar, com rigor arqueológico, na tese que apresenta em *Dioniso em Creta*⁵.

A presença de Dioniso em Creta revela uma religiosidade que patenteia uma unidade a-histórica entre Deus, Cosmos e Homem. Por aí se vê que, quer a mitologia grega olímpica, quer a religião grega, têm a sua origem na religião cretense pré-helénica, fortemente «impregnada de *Dioniso*». Quer isto dizer que, para Eudoro de Sousa, a religião e a mitologia pré-helénicas são horizontes de partida, mas também de chegada para um itinerário filosófico que busca os fundamentos, os princípios, o princípio, não do que alguma vez começou e decorre até à sua resolução, mas sim a Origem que congrega o que foi, o que é e o que será. Deste modo, cremos que a reflexão filosófica sobre o fundo teológico, antropológico e cosmológico da realidade e da existência culmina numa demanda pelo Ser, numa ontologia. Aqui, a Origem é entendida como *princípio*, originante e não originada. Por esse princípio, sustenta Eudoro, acedemos – embora de diferentes modos – a três planos distintos da manifestação do Ser: o Absoluto que se manifesta desde o *Extremo Horizonte*, em «fulgurações ofuscantes»; a tríade complementar e simbólica e indiferenciada de Deus, Homem e Mundo no *além-horizonte* e, finalmente, o «Mundo do Homem», o «Deus do Homem», ou seja, o «Mito do Homem» no *aquém-horizonte* separado. Ora, se do Absoluto, situado nesse *extremo horizonte*, não temos qualquer experiência direta – qual *Deus absconditus* –, será apenas pelas suas «fulgurações ofuscantes», que se projetam nesse *além-horizonte*, que a Ele podemos aceder. No entanto, o mais dramático é que nós não nos movemos nesse *além-horizonte*, mas sim no *aquém-horizonte* histórico, cronológico e diferenciado, onde os deuses são cognominados e o homem objetifica e coisifica o mundo, destruindo-o, quebrando a unidade vivificada na vivência experiencial do mito, sob o pretexto – ou o mito – de ser ele, homem, o construtor do seu próprio mundo.

Esta unidade perdida, substituída pelo «Mito do Homem», está bem patente em *Horizonte e Complementaridade: Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*⁶. Aqui, remete-nos para a comple-

⁵ Idem, «Dioniso em Creta», in *Dioniso em Creta e outros Ensaios*, op. cit.. Ver também: idem, «II – Arqueologia do Egeu em suas linhas gerais», in *Organon*, n.ºs 6-7, Porto Alegre, 1963, pp. 59-125.

⁶ Idem, *Horizonte e Complementaridade: Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica*,

mentaridade entre as codificações míticas e filosóficas face ao «mistério do horizonte», isto é, a complementaridade entre aquela região primordial que reúne os princípios e fins, o *extremo-horizonte*; a morada dos deuses indistinta do mundo e do homem, a unidade última prévia à consideração dos opostos, o *além-horizonte*; a capacidade de buscar os princípios, as causas primeiras dos fenómenos, a partir da consideração da diversidade das existências, possibilitado pelo exercício filosófico próprio do *aquém-horizonte*.

Esta complementaridade, como dirá, mais uma vez, em *Sempre o mesmo acerca do mesmo*, texto de 1978, justifica-se porque é a mesma a raiz de onde brotam tais codificações. No entanto, mostra também como a codificação mítica é primordial e indistinta, enquanto a codificação filosófica assenta em categorias de identidade e diferença. Isto é, aquilo que a filosofia estabelece distintamente como cosmologia, antropologia e teologia, tem a sua unidade e indiferenciação na codificação mítica.

O trânsito, da mitologia à filosofia, faz-se, então, através da poesia que nos situa no plano simbólico mediativo entre aqueles mitos que eram transmitidos oralmente e vivenciados pessoalmente e a filosofia pré-socrática e platónica. Invertendo os termos, podemos compreender o sentido do afirmado quando é o próprio Eudoro a considerar que a filomíthia de Homero e Hesíodo era já, ou tendia a ser, uma filosofia. O próprio o estudo dos fragmentos pré-socráticos, que traduziu, a partir da edição de Diels⁷, e o curso sobre *Filosofia Grega*, que ministrou e que se estende a Platão e Aristóteles, mostram como, para Eudoro de Sousa a filosofia grega está pejada de elementos mitológicos de variada ordem, desde a presença de aspetos religiosos e mitológicos do orfismo em, por exemplo, Empédocles e Pitágoras, até à própria estrutura concetual da ascense dialética que se observa na *República*, de Platão, que se inicia, precisamente, com a descida de Sócrates ao Piréu, e que reproduz a estrutura própria de uma catábese, mesmo sabendo que, a partir de Platão, a degradação do sensível é um primeiro passo no caminho de um cosmos separado, num mundo sem deuses e em deuses sem mundo.

Mas o que importa a Eudoro é que a conceção tipicamente grega de teofania, de cosmofania e de antorpopfania, mostra que, em senda órfica, mundo e

nos primeiros filósofos gregos, Brasília, Série Universidade – 6, Editora Universidade de Brasília/ São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1975.

⁷ Idem, «Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, os jónios, Xenófanes» e «Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, Heráclito» in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 4 (1 e 2), jan./ mar. e abr./ jun., 1954, pp. 96-123 e 290-323.

homem, surgem do Kaos, concepção que vem a ser assumida pelo neoplatonismo, no final do curso histórico da filosofia grega. Reverte-se aqui para a Origem como um nada que é tudo e para uma religião pontífice, por via da revalorização litúrgica do mito, que nas danças, procissões e sacramentos, permite o regresso às origens rituais e mistericas, onde se presenteia essa proximidade e presença divina da Excessividade Caótica. Mas esta designação já remete para a consideração de que também há uma ponte, só que uma ponte de lá para cá e não tanto de cá para lá, pois percorrer essa ponte, de cá para lá, apenas chega ao liminar horizonte simbólico.

Estamos perante duas vias, duas codificações, entre três horizontes que se apresentam como complementares. É na complementaridade entre as relações de Deus, Homem e Mundo, nas suas manifestações simbólicas, de que o autor se ocupará em *Mitologia* e em *História e Mito*.

Aqui, o mito é, conforme o estipulou Schelling, na senda de Plotino, tautegoria, isto é, diz o que é da forma que é, não se constituindo por mais, menos ou outro significado senão do que aquele que tem. Se para Schelling, o Absoluto encontra na base a consciência humana como aquele incondicionado que é unidade das dualidades dos problemas filosóficos e dentro do qual se torna possível a demonstração e a compreensão do condicionado, também para Eudoro, a mitologia politeísta é já biografia dos deuses que não alcança o que concebe como a unidade do *além-horizonte*, que não é alteridade relacional, mas indiferenciação mítica, o que revela uma perspectiva monista e imanentista em que não há lugar para a transcendência e singularidade do outro. Há, sim, um monoteísmo originário que está antes da determinação e diferenciação dos significados a que a mitologia politeísta vem dar voz. No entanto, tanto a forma como o conteúdo do Mito, e já não da mitologia são verdadeiros, literais e apontam para um fundamento que é força pré-racional originária, sendo que o acontecimento histórico da geração dos deuses se compreende, por isso mesmo, por forças ou potências em mutação, o que não significa o seu desaparecimento, apenas a sua ocultação.

Estamos, portanto, no campo do *além-horizonte* simbólico, próprio da vivência indistinta do mito pelo rito; por onde irrompe, em primeiro lugar, o impulso mítico da Origem que institui toda a realidade; isto é, também, de onde é emanado o impulso mítico que projeta o Homem nos mundos possíveis à sua existência. Assim, do ponto de vista do Mito da Origem, Deus, Homem e Mundo constituem uma unidade indiferenciada, pois que, na Origem, em si, não se distingue ainda o que é daquilo que pode vir a ser. Efetivamente, pelo afirmado, não faz sequer sentido que, a esse nível, se possa

já falar de Deus, de Homem ou de Mundo, e é por isso que o indiferenciado é inominado. Verdadeiramente, do que podemos falar é dos horizontes onde o Homem existe e no modo como neles este se relaciona com Deus e o Mundo, pois que da Origem apenas podemos dizer que é, dado que se situa naquele *horizonte-extremo* que é *Mysterium Tremendum*. De qualquer modo, existindo o Homem no ou num Mundo, a primeira pergunta, ou a origem de todo o perguntar, será sempre a pergunta pela Origem, e perguntar pela Origem é diferente de perguntar sobre as coisas originadas.

A pergunta pela Origem remete para o Mito da Origem, referindo-se à própria Origem originante, e é precisamente por isso que Eudoro acrescenta o qualitativo «Mito» ao plano da Origem. Acrescenta este qualitativo, porque Mito se refere aqui, já no plano do originado, àquela dimensão da realidade onde já se pode dar uma vivência ou convivência entre coisas originadas, como sejam os deuses, os homens e os mundos, numa outra unidade posta pela indiferenciação entre mito e rito. De facto, a vivência ritual do mito, ou a atualização do mito pelo rito, não pressupõe a separação ou o apartamento entre Deus, Homem e Mundo instituída pela palavra. É uma vivência ou convivência em que os deuses dançam com os homens num mesmo cenário que é o próprio mundo em que, a cada momento, coabitam.

A ilustração que recorre à *dança* pode ser bem explícita. Não se trata de afirmar ou explicitar conteúdos; trata-se, sim, de aumentar a compreensão daquilo que é do âmbito da participação no *mistério* e não do discurso. Trata-se de uma nova ou renovada compreensão da Religião, da Arte e da Filosofia, de uma compreensão que poderá ser dada por uma *Philomythia* que, por via estética, possibilitará o encontro entre Deus, o Homem e o Mundo.

Sendo a mesma realidade considerada em horizontes diferentes, estes não se excluem nem se eliminam mutuamente, nem tão-pouco se apresentam como limites ou limitantes uns de outros. Para Eudoro, um horizonte é liminar de outro horizonte. Significa que é possível transpor horizontes, em particular, no que ao Homem concerne; apresentando-se como que encerrado num *aquém-horizonte*, é possível transpô-lo e alcançar o *além-horizonte*, isto é, transpor a dimensão objetivante em que se encontra, para uma dimensão trans-objetivante; transpor a dimensão lógico-discursiva própria e caracterizadora da natureza do *aquém*, para a dimensão simbólica própria e caracterizadora do *além*. Trata-se, no fundo, de horizontes distintos, liminares uns de outros, mas complementares, pois que o seu ponto referencial é o mesmo e todos apontam para o mesmo, para a Origem.

Assim, no *além-horizonte*, na trans-objetividade, isto é, no horizonte compreendido por uma vivência simbólica, o simbólico apresenta-se como «síntese sensível do ser e da significação», é, então, o horizonte próprio de uma dimensão ou plano de realidade que presentifica a Origem. Por um lado, todos os símbolos que constituem o simbólico revelam uma «pluralidade convergente em um só símbolo: o «Macro-Símbolo», que se apresenta como projeção ofuscante da Origem; por outro lado, cada símbolo dota ou acrescenta à *coisa* o seu ser originário, tornando-a, verdadeiramente, naquilo que é e não naquilo que está à disposição do Homem ou que é uma criação sua.

É pelo exposto que afirmamos que o pensamento filosófico de Eudoro de Sousa se configura numa *philomythia*, e a forma em qua a concebe é inerentemente estética. Sendo o homem uma unidade de consciência e corpo; de razão e sensibilidade, a sua perfeitibilidade concretiza-se no estado estético, porque o belo, a beleza, comporta esse ideal de harmonia e plenitude. Na estética procura-se a compreensão de um mundo de símbolos, para lá das coisas, isto é, pensar as coisas re-integradas.

No tipo de experiência estética a que nos referimos, não faz sentido a distinção entre aquele que cria e o que é criado, ou entre aquele que contempla e aquilo que é contemplado. Efetivamente, na e pela natureza do simbólico, o criador e a criatura, o autor e a obra, passam a ser aquilo que efetivamente são; não um e outro, não um em outro, mas apenas um.

A experiência estética, assim entendida, é a capacidade de sempre renascer com o irracionalizado, com o desconhecido, vivificando o impulso mítico da Origem, numa experiência sensível ou supra-sensível, da dramaticidade que revela uma implicação afetiva na participação da essência das coisas anterior à cisão.

Uma experiência estética dramática, relacional, tensional, criativa e produtiva, porque dá a ver e a sentir, em visão e em ação, o que não pode ser visto e o que não pode ser dito. Experiência plena de integração no mundo que convoca e compromete todas as potências do homem; experiência primordial que está na origem da cultura e civilização humana; experiência da proximidade da divindade, ou sentimento da sua presença, sem qualquer distinção ou oposição entre o corpo e espírito ou entre o sensível e o inteligível.

É a experiência estética que possibilita tal vivência indiferenciada; vivência de um culto extasiante, atualizado pela ação, pelo rito, pela dança, pelo gesto e não pela palavra, que tem uma origem tão remota que pode ser

traçada desde os cultos dos povos primitivos; cultos que apresentam e não re-presentam uma totalidade, na vivência daquilo que Eudoro chama o drama, no êxtase, que é *ex-tético*, e que põe a convivência entre a divindade e o humano num mesmo palco que é o Mundo.

Daí a necessidade de nos disponibilizarmos para abandonar este horizonte objetivante e abraçarmos uma existência simbólica, uma existência que anule irremediavelmente a nossa subjetividade e possa conviver com as fulgurações ofuscantes emanadas, como que projeções impulsivas míticas, da Origem.

Se a procura, o questionar e o intentar o sentido são a condição normal do filósofo, será através, não da mitologia, entendida como biografia dos deuses, mas de uma filomítia que poderemos conceber que o verdadeiro sentido só se alcança por via estética. A partir daí, já não falamos, nem filosoficamente, nem filomiticamente; apenas dançamos.

Referências bibliográficas

- Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta e outros Ensaio*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- , *Horizonte e Complementaridade: Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*, Brasília, Série Universidade – 6, Editora Universidade de Brasília/ São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1975.
- , *História e Mito*, Cadernos da UnB, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- , *Mitologia: História e mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- , «Mitologia y ritual», in *Anales de Arqueología y Etnología*, t. X, Mendoza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1949.
- , «Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, os jónios, Xenófanes» e «Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, Heráclito» in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 4 (1 e 2), jan./mar. e abr./jun., 1954.
- , «II – Arqueologia do Egeu em suas linhas gerais», in *Organon*, n.ºs 6-7, Porto Alegre, 1963.
- , Orfeu – Músico (como símbolo da vida interior da filosofia, nos últimos séculos de sua história antiga)», *Correio Braziliense*, Caderno Cultural, Brasília, 21 e 29 dez., 1968 e 4 jan. 1969.