

JOSÉ ANTONIO ALVES TORRANO

MEMORIAL

PARA O CONCURSO DE PROFESSOR TITULAR

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo
2006

Sumário

1. O memorial.....	3
2. Formação profissional.....	4
2. 1. Graduação.....	4
2. 2. Pós-graduação.....	7
2. 2. 1. A dissertação de mestrado.....	8
2. 2. 2. A tese de doutorado.....	14
3. A tese de livre docência.....	18
Os pressupostos do conceito de dialética trágica (18): a estrutura dialética da tragédia (18); a equivalência estrutural entre as noções mítica e filosófica (20); traços comuns ao pensamento mítico e à filosofia de Platão (22). Sinopse do estudo da tragédia <i>Agamêmnon</i> (25). Sinopse do estudo da tragédia <i>Coéforas</i> (31). Sinopse do estudo da tragédia <i>Eumênides</i> (35).	
4. Experiência profissional.....	41
4. 1. Docência	42
Semestre na Universidade de Aveiro (43).	
4. 2. Pesquisa.....	45
Mito e hermenêutica no horizonte de Platão (50): o caráter dialético e as implicações hermenêuticas da crítica de Platão aos poetas (51); o inventário de aporias e o itinerário dos conceitos de mito e de imagem nos <i>Diálogos</i> de Platão (59); o inventário de aporias e o itinerário de mitos e imagens de Zeus na época arcaica e clássica (62).	
4. 3. Atividades administrativas.....	65
5. Viagem à Grécia.....	70
6. Publicações. Ou: <i>publish or perish</i>	71
7. Mitos e imagens de Deuses Olímpios.....	82
8. A noção platônica de imagem.....	84
As imagens paradigmáticas: 1 ^a .) o sol (84); 2 ^a .) a linha (87); e 3 ^a .) a caverna (89).	
9. Entre cão e lobo: com sofista por mestre.....	95
O policéfalo sofista (95); aporia e unidade enantiológica (100); retorno ao sofista (104); a congeneridade de orador, sofista e filósofo (106).	
10. <i>Curriculum vitae</i>	(110)

1. O MEMORIAL

Não me parece que se possa definir o memorial como um c.v. comentado e escrever um memorial pondo em prática a receita implícita nessa definição sem que se tenha a noção mesma de c.v. por verdadeira e sem que creia na verdade inerente a um c.v. aceito como verdadeiro.

Em geral se tem a noção mesma de c.v. por verdadeira e se crê na verdade inerente a um c.v. aceito como verdadeiro.

Quando se diz que “em geral” essa noção se tem por verdadeira, parece que se descobre uma brecha meônica na inteireza dessa verdade inerente ao c.v. aceito como verdadeiro.

Em que consiste a brecha? A noção mesma de c.v. não é mais verdadeira?

Não sejamos tão precipitados que nos deixemos alarmar por vagas suspeitas, no entanto, parece que os pressupostos da tese intitulada “A Dialética Trágica na *Orestéia* de Ésquilo”, defendida no concurso de livre docência e comentada na seção correspondente deste Memorial, exigem uma prévia definição do grau de realidade da personagem e portanto das circunstâncias descritas no c.v.

Qual, pois, o grau de realidade do protagonista e das circunstâncias descritos no c.v. que o presente memorial há de comentar?

Tratando-se de “Memorial” para um concurso “público”, no caso, o de professor titular na área de Língua e Literatura Grega no DLCV-FFLCH-USP, o grau de realidade do protagonista há situar-se na perspectiva aberta pelo ponto de vista da participação comum num mesmo horizonte político: o do destino compartilhado pela comunidade científica.

Isso define não só o protagonista mas também os destinatários e interlocutores do presente Memorial como pertencentes todos a um mesmo plano. Impõe-se, pois, como escopo do presente Memorial descrever os laços que prendem o protagonista a esse destino comum que lhe confere a ele como um entre tantos o seu grau próprio de realidade.

2. FORMAÇÃO PROFISSIONAL

2.1. GRADUAÇÃO

Quando iniciei a graduação, dois professores desde o primeiro momento fascinaram-me com o que ensinavam em suas aulas, e exerceram sobre mim um fascínio constante, durante todo o período da graduação e ainda depois. Deixei-me guiar por esse fascínio, e desde o primeiro momento organizei-me de modo a atender às exigências feitas pelo estudo das disciplinas que ministravam.

Em março de 1971, eu estava desempregado e incerto a respeito de que fazer e de como me manter sozinho, longe de minha família, na imensa, erma e solitária cidade de São Paulo; mas já era a segunda semana do começo das aulas e decidi ir até a Universidade ver o que estava acontecendo nos cursos em que me matriculara: Português, Latim e Grego.

Minha opção por esses três cursos deveu-se ao reconhecimento a que chegara graças aos professores do colégio e às circunstâncias da vida, reconhecimento de que a mais antiga raiz de minha identidade espiritual está de algum modo indicada e descrita nos textos dos clássicos greco-latinos. Compunham minha convicção desse reconhecimento as leituras que nos anos anteriores fiz de livros de Martin Heidegger e de C. G. Jung, destacados de uma longa lista que entre outros incluía Nietzsche, Sartre, Aldous Huxley, Franz Kafka, Hermann Hesse, Miguel Serrano, Vilém Flusser, Vicente Ferreira da Silva e Mircea Eliade.

Trazida pela doutrina junguiana do inconsciente coletivo e pela intuição eliadeana de que haja uma dialética dos arquétipos na história das hierofanias, fez-se em mim a convicção de que meus maiores viveram na Magna Grécia e de que terem convivido com os Deuses Olímpios despertou em mim uma lembrança indelével.

Essa convicção me iluminava e me levava a esperar que além dos horizontes do ateísmo nietzsche-sartreano pudessem vislumbrar-se vestígios de divina *rododáctilos Eós*, “Aurora de róseos dedos”. Para esses vestígios parecia-me apontarem os textos de Heidegger traduzidos por Emmanuel Carneiro Leão e Ernildo Stein, e os de Mircea Eliade, publicados então em Portugal.

Com esses pensamentos confusos e sentimentos difusos, quando ainda morava em Catanduva, fiz uma esforçada e malsucedida tentativa de estudar grego clássico sozinho, com os livros tomados às bibliotecas do colégio e da prefeitura. Latim, eu estudara durante três anos no curso clássico, e mais um ano, o único que fiz na Faculdade de Letras de Catanduva.

Em março de 1971, pois, com tão confusos e difusos pensamentos e sentimentos quão obsessivos, na segunda semana do início das aulas, decidido que seria bom ir ver o que acontecia nos cursos de Português, Latim e Grego, em que me matriculara, assisti então à terceira aula da disciplina “Língua Grega I”, dada pela Profa. Dra. Anna Lia Amaral de Almeida Prado.

A professora explicava o sincretismo dos casos ocorrido na evolução do indo-europeu ao grego clássico, comparando as ocorrências do grego com as equivalentes ou similares do latim; suas explicações claras e concisas, elegantes, estimulavam o interesse e a inteligência do ouvinte. Fascinou-me a intuição do que poderia aprender nessas aulas e das possibilidades intelectuais e (claro!) existenciais que essa aprendizagem me abriria.

Concentrei-me nesse curso e a cada aula davam-se novos conhecimentos que se acrescentavam aos já adquiridos, permitindo-me de modo gradual mas irreversível a visão da estrutura morfossintática do grego clássico e o acesso à enunciação original do pensamento dos antigos poetas e filósofos, o que me fazia sentir como se tivesse sido admitido à presença do hierofante.

No segundo semestre de 1971, convidado por uma colega mais experiente, fui assistir como ouvinte as aulas do curso sobre os filósofos pré-socráticos ministrado pelo Prof. Dr. José Cavalcante de Souza no Depto. de Filosofia. A colega mais experiente me disse: “Observa como os olhos dele brilham, quando ele explica as palavras dos versos ou dos fragmentos.” Era verdade. Também fiquei encantado com as aulas do Prof. Cavalcante, decorei os versos de Parmênides e os fragmentos de Heráclito, recitava-os repetidas vezes em silêncio ou em voz alta, lia e refletia sobre os enigmas da língua e do pensamento gregos assinalados pelo professor e desafiados em suas aulas.

A meu ver, na figura algo socrática do Prof. Cavalcante, tanto durante suas aulas quanto fora delas, brilhava a magnificência do simples.

Mas essa simplicidade magnificente tinha duas faces: uma era a do hierofante, a outra era a do erístico, cuja competência refutativa mostra sua maior virtude ao purificar-nos e livrar-nos uma a uma de nossas falsas opiniões. Havia essa ambigüidade entre hierofante e sofista

na figura do sábio configurada nas circunstâncias de nosso convívio com o Professor Cavalcante. Essa ambigüidade nos remete às páginas de *Sofista* de Platão, não sem antes nos ter atingido em nossas mais caras lembranças, como o inesquecível convívio de nossa geração.

A face de hierofante era demasiado solene para ser sequer mencionada em quaisquer circunstâncias; a face de sofista pede que se resolva o enigma das citadas páginas de Platão para que se possa progredir no assunto.

Diante de tais impasses, não me parece conveniente estender muito o assunto de como brilhavam nas aulas dos cursos de Literatura Grega dados pelo Professor os mesmos fascinantes indícios que brilhavam nas aulas dos cursos de Língua Grega dados pela Professora.

Mas para que não digam que não prestei justas homenagens ao mestre de nossa geração, quero ainda dizer que do Professor, sim, assisti muitas aulas de muitos cursos, senão quase todas de todos os cursos dados por ele enquanto fui aluno de graduação, mestrado e doutorado, e sempre nessas aulas do Professor o sentimento despertado em nós alunos era um assombro que me lembrava a admiração compartilhada por Telêmaco e Pisítrato ante a magnificência do palácio de Menelau.

2.2. PÓS-GRADUAÇÃO

Os professores citados no comentário da graduação foram os meus principais professores no pós-graduação, entre outros de quem nesse período fiz cursos, a saber: Jean-Pierre Vernant, Gerard Lebrun, e, graças a Deus, Davi Arrigucci Jr. Desses outros mestres, os nomes falam por si mesmos, e não seria eu o discípulo que de tanto os freqüentar houvesse que dar testemunho da ciência deles então em seu uso cotidiano.

Posso dizer entretanto que o curso de Hesíodo ministrado pelo Prof. Cavalcante no segundo semestre de 1973, quando fazia o terceiro e penúltimo ano da graduação, iluminou meu caminho e serviu de fio da meada onde há de se respeitar o domínio da Noite.

A orientação do Professor se dava principalmente na sala de aula e no prolongado convívio que seguia imediatamente após a aula, como um desenvolvimento esotérico (no sentido de: na intimidade do mestre) dos assuntos tratados na aula.

Pude observar esse modo de o Professor orientar como um dos muitos beneficiários dele, pois valeu-me e muito, quando aluno buscava, entre invisíveis abrolhos e possíveis naufrágios, um fio condutor do caminho da pesquisa.

Considero, sim, feliz minha sorte no mestrado graças a uma boa relação com o orientador e com o Nume (*Daímon*). Ao orientador devo as mais preciosas indicações que me abriram uma nova perspectiva para o estudo de Hesíodo e de Platão; e estou certo de que nunca teria escrito minha dissertação de mestrado como fiz, se não fosse pela atitude diante do texto e pelo modo de lê-lo mostrados nas aulas do Prof. Cavalcante.

Feitas essas homenagens nesse registro cujo escopo é ser verdadeiro por mostrar os laços que prendem o candidato ao ponto de vista do destino comum compartilhado pela comunidade científica, seja-me permitido descrever a seguir que perspectiva afinal se abriu da *Teogonia* de Hesíodo e que percurso por diversos aspectos da *Teogonia* se tornou possível.

2.2.1. A DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Este trabalho se compõe da tradução em versos livres da *Teogonia* de Hesíodo e do ensaio em que este poema é estudado como um documento literário do pensamento mítico grego, sob quatro aspectos profunda e inextricavelmente interligados, a saber:

1. A noção mítica da linguagem como manifestação divina. As Deusas Musas, filhas de Zeus e de *Mnemosýne* (“Memória”), manifestam-se no canto e na dança e em forma de canto e de dança. Elas constituem o fundamento transcendente dos cantos e, ao mesmo tempo, a garantia divina da verdade que nesses cantos se revela.

2. A noção mítica da verdade como “ilatências” (*alethéa*). A epifania das Musas a Hesíodo coloca em termos míticos o problema lógico e ontológico da verdade. Entre “muitas mentiras símeis aos fatos”, as Musas, quando anuem, sabem dizer a verdade, ou melhor: “ilatências” (*alethéa*). Quem poderia distinguir entre tais “mentiras” e “ilatências”? – Para a piedade hesiódica, a verdade é um dom dos Deuses, e assim depende da anuência deles se ela se apresenta ou não aos homens, – mas, apresentando-se, ela traz consigo o sinal inequívoco de sua autenticidade: o esplendor divino. Quem poderia, então, deixar de percebê-lo, quando assim anuem as Deusas?

3. A noção mítica do tempo como temporalidade da Presença divina. Os gregos hesiódicos vivem na proximidade dos Deuses, num tempo cujos dias não se deixam medir por quaisquer números, e o numérico mesmo se entende num sentido qualitativo, pois cada dia então se mostra com as características e qualidades mesmas do Deus que nesse dia se configura e se manifesta.

4. A noção mítica de mundo como um conjunto único, uno e múltiplo de teofanias. O mundo, para os gregos hesiódicos, é um conjunto único de inesgotáveis aparições divinas (teofanias); no entanto, é um mundo lógico, em termos míticos e na lógica própria do pensamento mítico, – um mundo real e perigoso, que se deixa conhecer através das genealogias divinas e famílias de Deuses ciosos de suas prerrogativas e vigilantes de que elas sejam observadas.

Linguagem, verdade, tempo e mundo: essas quatro palavras hoje veiculam noções completamente estranhas ao sistema de imagens e de noções presente na *Teogonia* e no entanto serviram-me de instrumento e referência com que resumir a leitura que nesse ensaio se faz da *Teogonia*.

Esse resumo foi primeiro esboçado no “Memorial”, que apresentei à FFLCH-USP, em 1988, para o concurso de efetivação (realizado enfim em 1990), e depois foi re-elaborado e publicado em 1991 na orelha do livro editado por Iluminuras. Agora que outra vez se me impõe a tarefa de falar da dissertação de mestrado, retomo esse resumo para explicitá-lo de modo a apreender não só os principais aspectos desse sistema de imagens e de noções presente na *Teogonia*, mas também a natureza mesma dessa ligação que profunda e inextricavelmente os interliga.

Como uma advertência “CAVE CANEM” (“Cuidado: cachorro bravo!”) que no portal o transeunte devesse (se pudesse) entender não como proibindo-o de entrar, mas como advertindo-o para que transitasse incólume na área guardada pelo cão, assim também o leitor dessa dissertação primeiro depara com um paradoxo: o do discurso sobre uma canção numinosa entendido como o trabalho que se propõe executar o inexequível e, portanto, entendendo-se ainda que a mais adequada medida para o seu êxito feliz na consecução de seu propósito hão de ser os seus momentos de fracasso nos quais não conseguiu o que se propôs.

Em que consiste e para que serve esse paradoxo entalhado no portal da dissertação? Ele nos alerta para uma distinção prévia e fundamental entre duas modalidades de objetos do conhecimento: 1) a da experiência numinosa e do conhecimento por ela proporcionado, e 2) a do que também se possa conhecer com exatidão, mas cuja verdade é de modo a deixar disponíveis, para quem quer que os queira, os meios de comprovar por si mesmo a exatidão e verdade desse conhecimento, por exemplo, o conhecimento da língua grega antiga, ou o do sistema de imagens e de noções presente na *Teogonia* de Hesíodo.

O conhecimento proporcionado pela experiência numinosa se distingue do conhecimento dos demais objetos por implicar a unidade de conhecimento, verdade e existência. Na experiência numinosa, a verdade revelada dá a forma assim revelada à existência mesma desse a quem a verdade dessa forma assim se revelou, e esse dom é irrecusável, seja ele motivo de júbilo ou de dor.

Essa unidade implicada pelo conhecimento da experiência numinosa torna-o o que não deve e não pode ser dito, quando a palavra é apenas um signo que assinala outra coisa além da palavra.

Comprado ao preço da alma, o conhecimento da experiência numinosa tem, pois, um preço que ninguém, em princípio, está disposto a pagar, mas a alguns esse preço é arrebatado, sem consulta prévia, mas mediante pronta entrega do bem assim adquirido.

“Um discurso que se propõe dizer com rigor a essência do que em seu vigor é indizível (nefando e/ou inefável) não pode cumprir-se a rigor. Se ele se fizer como um discurso rigoroso, ele deverá para isso

falsificar a apresentação de seu objeto e, portanto, ele deverá, para ser rigoroso, ser também falso.”

“Por isso, a experiência numinosa pode-se tê-la ou não tê-la, mas não se pode dizê-la – porque dizê-la verdadeiramente não é dizê-la, mas tê-la: porque através dela o nome não é mais signo mas o próprio Nume. E a única condição para se compreender um discurso que se pretende sobre ela é repeti-la em si e tê-la por si próprio, e nesse caso se compreenderá a própria experiência pessoal e não o discurso em si mesmo enquanto um discurso feito por uma *outra* pessoa”

Esses dois parágrafos anteriores, postos entre aspas, são o primeiro palavras do primeiro capítulo da dissertação e o segundo as palavras finais do último capítulo. E o que na dissertação se passa entre as primeiras e as últimas palavras sempre dentro dos intransponíveis limites da palavra?

O segundo capítulo da dissertação nos alerta do terceiro sentido da palavra “arcaico”, quando se diz que a poesia de Hesíodo é arcaica, e justifica esse alerta com base em que só podemos apreciá-la em sua plenitude e vigor se estivermos atentos ao sentido em que ela o é e às suas implicações.

Distinguem-se então três sentidos na palavra “arcaico”: 1) o sentido historiográfico em que se tem a poesia de Hesíodo como documento literário do pensamento mítico grego e assim como objeto próprio das ciências históricas; 2) o sentido que aponta a anterioridade e a antigüidade de uma canção composta quando o pensamento hoje tido comumente por racional começava a *pre-figurar-se*; e ainda 3) um sentido etimológico, que envolve a idéia de *arkhé*, de um princípio inaugural, constitutivo e dirigente de toda experiência da palavra poética.

Segue-se um quadro evocativo e nostálgico da assim chamada Época Arcaica, delineado com informações referentes a essa época, disponíveis nas obras citadas. Nesse quadro, o sentido etimológico de “arcaico”, insito no rótulo aplicado à época e à poesia de Hesíodo se mostra como uma dimensão imortal da linguagem. E dessa dimensão imperecível das palavras cantadas pelas Musas há vestígios que ainda hoje e sempre se vislumbram tanto em nossa experiência culta dessa mais alta poesia, a de Homero e Hesíodo, quanto na experiência mais banal e vulgar de temor a certas palavras aziagas.

O terceiro capítulo da dissertação tenta compreender sob o título de “Musas e Ser” as concepções gregas arcaicas de ser e de linguagem inscritas na noção mítica e hesiódica de Musas. A essa noção pertence a compertinência recíproca dos contrários, como a implicada na

comunidade dos gêneros que se descreve em *Sofista* de Platão e na qual o ser e o não-ser pertencem a uma mesma série.

Quando se descobre que se pode falar do não-ser definido como toda a alteridade do ser, descobre-se também a possibilidade de mentir e de deixar-se persuadir por falsa opinião. Uma descoberta similar à da possibilidade de haver uma falsa opinião e assim o engano dela decorrente, descrita em *Sofista* de Platão, mostra-se também nos versos da *Teogonia* de Hesíodo, intituláveis “a primeira epifania das Musas a Hesíodo”. Nesses versos, as Deusas Musas primeiro interpelam Hesíodo, e então a ele se apresentam ora no domínio das muitas mentiras símeis a coisas reais, ora, quando anuem, no domínio da verdade dita e entendida como “ilatências” (*alethéa*, T. 28).

Que traços descreveriam a similitude que uniria as descobertas feitas em *Sofista* e em *Teogonia*?

Que têm em comum as descobertas que se fazem no discurso filosófico de Platão e nos versos épicos de Hesíodo?

Uma mesma concepção de mentiras e de ilatências e ainda da forma divina que se manifesta na interface de mentiras e de ilatências parece deixar-se ler com mais nitidez na comparação entre os versos hesiódicos e a prosa platônica, e não é despiciendo entre os traços comuns o fato de que ambos, os versos e a prosa, são de autoria creditada a uma instância mais que humana e mortal: a uma instância divina, seja a das Musas, filhas de Memória e de Zeus Sapiente, na *Teogonia* de Hesíodo, seja no *Sofista* de Platão, a do Deus que frequenta os homens para observá-los e conhecê-los disfarçado de estrangeiro, ou então, pelo menos, a desse homem divino, que é o filósofo, herdeiro dos versos hesiódicos, sucessor dos tempos homéricos, herói pela aventura do pensamento e no entanto ainda possível pela perspectiva dos horizontes políticos contemporâneos de Sócrates.

Retomei, no artigo “Mito e Verdade em Hesíodo e Platão” publicado em *Letras Clássicas* n. 2, p. 11-26, 1988, e na conferência “O Mito e a Verdade do Mito em Homero e Hesíodo” proferida em maio de 2000 em La Plata durante o II Colóquio Internacional, a reflexão sobre o que significam os misteriosos versos 27-28 da *Teogonia* de Hesíodo lidos na perspectiva aberta pela teoria do conhecimento exposta nos livros VI e VII de *República* de Platão.

Pede outro artigo e outra conferência a explicitação dos traços que definem a similitude entre a descoberta da possibilidade de mentir e de enganar-se em *Sofista* e a revelação dos domínios das Musas como sendo os de mentiras e de ilatências em *Teogonia*. Mas é justamente na direção desse outro artigo e dessa outra conferência que na dissertação

se pensa a compertinência recíproca dos contrários implícita na noção mítica e épica de Musas.

Quando se caminha nessa direção numa conferência sempre há algum ouvinte incrédulo atônito ante o que ouve, a pedir maiores explicações a respeito do que houve.

As explicações dadas na dissertação a respeito dos misteriosos versos 27-28 da *Teogonia* de Hesíodo já foram acoimadas de obscuras e aparentemente assim acoimadas por justa razão. Talvez fosse mais divertido se antes brincássemos um pouco mais com os enigmas que se configuram nos domínios das aparências e das similitudes. Talvez fosse mais prudente se doravante passássemos já aos enigmas que no capítulo seguinte ainda nos mesmos domínios das aparências e das similitudes dizem respeito à relação entre “Musas e Poder”, como reza o título do quarto capítulo da dissertação.

“Esta imbricação recíproca de linguagem e ser não é senão a recíproca imbricação de linguagem e poder. As Musas têm e mantêm o domínio do ser enquanto poderes que são provenientes de Memória. Enquanto filhas de Memória é que as Musas fazem revelações (*alethéa*) ou impõem o esquecimento (*lesmosýnen*). Este poder sobre o ser e o não-ser, este poder decidir entre a revelação e esquecimento, – é em verdade a raiz originante de todo poder, porque este é o poder que configura o mundo e que em cada momento e em cada situação configura portanto todas as possibilidades de existência do homem mundo assim configurado. Se na *Teogonia* há uma imanência recíproca entre linguagem e ser, esta imanência se dá pela recíproca imanência entre linguagem e poder – o poder de configurar o mundo e de decidir quais as possibilidades nele se oferecerão em cada caso ao homem.”

“As Musas têm e mantêm o domínio da revelação (ser) e do esquecimento (não ser) e este domínio é o da raiz originante de todo poder e exercício de poder. Na expressão mítica de Hesíodo, isto se diz: as Musas são filhas de Memória e de Zeus.”

Assim se introduz a explicitação da narrativa do nascimento das Musas como a construção da imagem mítica e hesiódica equivalente à doutrina filosófica e platônica da comunidade dos gêneros. Na *Teogonia* hesiódica os termos equivalentes aos gêneros supremos da doutrina da comunidade de gêneros no *Sofista* platônico são os nomes dos Deuses que se associam a imagens teogônicas e cosmogônicas de núpcias e de procriação:

“As Musas nascem de Zeus. Uma lei onipotente na *Teogonia* é que a descendência é sempre uma explicitação do ser próprio e profundo da Divindade genitora: o ser próprio dos pais se explicita e torna-se manifesto na natureza e atividade dos filhos.”

Com outros nomes e sob outros aspectos se mostra a comunidade dos gêneros quando na dissertação se descreve o plexo da unidade complexa que unifica a tétrade de nomes dados aos Deuses primordiais, e que implica de modo bem definido o âmbito de Zeus Pai, cujas vitórias as Musas cantam em duas diversas instâncias: 1) no palácio de Zeus dentro do Olimpo, e 2) entre os homens mortais nos versos de Hesíodo.

O desdobramento das imagens míticas e hesiódicas de núpcias e de procriação engendra as imagens de fases do mundo e de linhagens divinas, descritas no sexto capítulo da dissertação .

A abrangência das imagens míticas e hesiódicas de fases cósmicas e de linhagens divinas deixa-se recolher na implícita relação que na Teogonia hesiódica se estabelece entre Memória, mãe das Musas e filha da Terra e do Céu constelado, e Partes, filhas de Zeus e de Têmis mas também filhas da Noite imortal.

Trata-se, pois, de uma nova descrição da comunidade de gêneros, sob outros aspectos e com outros nomes divinos, mediante as mesmas associadas imagens míticas e hesiódicas de núpcias, de procriação, de nascimento e de ser originário das circunstâncias do nascimento.

O oitavo capítulo da dissertação conclui a descrição desses muitos aspectos reunidos na noção mítica e hesiódica de Memória e de Partes, com a explicação da temporalidade da Presença absoluta. De quem seja essa Presença absoluta, não se sabe ela mesma e quem com ela se depara, mas, se preservados de sabê-lo, poderíamos ainda observar que as noções míticas e hesiódicas de Memória e de Partes configuram-se diversas dimensões de temporalidades qualitativamente diversas como um aspecto implícito da relação nome-nome descrita de novo no nono capítulo com toda certeza para que se possa dizer que a estrutura dessa dissertação não trai e trai os modos de construir próprios da composição anular (*ring composition*), traço distintivo do modo de pensar e de narrar próprio do pensamento arcaico.

2.2.2. A TESE DE DOUTORADO

A tese, conquistada à porfia nos sete anos que vão da defesa do mestrado em dezembro de 1980 à do doutorado em setembro de 1987, pediu-me quase outros catorze anos de reflexão para que pudesse ser formulada outra vez de outra forma.

De que forma se formulou então a tese de doutorado e de que outra forma se reformularia depois passados quase catorze anos?

A tese de 1987 teve título, subtítulo, um resumo e o prólogo que outra vez a resumia e assim tentava encaminhar e delimitar o que pudesse apresentar como clara compreensão do desenvolvimento da tese. Parece-me hoje, entretanto, que a reformulação passados quase catorze anos foi mais feliz que a formulação original, justamente porque não mais cuidava de se apresentar como algo claramente compreendido, mas sim como algo que inevitavelmente escapa a toda clara compreensão por ser um jogo irrecusável com a aparente ironia divina.

O título tem por tento reproduzir a ambigüidade a meu ver rica de sentido da fórmula hesiódica *Diòs nóos*: “O Sentido de Zeus”. A ambigüidade da frase que dá título à tese reside em que o nome divino “Zeus” (*Diòs*) pode-se entender como sujeito ou como objeto do nome de ação “sentido” (*nóos*). Essa ambigüidade sintática da fórmula hesiódica é tomada por fio condutor na leitura da noção mítica e épica de Zeus presente no mito das Musas e nos versos de Hesíodo e de Homero. A ambigüidade do nome divino relativamente ao nome da ação divina desdobra-se na ambigüidade da relação entre o divino e o humano e, por conseguinte, na ambigüidade da condição de homem marcada em muitos sentidos pela finitude.

O subtítulo “O mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo” mais que comprazer-se com a hábil paronomásia visa a indicar em que sentido se desdobra o conceito de mito ínsito na noção mítica e épica de Zeus.

Ínsito e implícito na noção mesma de Zeus, o conceito de mito se desdobra no interior da unidade de verdade, de ser e de conhecer que se dá no culto como o mito do mundo. Mediante a imitação cultual, o mito do mundo se dá como o modo mítico de ser no mundo. O percurso por esse plexo ínsito no implícito é o que em busca da necessária clareza se chama “a descrição geral da ontologia ínsita no mito do mundo e no – o que sob outro aspecto quer dizer o mesmo – modo mítico de ser no mundo”.

A propósito, assim rezava o resumo da tese de 1987, publicado depois nas orelhas de ambas as edições do livro:

“Poderíamos esperar que um dia no mundo ainda pudéssemos ser interpelados por Deuses Olímpios? O que poderia em verdade constituir-nos em atitude de expectativa de sinais provenientes de Deuses Olímpios? Assim nos interroga a questão decisiva da ontologia ínsita no mito do mundo. Esta questão nos concerne, na condição de entendermos o ser que somos como culto em sua original unidade de verdade, de conhecimento e de existência. No culto, a verdade, em seu mais originário sentido de ilatência (*alethéa*), irrompe dos fundamentos do ser e repercute por toda existência, dando à própria existência da forma mesma desta verdade.

“A descrição geral desta ontologia, ínsita no mito do mundo e no culto enquanto o modo mítico de ser no mundo, tornar-se possível como história da grande época do mito do mundo, *i. e.* quando os Deuses Olímpios, em sua complexa unidade como mundo, interpelam os mortais transeuntes do mundo.

“Nesta ontologia, os nomes dos Deuses nomeiam os subjacentes fundamentos (*i.e.* o sujeito) de todo o ser e de todo o acontecer e assim se podem distinguir quatro graus de ilatência, de ciência, de essência e de existência, relativas a todo ser e a todo acontecer, graus correspondentes à vida dos Deuses, dos numes, heróis e homens.

“Na *Teogonia* de Hesíodo, o mito e culto das Musas fundam mediante o canto o ilatente conhecimento da origem e estrutura do mundo como devir dos Deuses, com quatro fases e quatro zonas cósmicas, quatro linhagem de Deuses, cujos domínios foram fixados por Zeus através de quatro combates.

“Este sistema de formas fundamentais participadas (imitadas) e de imagens fundadas participantes (imitantes), implícito no mito do mundo, explicita-se na teoria do conhecimento de Platão.

“Sobrepostos alternadamente textos de Hesíodo, Homero, Ésquilo, Eurípides e Platão, transparecem com nitidez o desenho e os desígnios desse sistema.

“Os Deuses hesiódicos. A filosofia de Platão. O jogo de astúcia entre Zeus e Prometeu. Os percursos e recursos de Odisseu. O teatro como o sentido dionisíaco de Zeus e a tragédia como explicitação da complexa unidade de Deuses, Numes, Heróis e homens. Sempre o mesmo e sempre outro, o sistema de noções e de imagens, fonte prístina de sempre novas possibilidades, deixa-se ler nos diversos textos dos diversos contextos. E ainda no surgimento da História (Tucídides) como antidoro do mito.

“Estariamos expostos ao risco de hoje ainda sermos interpelados Deuses Olímpios?”

Se há algo tanto nesse resumo da tese quanto nessa tese mesma que hoje não me parece tão feliz quanto me parecia ao escrevê-los, é justamente servirem-se de excessivo cuidado com a clareza e de excessivas palavras.

Quais são as palavras excessivas? Se as palavras fundamentais do pensamento mítico são os nomes divinos, tornam-se excessivas todas as palavras que – não sendo nomes divinos nem designando alguma relação entre os Deuses ou com os Deuses – de estranhas ao pensamento mítico tornam-se necessárias e imprescindíveis à interpretação e explicação do pensamento mítico aos nossos contemporâneos extemporâneos ao pensamento mítico.

Tais excessos de palavras e de desvelos com a clareza se motivam e se fundam na convicção de que entre a imagem (ao rés do sensível) e a idéia (em sua formulação conceitual) haja uma via de acesso ampla e sempre aberta, pavimentada e garantida pela origem divina das imagens. Que há tal via de acesso, há, sempre que a imagem se mostra pelo seu lado direito; mas convenhamos que as imagens mais amam mostrar-se pelo seu lado esquerdo, quando se remetem indefinida e indefinivelmente umas às outras, sem nenhuma via nem acesso que remonte à origem divina dessas imagens na idéia homônima das tão banais imagens ao rés do sensível. O custo existencial desse equívoco de supor-se tal via sempre aberta é pago com a amarga decepção com a qual se resgata a assim comprometida e seqüestrada inteligência. (No entanto, sem o acerbo amargor dessa decepção, resta-nos sempre e para sempre a servidão às imagens e a submissão ao jogo rasteiro do poder que se joga no sensibílissimo fundo da totalmente sensível caverna) .

Descontados, porém, tais excessos de palavras e de desvelos com a clareza – desvelos que o mais das vezes só nos valem o mais que justo apodo de obscuridade – retenha-se a figura dos quatro momentos em que se manifesta o movimento mutante no interior dessa ambígua unidade descritos como a necessária e irrecusável unidade de ilatência, ser e conhecer que se mostra nesse uno, único, ambíguo e quádruplo movimento entre ilatência, mito, culto e canto das Musas no Olimpo e do aedo entre os homens mortais.

Pode-se assim dizer que a epifania das Musas tem quatro aspectos: ilatência, mito, culto e canto. Pode-se ainda dizer que cada um desses aspectos deixa-se compreender em quatro diversos graus de presença e de ausência sob outros quatro aspectos que lhe são próprios e que se distinguem como quatro diversas modalidades de objetos na

teoria do conhecimento exposta nos livros VI e VII de *República* de Platão.

Que a ilatência, ainda que seja a ilatência de Deus, tenha quatro diversos graus de presença e de ausência, e assim se deixe descrever pela teoria platônica do conhecimento resgatada de muitos e soterrantes equívocos – eis o que hoje me parece a mais importante descoberta que se faz no desenvolvimento da tese de 1987. Essa descoberta é assinalada e, não sem ironia nem sem cuidado com essa ironia que não nos pertence, resumida nesta fórmula:

*Zeús : agathón :: Theóí : idéai;
Athánatoi : thnetoí :: noetá : aisthetá.*

“O sentido de Zeus está para a forma do bem assim como os outros Deuses estão para as outras formas; e os Imortais estão para os mortais assim como as formas inteligíveis participadas estão para os seres e coisas sensíveis participantes.”

Além de explicar o obscuro pelo obscuro (e assim respeitar a invencível obscuridade que o assunto tem quando abordado do ponto de vista do qual por ora podemos abordá-lo), essa fórmula tem a imprescindível vantagem de descrever clara e nitidamente a correlação estabelecida nos *Diálogos* platônicos entre a teoria das idéias e o legado arcaico do sistema de imagens e de noções míticas.

Essa correlação tornou-se o fio condutor da reformulação da tese de 1987 na nova tese, apresentada no ano 2000 como de livre docência: “A Dialética Trágica na *Orestéia* de Ésquilo”, defendida junto a FFLCH-USP em 2001, depois de minha estada de seis meses como professor visitante na Universidade de Aveiro (Portugal); mas essa já pertence a outra secção do presente Memorial, a saber, a seguinte.

3. A TESE DE LIVRE DOCÊNCIA.

Minha tese de livre docência, intitulada “A Dialética Trágica na *Orestéia* de Ésquilo”, defendida em 2001 junto à FFLCH-USP, e publicada em 2004 sob a rubrica e o título *ÉSQUILO – Orestéia* (em três volumes: *I – Agamêmnon*, *II – Coéforas*, *III – Eumênides*), *estudo e tradução*, parecia-me primar pela clareza e pela simplicidade – até o momento da defesa. Depois da defesa, fui assaltado pela dúvida se – ou pela certeza de que – a clareza, quando vista pelo lado esquerdo, pode revelar-se a mais cega e surda obscuridade e escuridão, e a simplicidade pode tão mal dissimular quão bem sugerir as mais inesperadas implicações e as mais traiçoeiras complicações. Para abrigar-me dessa dúvida irremovível e defender-me dessa certeza lancinante, redigi uma “Sinopse do Estudo da Tragédia” que, incluída no final de cada estudo que precede a tradução de cada uma das três tragédias, servisse tanto de uma lembrança dos itens principais do estudo quanto de uma antecipação dos elementos principais de cada parte da tragédia.

Abriguei-me? Defendi-me? Não, mas – sim – perdi toda esperança de que pudesse haver abrigo ou defesa contra tal dúvida ou tal certeza. Assim, *sine metu nec spe*, desisto desde já de apresentar agora simplesmente uma nova sinopse da tese de livre docência, mas – antes de uma nova e inevitável tentativa de resumí-la – procurarei explicitar os pressupostos dessa tese.

OS PRESSUPOSTOS DO CONCEITO DE “DIALÉTICA TRÁGICA”

A estrutura dialética da tragédia.

Um olhar sinóptico pode observar que, na trilogia de Ésquilo *Orestéia* como em outras de suas tragédias, ora se confundem ora se distinguem quatro pontos de vista e quatro graus da verdade: o ponto de vista e o grau de verdade próprios dos Deuses, o dos *Daímones*, o do Heróis e o dos homens cidadãos da cidade-estado. Nessa multiplicidade de pontos de vista e de graus da verdade, instaura-se a dialética trágica, pré-filosófica, na qual se confundem e se distinguem esses quatro pontos de vista e quatro graus da verdade, correspondentes à tradicional hierarquia das categorias divinas consideradas pelos gregos venerandas (a saber, a dos Deuses, *Daímones* e heróis), hierarquia tríplice a que se acrescenta o homem em sua realidade política e social. Essa dialética trágica, pré-filosófica, investiga o sentido humano, o sentido heróico e o sentido numinoso (pertinente ao *Daímon*, “Nume”) da justiça divina dispensada por Zeus e partilhada pelos homens na *pólis*.

A estrutura formal da tragédia é de modo a explicitar as relações dos venerandos seres divinos entre si mesmos e entre esses seres divinos em cada uma de suas

instâncias e os homens mortais. A estrutura da tragédia se constrói basicamente pela oposição entre partes cantadas (coro) e faladas (episódios). O coro, constituído exclusivamente por um colégio de cidadãos em pleno gozo de seus direitos políticos, é em geral o porta-voz da cidade e dos ideais dela, e assim apresenta o ponto de vista e o grau da verdade própria do homem dentro dos horizontes políticos. Independentemente da personalidade coletiva que, em cada tragédia, caracteriza igualmente a todos os dançarinos do coro (*i.e.* os coreutas) e que se revela em suas indumentárias e em seu modo de ser e de agir, o coro em determinados momentos se faz porta-voz da cidade-estado (*pólis*), apresentando os pontos de vista dela em diversas doutrinas, como, por exemplo, a da condenação da transgressão (*hýbris*) e do louvor do comedimento (*sophrosýne*). Essa doutrina condenatória da transgressão sempre esteve presente nos poetas, desde Homero, mas é no contexto da tragédia em Atenas do século V a. C. que ela ganha um sentido político bem definido, determinado pelos horizontes políticos da democracia ateniense.

As personagens que falam e agem nos episódios dos dramas trágicos pertencem ao gênero dos heróis, ou, por outra, à geração dos heróis, muitos dos quais a cidade-estado venera com santuários e sacrifícios. A palavra mesma “herói” (*héros*), nos poemas homéricos, tem valor de título honorífico que distingue os nobres por nascimento, por desempenho guerreiro ou por competência numa arte. Depois de Homero, a palavra indica essa instância do divino que se honrava com sacrifícios funerários chamados “honras heróicas” (*heroikà timáí*). Assim, na época das tragédias, alguns são assinalados heróis pelo nascimento, nascidos de um Deus e uma mortal, ou de uma Deusa e um mortal; outros são promovidos, *post mortem*, à categoria de heróis, por alguma circunstância misteriosa ligada à sua morte, ou então ocorrida depois dela.

A tragédia re-avalia as ações extraordinárias dos heróis, pondo-os em cena sob o olhar dos cidadãos coreutas (coro) e dos cidadãos espectadores (público). As ações dos heróis se revelam extraordinárias no quadro do que a cidade-estado espera de seus cidadãos em relação ao poder – tanto o poder dos Deuses quanto o poder com que se organiza a cidade-estado e que assim nela se distribui entre os que dela participam. Esses heróis se definem por uma relação individual com os Deuses, enquanto a relação dos cidadãos coreutas e cidadãos comuns com os Deuses é coletiva, pautada pela tradição comum e pelas celebrações e ritualismos tradicionais. Essa relação individual com os Deuses determina para o herói um destino individual, enquanto o destino dos coreutas e cidadãos é coletivo, identificados que estão com a sorte da comunidade a que pertencem.

Para explicar essa enigmática noção mítica de “Deus(es)” (*Theós/Theoí*), recorreremos ao conceito filosófico de *eîdos/idéa* (“idéia”, ou “forma inteligível”), elaborado nos *Diálogos* de Platão, e assim entendemos por Deuses os aspectos fundamentais do mundo, os diversos âmbitos de atividades e, em resumo, os fundamentos de todas as possibilidades que se abrem para os homens mortais, inclusive a de serem homens mortais, ou – em alguns casos – serem assinalados heróis.

O Deus, qualquer que seja, se diz *Daímon* (“Nume”), quando considerado sob o aspecto de sua relação com um destino particular (de uma coletividade ou de um indivíduo) por ele presidido. A atitude do herói perante o(s) Deus(es) tem uma misteriosa afinidade com o destino do herói e traz consigo a clara determinação desse destino: bem-sucedido, se a atitude for adequada, e malsucedido, se inadequada.

Esse confronto e esse diálogo entre Deuses, Numes, heróis e homens constituem a estrutura dialética das tragédias de Ésquilo. No interior desse diálogo e no jogo desse confronto, o horizonte e o âmbito das ações dos homens se determinam em termos políticos – *i.e.* próprios à *pólis* de Atenas dessa época – e, definidas por esse horizonte e configuradas nesse âmbito, essas ações é que tornam viável ou inviável para os homens a sua humanidade – ou, em se tratando de heróis, a sua heroicidade.

A equivalência estrutural entre noções mítica e filosófica.

Observam-se, nos *Diálogos* de Platão, diversos indícios, cujo exame mostra que nos *Diálogos* a noção filosófica de *eîdos/idéia* se elabora e se apresenta tendo por paradigma a noção mítica de *Theós*. Dessa relação paradigmática originária entre a noção mítica de *Theós* e a noção filosófica de *eîdos/idéia*, decorre a homologia estrutural entre uma e outra noções, com o que se dá o princípio de equivalência estrutural entre o discurso filosófico e o mitológico.

Essa homologia estrutural é que torna possível a atribuição de epítetos tradicionais da noção mítica de Deuses à noção filosófica de *eîdos/idéia* (*Fédon* 79 d 2, 80 a 2-3, 81 a; *República*, 517 d); e, inversamente, a atribuição à noção mítica de Deuses de qualificações próprias da noção filosófica de *eîdos/idéia*, a saber, a participação na forma (ou idéia) do bem (que é a forma das formas, ou idéia das idéias), e a forma simples e inalterável (*República*, 379 a – 382 e).

No diálogo *Fédon*, em que se elabora e se apresenta explicitamente pela primeira vez – segundo a cronologia consensual da produção literária de Platão – a teoria das idéias, a forma inteligível se descreve como o que é “sempre vivo e imortal” (*aeî òn kai athánaton*, *Fédon* 79 d 2), “divino” (*tò theîon*, *id.* 80 a 2-3), “divino e imortal” (*tò theîon kai athánaton*, *id.* 81 a 2). Por outro lado, no livro II de *República*, a crítica que se faz à representação dos Deuses pelos poetas impõe, como critério para que se considere verdadeira essa representação, a descrição da noção mítica de Deuses com os termos próprios às fórmulas descritivas das idéias. Desse modo, há de se dizer que todo Deus é essencialmente bom (*i.e.* tal como as idéias, participa da idéia do bem, da qual cada idéia tem a sua própria substância, verdade e cognoscibilidade – cf. *República*, 379 a-d, 508 e 1-5). Há ainda de se dizer que Deus é um ser simples e o menos capaz de todos de sair de sua própria forma (*República*, 380 d 5-6), o que corresponde à fórmula descritiva das idéias no *Fédon* (*hosáutos ékhon*, *Fédon*, 79 d 2).

As principais implicações dessa equivalência estrutural se resumem nestas duas equações:

Zeús : agathón :: Theoí : idéai;
Athánatoi : thnetoí :: noetá : aisthetá.

Essas duas equações assim se podem explicitar: “O sentido de Zeus – de que falam as Musas de Hesíodo e de Homero – está para a forma do bem – de que fala Sócrates na *República* de Platão – assim como os outros Deuses estão para as outras formas inteligíveis; e os Deuses imortais estão para os homens mortais assim como as formas inteligíveis participadas estão para os seres e coisas sensíveis participantes.” Essas equações descrevem resumidamente as conseqüências da homologia estrutural entre a noção mítica de “Deus(es)” e a noção filosófica de “forma(s) inteligível(is)”, elaborada pela primeira vez nos *Diálogos* de Platão.

A equivalência entre a noção mítica de “Zeus” e a noção filosófica de “idéia do bem” ressalta-se e evidencia-se, quando se comparam a descrição de Zeus na *Teogonia* de Hesíodo e a definição de idéia do bem, que se obtém mediante a construção da imagem do sol, no diálogo *República* de Platão.

Na *Teogonia*, no epíteto de Zeus “pai dos Deuses e dos homens” (*Theôn patér’edè kai andrôn*, *Teogonia*, 468), a palavra “pai” (*patér*) não significa a paternidade biológica (Zeus não é “pai” dos Deuses e dos homens nesse sentido), mas a autoridade hegemônica, e – ao pôr os Deuses e os homens em pé de igualdade perante Zeus – assinala a transcendência de Zeus como fundamento em que repousa e em que se determina o ser tanto dos Deuses como dos homens. Essa noção da transcendência absoluta de Zeus, fundadora e determinante do que são os Deuses e do que são os homens, apresenta-se como tema central na súplica do cantor às Musas (*Teogonia*, 112), e reitera-se ao longo da *Teogonia*:

“(…)Ele reina no céu
tendo consigo o trovão e o raio flamante,
venceu no poder o pai Crono, e aos imortais
bem distribuiu e indicou cada honra”

(Teogonia, 71-5);

“como dividiram a opulência e repartiram as honras”

(Teogonia, 112);

“(…) deram-lhe o trovão e o raio flamante
e o relâmpago que antes Terra prodigiosa recobria.
Neles confiante reina sobre mortais e imortais”

(Teogonia, 504-6);

“Quando os venturosos completaram a fadiga
e decidiram pela força as honras dos Titãs,
por conselhos da Terra exortaram o Olímpio
longividente Zeus a tomar o poder e ser rei
dos imortais. E bem dividiu entre eles as honras.”

(Teogonia, 881-5).

Para que esse traço da transcendência absoluta de Zeus, fundadora e determinante tanto do que são todos os outros Deuses quanto do que são homens mortais, não pareça uma peculiaridade hesiódica, basta-nos que nos lembremos do discurso de Zeus sobre o seu próprio poder em comparação com o de todos os outros Deuses reunidos contra ele, nos versos da *Ilíada* que se tornaram célebres com a imagem e o nome de *aurea catena* (*Ilíada*, VIII, 1-27).

Na *República* de Platão, observa-se essa mesma relação estrutural entre a idéia do bem, por um lado, e por outro, as demais idéias e os seres sensíveis, nos seguintes trechos:

1) “Podes, portanto, dizer que é o sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é no lugar inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o sol no lugar visível em relação à vista e ao visível.” *República*, 508 b-c.

2) “Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder é a idéia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, (...)” *República*, 508 e.

3) “Reconhecerás que o sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese. – Como assim? – Logo, para os objetos do conhecimento dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o ser e a essência lhes são adicionados, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.” *República*, 509 b.

A leitura desses trechos citados nos leva a concluir, a respeito da idéia do bem, que:

1) ela se define pela tríplice causalidade: é a causa do ser, da verdade e do conhecimento;

2) implica a distinção entre graus de ser e assim de verdade e de conhecimento;

3) implica o nexos necessário entre ser, verdade e conhecimento;

4) ultrapassa o horizonte de uma noção puramente ética ou moral de bem, embora a inclua necessariamente.

Essa definição e implicações da noção filosófica platônica de “bem” são preciosas indicações do sentido em que poderíamos mais bem compreender a noção mítica (homérica e hesiódica) de “Zeus” e, assim, a homologia estrutural entre a noção mítica de “Deus(es)” e a noção filosófica de “forma(s) inteligível(is)”.

Traços comuns ao pensamento mítico e à filosofia de Platão.

O leitor dos poemas homéricos e hesiódicos e dos *Diálogos* de Platão pode observar os seguintes traços comuns ao pensamento mítico homérico e hesiódico e à noção filosófica, platônica, de dialética, a saber:

- 1) uma mesma noção de linguagem, concebida como um dos aspectos fundamentais do mundo,
- 2) uma mesma noção de verdade, concebida também como um dos aspectos fundamentais do mundo,
- 3) um mesmo nexos necessário entre as noções de linguagem, de ser, de verdade e de conhecimento, pelo qual nexos essas noções têm uma estrutura comum, e
- 4) essa mesma estrutura comum, determinada pela distinção entre diversos graus de participação tanto no ser quanto na verdade e, por conseguinte, entre diversas modalidades de objetos do conhecimento e de correlatos estados da mente.

Ainda que brevemente, expliquemos cada um desses traços comuns e em que consiste a comunidade deles. Pode-se observar que, nos poemas hesiódicos e homéricos, bem como nos *Diálogos* de Platão, a noção de linguagem não se descreve somente como uma faculdade humana, somente como uma propriedade dos homens, ou seja, um instrumento de que os homens dispõem a seu bom grado e de que a seu bel-prazer se servem para os seus fins. Mais do que isso, e além disso, a noção de linguagem se descreve, sobretudo e da maneira mais decisiva, como algo vivo e animado, que muitas vezes escapa ao controle dos homens e que por vezes assume a forma própria de sujeito do discurso e assim se dirige aos homens e os interpela, seja como Musas (ou ainda outros Deuses) em Hesíodo e Homero, seja como *lógos* em Platão. O *lógos* nos *Diálogos* platônicos, seguindo a esteira de uma tradição que remonta a Heráclito de Éfeso, em certos momentos parece tão autônomo quanto as Musas nos poemas épicos, e assim se pode dizer que Musas e *lógos* igualmente se deixam mais bem descrever como um dos aspectos fundamentais do mundo.

Essa concepção mítica e filosófica da linguagem é consistente e congruente com a concepção de verdade como um dos aspectos fundamentais do mundo. Se a linguagem é primeiro e antes de tudo um dos aspectos fundamentais do mundo, a verdade não pode ser somente um traço do comportamento humano, uma qualificação que as palavras humanas podem ou não ostentar, mas também a verdade necessariamente há de ser primeiro e antes de tudo um dos aspectos fundamentais do mundo. Como o pensamento mítico se constrói e se anuncia mediante imagens, as noções próprias do pensamento mítico sempre se apresentam inscritas nessas construções imaginárias e imaginativas. Assim é que as imagens com que se descrevem as noções míticas de Deuses, descrevem por isso mesmo as diversas regiões do ser e as articulações do real, distinguindo desse modo os diversos graus e as diversas formas da verdade que se manifestam na ordem mesma do mundo. A título de exemplo: quando a *Teogonia* de Hesíodo descreve o Deus marinho Nereu como “sem mentira nem olvido (*apseudéa kai alethéa*)”, e justifica esses adjetivos com estes versos: “porque infalível e bom, nem os preceitos / olvida (*léthetai*), mas justos e bons desígnios conhece” (*Teogonia*, 233 e 235-236), está atribuindo a qualificação de *alethéa* “sem olvido” (*scilicet*, “verdadeiro”) não a um ser humano, mas a um Deus, a saber, a um dos aspectos fundamentais do mundo. Nesse Deus marinho, salutar e benéfico, revela-se como um grau e uma forma da verdade a ordem mesma do mundo.

O nexu necessário entre as noções de linguagem, conhecimento, verdade e ser deixa-se mais bem observar nos versos da *Teogonia* de Hesíodo que descrevem a epifania das Musas (*Teogonia*, 22-34). Quando elas interpelam o pastor de ovelhas e apresentam-se como senhoras de muitas mentiras símeis aos fatos e, também, de revelações (*alethéa*, “revelações”, *i.e.* “verdades”), dão-lhe um cetro, insígnia de autoridade da palavra, e inspiram-lhe um canto, o mesmo que elas cantam para o gáudio de Zeus no Olimpo, e assim o sagram cantor, tornando-o uma imagem mortal das mesmas Deusas imortais, Musas Olímpíades. A interpelação e revelação (*i.e.*, a verdade) das Musas, mediante a outorga do cetro e dom do canto, não somente traz consigo o conhecimento das Musas e de seus cantos, mas repercute no ser mesmo e transmuta o pastor de ovelhas em imagem terrena das Deusas Olímpíades. Esse nexu necessário entre linguagem, conhecimento, verdade e ser é um dos traços distintivos mais característicos do pensamento mítico homérico e hesiódico, e um pressuposto fundamental da filosofia platônica. Em Homero como em Hesíodo, para conhecer um Deus e ter uma comunicação clara e confiável com ele, é necessária a afinidade com o Deus, afinidade essa que se manifesta na proximidade do Deus e na atitude correta e adequada perante o Deus. Nos *Diálogos* de Platão, a afinidade entre o sujeito e o objeto do conhecimento é a condição necessária para que o conhecimento se efetive: para conhecer uma determinada virtude, é necessário tê-la ainda que potencialmente, ou ter um pendor para ela; para conhecer o bem, é necessário ser bom, e assim por diante.

Se há algo que se possa intitular “ontologia mítica”, é a distinção entre os graus de participação no ser estabelecida pela hierarquia entre os seres divinos tradicional entre os gregos. Desde os poemas homéricos e hesiódicos, distinguem-se implícita mas clara e decisivamente os diversos graus de participação no ser próprios aos Deuses, aos *Daímones* (“Nunes”), aos heróis de outrora e aos homens de hoje, *i.e.* contemporâneos do cantor épico. Os nomes “Deuses, Nunes, heróis e homens”, pelos quais se distingue essa hierarquia dos seres divinos, aparecem associados repetidas vezes nos *Diálogos* de Platão, e encontram a sua sistematização conceitual nos neo-platônicos da Antigüidade tardia, particularmente em Jâmblico. No entanto, quando nos *Diálogos* de Platão se estabelece originária e inequivocamente uma analogia e equivalência estrutural entre a noção mítica de “Deus(es)” e a noção filosófica de “idéia(s)” ou “forma(s) inteligível(is)”, estabelecem-se também a ontologia e a teoria do conhecimento platônicas, claramente fundadas na distinção entre diversos graus de participação tanto no ser quanto no conhecimento, e estabelece-se ainda, ao mesmo tempo, a distinção entre diversos graus e formas da verdade, correspondentes à diversidade das participações no ser e no conhecimento.

Esses traços comuns, reveladores de unidade e identidade, são tanto mais notáveis porquanto ressaltados por diversos traços distintivos e contrastivos entre o discurso próprio do pensamento mítico e o discurso filosófico. A filosofia surge com e pela elaboração da linguagem teórica e conceitual, com a criação de novas palavras e a exploração de novos recursos morfo-sintáticos, notadamente a sintaxe hipotática, enquanto o pensamento mítico, legado da tradição épica, marcado por uma sintaxe

predominantemente paratática, pensa e diz o ser e o mundo, servindo-se exclusivamente de imagens sensíveis. No entanto, essas imagens sensíveis próprias ao pensamento mítico não o confinam aos horizontes mentais da *eikasía* (“imaginação”, cf. *República*, VI, 511 e), porque essas imagens não estão todas no mesmo plano, mas distinguem-se segundo estão ou não associadas à noção mítica de Deuses. Essa associação das imagens à noção mítica de Deuses é que confere às imagens sacralidade, porquanto as distingue como imagens que não remetem a si mesmas, mas a uma totalidade que as ultrapassa. A distinção entre inteligível e sensível, própria à filosofia de Platão, corresponde à que no pensamento mítico se dá entre imagens que se associam à noção mítica de Deuses e imagens não associadas a essa noção.

Esses quatro traços comuns constituem, pois, quatro hipóteses que, no entrelaçamento de suas mútuas implicações e de suas recíprocas explicitações, abrem-nos uma via de acesso à compreensão grega arcaica do mito, e assim poderíamos formular a nossa quinta hipótese: a de que a dialética socrático-platônica abre-nos a possibilidade de que uma de suas aplicações possa constituir-se para nós num método de interpretação do mito e de seus documentos literários.

Enfim, temos a hipótese de que a noção socrático-platônica de dialética abre-nos uma via de acesso à compreensão das noções próprias ao pensamento mítico, presentes nos documentos literários, que nos conservam o legado das magníficas produções do pensamento mítico na época arcaica e clássica da literatura grega.

Aplicada às tragédias de Ésquilo e gerando assim o conceito de “dialética trágica”, essa hipótese traz consigo uma nova perspectiva para a leitura das tragédias, mas também implica uma releitura dos *Diálogos* de Platão, ao ressaltar os desníveis entre os diversos graus de conhecimento e entre os diversos graus de participação no ser e na verdade. Há de reconhecer-se que nos *Diálogos* as aporias e as perplexidades, resultantes desses desníveis nem sempre transponíveis, não só tolhem aos homens vulgares as vias de acesso à ciência do bem, mas ainda instauram no horizonte do convívio político conflitos insolúveis como o que arrastou Sócrates aos tribunais e determinou sua condenação à morte.

SINOPSE DO ESTUDO DA TRAGÉDIA *AGAMÊMNON*.

Na impossibilidade (momentânea, espero, ainda que momentosa) de fazer, pela terceira vez, uma nova sinopse do meu estudo da tragédia *Agamêmnon*, reapresento aqui – em parte mantida como estava, em parte mudada – a primeira das duas sinopses com as quais publiquei o estudo e tradução dessa tragédia.

Na *Orestéia* de Ésquilo, o que se entende por dialética trágica exemplifica a permanência e transformação do pensamento mítico arcaico dentro do horizonte político e do contexto cultural de Atenas no século V a. C. Nesses versos elabora-se o pensamento político relativo às relações de poder e à questão da Justiça na *pólis*, mediante o uso sistemático de imagens e noções míticas legadas pela tradição. Instaura-se uma dialética trágica, pré-filosófica e inerente ao pensamento mítico grego arcaico,

mas reconfigurada pela estrutura mesma do drama trágico, a dialética que investiga o sentido humano, o sentido heróico e o sentido numinoso (pertinente ao *Daímon*, “Nume”) da justiça divina dispensada por Zeus e partilhada pelos homens na *pólis*. Pelas múltiplas vias e ante os múltiplos impasses dessa dialética, entrelaçam-se, confundem-se e distinguem-se quatro pontos de vista e quatro graus de verdade, os pontos de vista e os graus de verdade próprios dos Deuses, o dos Numes, o dos Heróis e o dos cidadãos representados pelo coro. A unidade suprema e fundamento transcendente dessa diversa multiplicidade reside em Zeus Olímpio, cujo reverso em sua unidade enantiológica no entanto se mostra nas faces sombrias das filhas da Noite imortal.

Em *Agamêmnon*, no prólogo (Ag.1-39), distinguem-se o momento da súplica aos Deuses (Ag.1-21) e o da epifania do sinal, com o que a súplica é atendida (Ag.22-39). Esse sinal traz a libertação das fadigas caninas da vigília noturna, para o vigia, e para a rainha e o país, coros a celebrarem a vitória dos argivos sobre troianos. O sentido desse sinal ultrapassa a vida anônima desse vigia a quem dá nome a sua função, e ao vigia lhe dá o que pedira aos Deuses: libertação das fadigas já longas de um ano.

No párodo anapéstico (Ag.40-103), o coro se situa num ponto de vista ainda íncio da revelação do sinal nuncio da queda de Tróia: os anciãos argivos, perplexos e angustiados ante as contradições do presente, rememoram a partida do grande exército coligado contra Tróia e descrevem o auspício que acompanhou a partida. As contradições do presente: quando é inexorável o combate igualmente mortífero para argivos e troianos, todos os altares estão repletos de oferendas: de que graça se trata? Ignaros de que graça se trata, os anciãos se comparam a um “sonho à luz do dia”(Ag.82). Admitimos que a imagem de “sonho à luz do dia” supõe um grau de ser, de conhecimento e de verdade inferior ao da vigília. Ao da vigília do vigia, por exemplo, nos versos Ag. 22-39. Para escapar às contradições do presente, oscilante entre a esperança e aflição (Ag.102), o coro busca saber o ainda não sabido, pela rememoração do auspício e da hermenêutica do auspício feita pelo adivinho militar.

No párodo lírico (Ag.104-257), descreve-se o auspício e reproduzem-se as palavras hermenêuticas do adivinho militar, tão ambíguas quanto o auspício: em ambos os casos trata-se afinal do ponto de vista do Nume. As águias devoradoras da lebre, o adivinho as vê pelo lado direito como os dois reis argivos Agamêmnon e Menelau, e como anúncio da vitória da expedição argiva, mas, por outro lado, de modo repreensível, pressente a cólera divina. Essa cólera tem duas figurações: a cólera de Ártemis, antes da navegação, a impedi-la, e a Cólera que aguarda em casa, “Caseira astuta: mémore Cólera filivíndice” (Ag.155).

No hino a Zeus (Ag.160-183), o coro busca um ponto de vista que ultrapasse as contradições do presente, de modo a dar-lhe condições de pensar o que as palavras hermenêuticas parecem apontar e o que parece advir das atitudes assumidas a respeito do auspício. Assim se invoca Zeus como fundamento da serenidade de ânimo (Ag 164-6), do exercício de poder (mediante imagens teogônicas, Ag 166-73), da prudência universal (Ag 174-5), e das condições que definem o saber humano pela verdade que se

impõe malgrado os que resistem a aceitá-la. E na violência dessa verdade, a graça violenta dos Numes, que desvelam sua verdade como o destino de mortais (*kháris bíaios*, Ag.182-3).

Fortalecido pela invocação e hino a Zeus, em que se busca contemplar a verdade do ponto de vista divino, o coro relata os acontecimentos que se seguiram à manifestação do auspício, fazendo restrição à atitude de Agamêmnon (Ag. 186-7); desde aqui se distinguem e contrapõem o ponto de vista político democrático do coro e o ponto de vista aristocrático, régio e heróico de Agamêmnon. Interpelado pela voz numinosa das circunstâncias em Áulida (Ag. 188-204), que confirmam e validam as amargas palavras do adivinho militar ao interpretar o auspício, Agamêmnon conclui pela liceidade e o bem do sacrifício de sua filha Ifigênia (Ag. 205-247). Do ponto de vista cidadão do coro, essa liceidade e bem configuram a negação de três modalidades do sagrado (*dyssebê... ánagnon... aníeron*), e assim sendo, somente por coerção, demência e audácia se explica o sacrifício da própria filha.

Retido na contradição entre o ponto de vista por ele reproduzido do rei e o ponto de vista por ele assumido, o coro resume as suas certezas na eficácia da arte hermenêutica de Calcas, o adivinho militar, e no conhecimento que a Justiça traz aos que a padecem; quanto ao mais, há de esperar pelo que um dia se revele (Ag. 248-55).

No primeiro episódio (Ag.258-354), o coro a custo persuadido dá o seu assentimento às palavras da rainha Clitemnestra, que anunciavam a captura de Tróia pelos argivos. Respalhada pelo sinal de Hefesto (Ag.281), a rainha logra persuadi-lo de que “argivos capturaram o país de Príamo” (Ag.267), e prevalecendo desse logro e já sem o respaldo de nenhum sinal senão os de sua própria arte de falar, logra persuadi-lo também tanto de sua descrição da primeira noite na cidade recém-capturada, quanto de suas previsões do futuro próximo. Ela prevê a possibilidade de o exército vencedor ser derrotado pela ganância manifesta no destemor dos Deuses tutelares da terra vencida e no desrespeito aos templos desses Deuses; prevê ainda uma obscura possibilidade de ser desperto o suplício dos mortos, ainda que não haja ofensa aos Deuses (Ag.337-47). O coro dá pleno assentimento às palavras que ouve da rainha e dispõe-se a orar piamente aos Deuses em reconhecimento de que “graça não sem valor se cumpriu por fadigas” (Ag.354).

No primeiro estásimo (Ag.355-487), analisam-se a causa da guerra (a saber, o crime de Páris) como expressão da opulência de sua pátria, e a conseqüência da guerra (a saber, a destruição de Tróia) como manifestação da Justiça de Zeus; comparam-se o alcance e as conseqüências devastadoras tanto do crime punido quanto dos atos de quem o puniu; e assim se percebem a similaridade e equivalência entre o crime de Páris punido e os atos de quem o pune, subentendido não dito que é de esperar para quem puniu a mesma punição imposta a quem perpetrou o crime. No epodo, a lealdade do coro ao rei e sua solidariedade com o destino do rei obrigam-no a recuar do assentimento dado à notícia trazida pelo fogo e assim a recuar também do assentimento dado às palavras da rainha (Ag.475-87).

Esse recuo do coro se torna para esses anciãos doravante uma resoluta obstinação em não ver ou não entender o curso dos acontecimentos que envolvem o retorno do rei a Argos. A palavra insuspeita, com que o arauto do rei confirma a vitória sobre os troianos, reitera o assentimento dado à notícia trazida pelo sinal de fogo, e assim reitera também o assentimento dado às palavras da rainha ao dar essa notícia, mas nesse caso os acontecimentos claramente caminham numa direção muito sombria, claramente apontada pelas reflexões feitas pelo coro no primeiro estásimo sobre a guerra e a causa e as conseqüências da guerra.

O júbilo pelo inesperado regresso à pátria após dez anos dá ao arauto ao que ele diz a serena disposição de não contrariar os Deuses quanto à morte (Ag.539). A plenitude da graça recebida com o inesperado regresso à pátria dá à vida do arauto, ao que ele diz, uma tal plenitude de sentido que ele não mais se opõe a morrer. A confirmação pelo arauto da notícia trazida pelo fogo retira do coro toda esperança de escapar às conseqüências apontadas por suas reflexões sobre a guerra, de modo que para o coro e para o arauto, mas por motivos diversos e até mesmo opostos, seria “grande graça a morte agora”(Ag.550).

O discurso de Clitemnestra na cena do arauto (Ag.587-614) é irônico pela ambivalência com que se deixa compreender segundo dois pontos de vistas diversos: o de quem conhece também o inaparente e assim pode prever o porvir, e o de quem conhece somente o aparente e assim desconhece o porvir. Ao que parece, nesta cena, o primeiro ponto de vista é compartilhado pela rainha e o pelo coro, e o segundo é compartilhado pelo arauto (e mais tarde pelo rei). As perguntas feitas pelo corifeu obrigam o arauto a dar informações irrecusáveis sobre o inocultável lado sombrio da vitória dos argivos sobre os troianos (Ag.620-80).

O segundo estásimo reitera e aprofunda a análise da guerra vista como o crime de Páris punido pela Justiça de Zeus. Aprofundada e ampliada, essa análise traz consigo a doutrina da *hýbris* que gera *hýbris*, como manifestação do “Nume indômito invicto”: “a negra Fúria” (*Atas*). Reverso da *hýbris* e da *Áte* assim descritas, e contraposta a *hýbris* e a *Áte*, a Justiça é identificada com Zeus (Ag.750-762 : Ag.763-771). Nessa contraposição e reversão entre *hýbris-Áte-Nýx* (soberbia-Erronia-Noite), por um lado e por outro, Justiça-Zeus, reitera-se a figura da unidade enantiológica entre Zeus e Noite, já manifesta no párodo, onde se diz que “Zeus envia aos transgressores depois punitiva Erínis” (Ag.56-59), e no primeiro estásimo, onde se invocam “Zeus rei e Noite amiga” (Ag.355).

No terceiro episódio (Ag.782-974), na recepção do corifeu ao rei observa-se dupla conversão: a da atitude do corifeu que perante a empresa do rei passa da condenação ao louvor, e a dessa empresa do rei, a qual de ousadia, demência e coerção se converte em “oportunidade da graça”, o que também quer dizer “medida do benefício” (*kairòn kháritos*, Ag. 789), a suscitar gratidão a quem bem cumpriu a fadiga (Ag.806). A distinção feita pelo corifeu entre os cidadãos “com justiça” (*tòn te dikaios*)

e “sem medida” (*tòn akáiros*, Ag.808) permite ao corifeu incluir-se a si mesmo entre os primeiros, como se por força dessa dupla reconhecida e confessa conversão.

No discurso do rei recém-chegado à pátria e ao lar, esplende a magnificência da vitória, brilha a magnanimidade do vencedor, e transparece a ingenuidade ou candura de quem não percebe as implicações sombrias dessa vitória, nem intui o que se oculta na aparente tranqüilidade do palácio (Ag.810-854).

No discurso de recepção da rainha ao rei (Ag.855-913), parece haver dupla inversão de perspectiva: do espaço público do combate em Tróia (descrito na fala do rei ao coro) para a intimidade doméstica em Argos, e do ponto de vista do herói em sua relação individual com o seu próprio Nume, para o ponto de vista da mulher sentada em casa. A ironia desse discurso reside em que essa inversão é apenas aparente e tão aparente quanto a veracidade das alegadas aflições da esposa e dos alegados motivos da ausência do filho. A ironia desse discurso da rainha na recepção ao rei faz parte do jogo de astúcia (*mêtis*), em que se joga com as aparências pela conquista do poder, manipulando a reconhecida diversidade dos pontos de vista envolvidos nessas circunstâncias da recepção ao rei. As razões do rei para recusar a acolhida proposta pela rainha ressaltam a inadequação da homenagem e o risco do *phthónos* divino (Ag.914-930); no entanto, no final do *stikhomythía* entre o rei e a rainha (Ag.931-943), a fala mesma do rei o mostra arrebatado pela *Áte*, ao aceitar essa mesma homenagem há pouco recusada (Ag.944-957). A cena do tapete púrpura, vista da perspectiva de quem dispõe das mesmas informações que o coro, já basta para constituir um irrecusável indício de que e como *hýbris* gera *hýbris*, pela manifestação numinosa de *Áte* (cf. Ag.763-771).

Tendo observado a cena do tapete púrpura como indício irrecusável de como Erínis, essa face sombria e meôntica da Justiça de Zeus, caminha para a sua consumação no que diz respeito ao rei Agamêmnon, o coro descreve o temor que perpetuamente esvoaça diante de seu coração pressago e vaticinante, a ouvir e a testemunhar a nênia sem lira de Erínis (Ag.990). Visto esse irrecusável indício, e feitas as reflexões sobre o que o indício dá a entender, o pressentimento faz o coração fremir de dor em silêncio sem nenhuma esperança, no incêndio do espírito (Ag.1017-1033).

No quarto episódio (Ag.1035-1330), a figura de Cassandra contrasta sob diversos aspectos com as do rei, da rainha, do corifeu, e depois com a de Egisto, e por si mesma torna manifesta a presença invisível do Nume no palácio real de Argos. Na primeira cena desse episódio (Ag.1035-101), as ironias aparente e inaparente da rainha colidem com o silêncio de Cassandra, que aparentemente ignora a rainha. Na segunda cena, no *amoiboîon* (Ag.1072-1177), após anunciada saída da rainha, o coro tem um só interlocutor: Cassandra; mas Cassandra tem pelo menos três interlocutores: Apolo, o Nume presente no palácio real de Argos, e o coro. Nesse diálogo múltiplo, entrelaçam-se, confundem-se e distinguem-se quatro pontos de vista, configurados em Apolo, no Nume do palácio real de Argos, em Cassandra e no coro e corifeu. A presciência, dada

a Cassandra por sua participação em Apolo, permite-lhe prever o que a espera no interior do palácio, porque já o vê, quando ainda está diante do palácio; ela desde já percebe que antigo áspero Nume sem oblvio habita esse palácio. Cassandra, ao perceber de que Nume se trata e qual a sua participação nesse Nume, destrói as insígnias do culto de Apolo, como se por imitação cultural de Apolo mesmo, segundo a figura etimológica *ôpollon / apóllon emós / apólesas* (“ó Apolo” / “abolitivo meu” / “aboliste”, cf. Ag.11080-3). Antevendo a sua própria morte, Cassandra rememora as núpcias de Páris, funesta aos seus, e rememora sua pátria, às margens do Escamandro. Essa rememoração a associa e assim de algum modo a identifica com o crime de Páris, o que por si só explica a (justiça de) sua morte. Do ponto de vista das reflexões do coro, a punição do crime de Páris pede por sua vez a punição dos crimes engendrados pelo propósito e execução mesma dessa punição do crime de Páris. A associação de Cassandra à morte do rei Agamêmnon reitera o tema da equivalência entre a justiça inerente ao crime de Páris, o qual crime traz consigo a sua punição, e a justiça inerente aos crimes gerados por essa mesma punição executada por Agamêmnon.

Rememorada a destruição de sua pátria, e prevista a sua própria morte em companhia de seu rei, Cassandra pede à última luz do sol que os seus inimigos paguem aos vingadores desse seu rei a sua morte por massacre, e lamenta muito mais que ao mais a precariedade e finitude própria dos mortais (Ag.1323-30).

O reconhecimento da veracidade das profecias de Cassandra implica, para o coro e o corifeu, o reconhecimento do sentido perigoso e periclitante das circunstâncias presentes no palácio real de Argos (Ag.1331-42). No diálogo dos coreutas (Ag.1343-71), ante os sinais denunciadores de insurgente tirania no país, entre o debate democrático e a urgência da ação, impõe-se a distinção entre conjectura e claro saber como meio de postergar a ação para a qual o coro de anciãos já se declarara previamente inepto (Ag.1343-71, cf. Ag.72-82).

Atendendo a demanda do coro por claro saber, a rainha se apresenta como regicida e como suporte da cratofania das Erínies e do Nume presente no palácio real de Argos. O paralelismo entre as interlocuções de Cassandra e as da rainha, já regicida confessa, com o Nume presente no palácio real, redesenha a equivalência entre os dois homicídios, descritos em termos de sacrifício: o oferecido pelo rei a Ártemis em Áulida, e o oferecida pela rainha a Zeus subterrâneo em Argos (Ag.1372-576).

Nem o sentido tribal de justiça, presente no discurso de Egisto, nem o paralelismo temático, que se descobre entre os discursos de Cassandra e de Egisto, no que diz respeito às disputas dos irmãos Atreu e Tiestes pelo poder real em Argos, resgatam a figura de Egisto do aviltamento quando ele toma por adversários contra quem se bater os anciãos reconhecida e confessadamente ineptos para os feitos de Ares. Esse aviltamento da figura de Egisto prenuncia a caracterização de seu governo como tirania na tragédia *Coéforas*. Contraposta à covardia, palermice e pusilanimidade de Egisto, cresce a figura de Clitemnestra, numinosa como suporte da cratofania do Nume presente no palácio, heróica pela conquista do poder mediante astúcia, e tirânica pela

contestação de legitimidade ao seu governo, contestação à qual, na tragédia *Coéforas*, não poderá responder, apesar de exímia na arte de falar, que lhe valera a conquista do poder.

Nessa sinopse da tragédia *Agamêmnon*, observa-se que o rei Agamêmnon e a rainha Clitemnestra têm ambos uma correlata e equivalente participação tanto em Zeus quanto em Erínis. Essa observação obriga-nos a admitir que, no desenvolvimento da trama dessa tragédia, entrelaçam-se, confundem-se e distinguem-se as diversas formas de *participação* no ser e na presença, e as enantiologicamente correlatas formas de *privação* de ser e de presença. Os nomes e as noções de Zeus, de Deuses Olímpios, e de cada qual dos Deuses Olímpios, abrangem as diversas formas de *participação* no ser e na presença. Os nomes e as noções de *Nýx*, “Noite”, *Erínis*, “Fúria”, e de *Áte*, “Erronia”, abrangem as diversas formas de *privação* de ser e de presença. Não somente na descrição de imagem cuja definição o policéfalo sofista cobra aos que o perseguem, no *Sofista* de Platão (Platão – *Sofista*, 240 a-c), mas também na *Orestéia* de Ésquilo, somos obrigados a reconhecer a contragosto ou de bom grado que de alguma forma o não-ser é, com as implicações aí incluídas e com as explicações que daí decorrem.

Nessa interface entre mito e dialética, que lhes confere identidade e unidade sob muitos aspectos, o drama trágico elabora suas reflexões sobre a natureza do poder político e da justiça divina, dispensada por Zeus e compartilhada pelos homens na *pólis*. No drama trágico, os horizontes políticos se determinam e se explicam pela natureza das relações que no decorrer do drama se estabelecem tanto entre os Deuses imortais quanto entre esses Deuses imortais e os homens mortais.

SINOPSE DO ESTUDO DA TRAGÉDIA *COÉFORAS*.

Pelo mesmo motivo que na secção anterior, reapresento também aqui a sinopse – em parte mantida como estava, em parte mudada – que inseri entre o estudo e tradução dessa tragédia, ao publicá-la em livro.

Os principais problemas hermenêuticos da tragédia *Cóeforas*, a nosso ver, seriam reunidos em três constelações: 1) Deuses Olímpios e Deuses Ctônios, Zeus e o herói em seu túmulo, dada a diversidade de suas regiões ontológicas, reciprocamente se excluem, mas nesta tragédia por vezes implicam-se uns aos outros e coincidem. Hipótese de trabalho: unidade enantiológica, unidade subjacente e não-substancial dos contrários, característica da percepção arcaica e do pensamento mítico grego. 2) O oráculo de Apolo a Orestes prescreve a missão que, descurada, suscitaria a perseguição das Erínies, e que, tendo sido cumprida, também a suscita: aparente ironia, inerente aos oráculos délficos; a participação em Apolo como abrigo contra as Erínies, a privação dessa participação como exposição às Erínies: unidade enantiológica de Apolo e de Erínies. 3) O coro de prisioneiras de guerra, seu ascendente sobre os príncipes Electra e Orestes, sua identificação com os valores aristocráticos, seu vínculo com os horizontes e perspectivas da *pólis*: as diversas faces do coro nesta tragédia.

No prólogo (C. 1-21), a prece de Orestes dirigida a Hermes Ctônio, ao herói em seu túmulo, e a Zeus, reúne na unidade de uma mesma súplica a diversidade desses três interlocutores de Orestes: a súplica pela aliança e auxílio na vindita e na reconquista e reintegração em posse dos pátrios palácio e poder.

O párodo (C. 22-83) põe em cena mulheres portadoras de libações funerárias ao túmulo do rei morto, descreve o comportamento ritual dessas coéforas (C. 22-31), e mostra que o início da ação é posto em movimento por potestades numinosas, ao mencionar o sonho ominoso da rainha e as conseqüências dele no palácio real (C.32-41). Reflete sobre a graça impossível, solicitada pela rainha, o caráter irresgatável do sangue derramado, as trevas numinosas e a atual má administração que envolvem o palácio real, e o vínculo necessário de tácita colaboração entre as figuras divina de Justiça, filha de Zeus, e Noite, o domínio meônico da privação de ser e de presença (C. 55-74); por fim, retoma o lamento sobre a sua condição servil e o seu luto (C. 75-83).

Na primeira parte (C. 84-314) do primeiro episódio (C. 84-651), a perplexidade de Electra quanto às palavras a serem ditas durante a libação funerária leva-a a pedir instrução ao coro que, valendo-se de sua maior experiência e idade, assim assume tacitamente o honroso ofício de presidir esse ritual. Na prece de Electra a Hermes Ctônio, aos Numes subterrâneos, à Deusa Terra e ao pai morto, observa-se um paralelismo com a prece de Orestes dita no prólogo, o que por si só configura a solidariedade de destino entre os dois irmãos, e prefigura a motivação numinosa da seguinte cena de reconhecimento, cujo indícios (a mecha de cabelo, a pegada, a presença mesma de Orestes, e enfim a veste trabalhada por Electra e exibida por Orestes como uma tésseira ou, antes, como um *sýmbolon*) não seriam por si mesmos tão eloqüentes, se não lhes desse voz essa numinosa solidariedade de destino entre os irmãos. O reconhecimento dos irmãos é seguido pela prece de Orestes a Zeus e pelo relato, por Orestes, do oráculo que lhe deu Lóxias, com imperativa e indescarável missão de vindita, imposta pela piedade filial. As palavras do oráculo também revelam a subjacente unidade enantiológica entre Apolo e as Erínies, e ainda a intimamente estreita e indiscernível colaboração entre a Justiça de Zeus e as Erínies, filhas da Noite. Invocadas pelo coro as Deusas Partes (*Moîrai*), nessa prece o coro explica o que entende por justiça como uma equivalência entre crime e castigo tanto no plano da palavra quanto no plano da ação, o que se resume nesta antiga palavra: “sofra o que fez” (*drásanta patheîn*, C. 313); as poderosas Deusas filhas de Zeus, ao presidirem a partilha da opulência, dão a cada um receber o que fez, quando ainda se dá Justiça.

No *kommós* (C. 315-478), o pranto ritual tem por finalidade obter o amparo e auxílio do morto na consecução da vindita, de modo a concentrarem suas forças nessa ação, que se propõe. O coro, na figura do corifeu, confirma a sua precedência, perante os irmãos, como se ele, por officiar e dirigir a cerimônia do pranto fúnebre, cuidasse de assegurar tanto a eficácia da comunicação com o morto quanto a concentração dos esforços na causa comum. Esse rito funerário tem, pois, o caráter estratégico de uma preparação militar.

Na conclusão (C. 479-651) do primeiro episódio, ainda diante do túmulo paterno, aos Deuses íferos e ao pai morto, entendidos como uma unidade, os irmãos suplicam por Justiça (*Díken*, C. 497), a saber, vindita e reintegração em posse do palácio. Somente então se revela o conteúdo do sonho ominoso da rainha (C. 526-539). A interpretação desse sonho, proposta por Orestes, adquire um caráter pragmático, quando, ao explicar o sonho, identifica a figura da serpente recém-nascida envolta em faixas não com “os que estão sob a terra”, mas com Orestes. Essa identificação da serpente com Orestes – ao invés de “os que estão sob a terra”, conforme o imaginário grego tradicional – supõe que em Orestes se manifesta o rancor do morto e dos Deuses e Numes íferos, e faz da serpente descrita no relato desse sonho o sinal numinoso com o qual Deuses e Numes íferos e ainda o morto respondem positivamente ao pedido, formulado nas preces de Orestes, por amparo e auxílio na execução da vindita.

No primeiro estásimo (C.585-651), a primeira estrofe descreve os terrores nutridos pela Terra (C.585-592); a primeira antístrofe (C.594-601) exemplifica-os com os soberbos pensamentos do homem e os amores ousados de mulheres, ditos “amor sem amor” (*apérotos érotos*), que se elencam na segunda estrofe com a morte mágica de Meléagro por sua mãe Altéia (C.602-611), na segunda antístrofe com a morte mágica de Niso por sua filha Cila (C.613-622), na terceira estrofe com referências a núpcias abomináveis, astúcias femininas e às circunstâncias atuais do palácio real de Argos (C.639-645) e na terceira antístrofe com os assim chamados “crimes lêmnios” (C.631-638) – descritos por Heródoto em *Histórias* VI, 138. A quarta estrofe retoma a imagem do punhal da Justiça, que age contra os transgressores da veneração por Zeus (C.639-645), e a quarta antístrofe retoma a identificação – possível pela unidade enantiológica – entre Justiça e Erínis (C.646-651).

O segundo episódio (C.653-782) põe em cena o encaminhamento do plano doloso de Orestes diante do palácio de Argos e a recepção oferecida por Clitemnestra ao filho a quem não reconhece sob o doloso disfarce de viajante recém-chegado da Fócida. Quando entram no palácio, o coro intervém com uma prece a Persuasão dolosa e a Hermes Ctônio, em cujos âmbitos Orestes agora executa o seu plano, e cujas menções re-afirmam a autoridade moral que se confere ao coro por ter ele presidido à cerimônia do pranto funerário. Por fim, a cena da ama ressalta o contraste entre a solenidade formal da figura de Clitemnestra e a simplicidade afetiva e afetuosa a par da vulgaridade manifestas no discurso proferido pela ama.

No segundo estásimo (C.783-837), a prece a Zeus explicita os diversos vínculos entre a ação planejada e os diversos aspectos com que se dá a conhecer o poder de Zeus, configurado também pela menção a Apolo, a Hermes e a Perseu, matador da Górgona.

No terceiro episódio (C.838-934), Egisto, senhor do palácio de Argos, primeiro declara que está em seu palácio atendendo ao chamado da notícia, trazida por hóspedes, a respeito da morte de Orestes. Do ponto de vista do palácio argivo, essa notícia é “de modo algum desejada” (C.840), como diz Egisto mesmo, falando em nome do palácio, mas para os interesses de Egisto seria, se verdadeira, salvadora. Zeloso de que seja

preservado e executado o plano de Orestes, o coro encaminha Egisto aos hóspedes mesmos, para que saiba por si mesmo junto aos próprios (C.848-50). Na iminência desse momento de completar a verificação da notícia, a prece do coro de coéforas a Zeus esclarece os sentidos opostos da alternativa que se impõe: ou a destruição do palácio ou o fogo e a luz da liberdade, reiterando-se com toda a clareza que para elas o olho do palácio é Orestes, e sua vitória sobre Egisto a libertação do palácio (C.855-68).

Um servo anuncia a morte de Egisto a Clitemnestra com o enigma: “os mortos matam o vivo” (C.886), que para Clitemnestra imediatamente se faz claro, pois ela compreende que por justiça dos íferos um novo dolo se contrapõe ao seu antigo dolo contra o rei Agamêmnon.

Para Orestes, que re-entra em cena em tempo de ouvir o pranto de Clitemnestra por Egisto, interpelado por ela como *phíltat Aigísthou bía*, esse pronome possessivo em grau superlativo aplicado a Egisto cancela a sentença de morte contra quem o enuncia. Com impecável astúcia, Clitemnestra responde a Orestes com uma súbita mudança de tática: mostra o seio nu e interpela a adversidade como ao próprio filho (C.896-8).

Como num sortilégio provocado pela imagem do seio almo e pela interpelação em nome do filho, Orestes se detém e interroga Píades o que ele deve fazer, pois o *aidós* (“respeito”) o impede de matar a mãe (C.899). Píades responde com a pergunta, pelos vaticínios dados por Lóxias em Delfos e guardados pelo poder de fiéis juramentos. Essa menção aos vaticínios e juramentos de Lóxias libera Orestes do sortilégio da imagem e palavra imediatas, remetendo-o ao sentido perene das palavras divinas.

A *stikhomythía* entre Clitemnestra e Orestes (C.908-30) reproduz com simetria especular a que se deu entre Clitemnestra e Agamêmnon na cena do tapete purpúreo (cf. *Agamêmnon* 931-57). A especularidade da simetria reside nos efeitos da mudança do poder persuasivo (*Peithó*), que abandona Clitemnestra, fazendo-a batida por essas armas mesmas que antes lhe deram a vitória, as do poder de persuasão. Tendo tentado todos os seus recursos persuasórios, Clitemnestra reconhece enfim a inutilidade de todos eles, e percebe o sentido divinatório do pavor suscitado pelo sonho, identificando Orestes com a serpente vista por ela em sonho (C.928-9).

O terceiro estásimo (C.938-71) celebra o advento de Justiça, descrevendo sob diversos aspectos a sua presença no curso dos acontecimentos e sobretudo na ação em que eles culminam.

A última cena de *Coéforas* mostra Orestes, cumprida a palavra oracular de Apolo, a dialogar com diversos interlocutores. Quando Orestes invoca os “ouvintes destes males” (C.980), não parece se dirigir exclusivamente ao coro, mas a todos os presentes que possam ouvi-lo e vê-lo, e nomeia o Pai Sol, “que contempla tudo isto” (C.984-6), a quem suplica que esteja presente no tribunal como testemunha de que com justiça perpetrou o massacre da mãe. A ironia das palavras com que Orestes acusa Clitemnestra reside em que a mesma acusação se aplica também ao acusador (“fez ou não fez”, 1010, cf. *Eumênides*, 587-8).. A irônica ambigüidade das palavras de Orestes torna-se pungente e perturbadora, quando no horizonte do porvir se delineiam as

terríveis ameaças implicadas por essa inevitável palavra anunciadora da “indesejável poluência desta vitória” (C.1017).

Como quem se despede da luz, Orestes se despede da lucidez, com um discurso que resume e reitera o que é a sua convicção a respeito do que fez e a respeito de sua relação com Apolo. É por esse vínculo entre o que fez e o que lhe prescreveu o oráculo pítio de Apolo que Orestes espera encontrar abrigo dos males suscitados pela poluência dos massacres na família.

Na sua tentativa de tranquilizar Orestes mediante a imposição de um limite à dolorosa ambigüidade das palavras e dos feitos, o coro descreve seus feitos como a libertação da cidade de Argos, que se consuma com a decapitação das duas serpentes, a saber, Egisto e Clitemnestra (C.1044-7). Entretanto, nomeadas pelo coro, serpentes se fazem visíveis a Orestes, que grita ao vê-las e descreve-as “como Górgones”. Invisíveis para o coro, essas figuras lhe parecem visões provocadas pelas dores de Orestes. Para Orestes, porém, essas figuras têm uma presença que o atinge em seu próprio ser: tão hediondas figuras são as “cadelas raivosas da mãe” (C.1054).

Essas figuras hediondas, cujo modo de presença não é o mesmo para o coro e para Orestes, antes mesmo de tomarem a palavra, impõem-se como um interlocutor imperioso para Orestes. O exílio se torna urgente e inadiável. Somente no lar de Lóxias em Delfos pode-se purificar e repelir tão insuportável e destruidora presença nefasta.

Em sua última fala, o coro se interroga a respeito do porvir. Três tempestades de sangue se abateram sobre o palácio real argivo: o banquete de Tiestes, em que se massacraram e devoraram crianças, o assassinio do rei Agamêmnon e, no meio da presente tempestade, o que a presente geração pode esperar?

SINOPSE DO ESTUDO DA TRAGÉDIA *EUMÊNIDES*.

Os principais problemas hermenêuticos da tragédia *Eumênides* assim se poderiam delinear: 1) A contraposição entre Apolo e Erínies configuram os diversos equívocos e aporias suscitados pela unidade subjacente e não-substancial dos contrários, unidade pela qual a privação de participação em Apolo se faz exposição às Erínies (cf. C. 269-296). 2) A contraposição entre Deuses “novos” e Deuses “velhos”, – originária da percepção arcaica da temporalidade como qualitativa, predicativa e decorrente da presença do Deus cada vez presente, – escapa aos padrões impostos pela cronologia e não se deixa reduzir à concepção cronológica de tempo. 3) O coro, por sua natureza e função, tem diversas faces, que se iluminam tanto pela identidade das Erínies ao longo da trilogia, quanto pelo sentido circunstancial da ação atual nesta última tragédia da trilogia (cf. E. 210-2 e 900-87).

No prólogo de *Eumênides*, na primeira cena (E. 1-33), no dia consagrado à abertura do oráculo de Delfos, a prece da profetisa pítia aos Deuses fundadores do oráculo descreve a sucessão consensual e pacífica, no trono mântico, dos Deuses ctônios Terra e Têmis aos Deuses celestes Febe e Febo Apolo; e a prece se estende,

incluindo os Deuses presentes e visíveis na harmoniosa paisagem desse lugar: Palas *Pronaia* (i.e. Atena, cujo templo se vê defronte do santuário de Apolo), Brômio (Dioniso, a quem esse santuário se consagra nos meses de inverno, substituído o peã apolínio pelo ditirambo dionisiaco), Posídon, que tinha um altar no templo de Apolo e era visível nas águas do rio Plisto, e por fim Zeus supremo e perfectivo. – No entanto, essa harmonia entre Deuses ctônios e Deuses olímpios, – visível no santuário délfico, manifesta tanto na pacífica sucessão consensual dos detentores do trono oracular, quanto na paisagem local, – é abrupta e brutalmente rompida na segunda cena (*E.* 34-63), quando a profetisa, tendo entrado e saído do santuário de Apolo, apavorada descreve a sua terrificante visão numinosa das Erínies adormecidas junto a um homem – Orestes – conspurcado e poluído, com as mãos sangrentas pelo uso recente da espada, vestido e adornado como suplicante. Presentes no santuário, essas figuras, divinas e humanas, – até então desconhecidas da profetisa, – conspurcam e quebram da consagrada pureza; Apolo é invocado pela profetisa como Lóxias, senhor do santuário, médico-adivinho, intérprete de signos e purificador, para que cuide dessa conspurcação de seu templo.

A terceira cena (*E.* 64-93) mostra no interior do santuário, nesse mesmo lugar descrito pela visão numinosa da profetisa, a interlocução direta e imediata entre Orestes e Apolo, a prescindir de todos os procedimentos habituais da consulta oracular, entre eles a intermediação da profetisa. Essa comunicação imediata entre Orestes e Apolo, e ainda a declaração mesma do Deus em favor de Orestes, revelam a proximidade heróica que vincula a vida de Orestes à manifestação de poder do Deus. Apolo declara a Orestes a sua constante e perene guarda, e essa declaração desde já o contrapõe nítida e violentamente às Erínies, que – como se verá a seguir – o perseguem sob acusação de matricídio.

Os Deuses Apolo e Erínies se contrapõem como ser e negação de ser, como plena presença e privação de ser, e assim se reúnem numa simetria especular que lhes dá a unidade da exclusão recíproca. As palavras de Apolo descrevem as Erínies como a alteridade necessariamente excluída. Sob todos os aspectos, elas são vistas como o outro de Apolo, como a negação de toda participação em Apolo.

Contra-imagens de Apolo, as fúrias são vistas vencidas pelo sono, abomináveis anciãs, vetustas virgens, a quem não se une nem Deus, nem homem, nem fera jamais. Decrepitude e virgindade nesse contexto são imagens do não-ser e da privação de ser. As imagens se sobrepõem, reiterando e ampliando os traços que caracterizam as Erínies como alteridade e exclusão: o nascimento de males, a habitação das malignas trevas e do Tártaro subterrâneo, o objeto do ódio dos homens e dos Deuses Olímpios (*E.* 67-73).

A essas imagens de exclusão e privação contrapõe-se a ordem de Apolo a Orestes: “foge, todavia, não te faças frouxo!” (*E.* 74).

Essa fuga infatigável, com que Orestes há de cumprir essa ordem de Apolo, desenha-se inscrita na imagem da perseguição feroz e implacável das Erínies a Orestes, por terra e por mar, sem que se percam os vestígios (*E.* 74-9).

Apolo declara que o fim dessa fuga requer a mediação de Palas: que Orestes vá à fortaleza de Palas e suplique abraçado ao antigo ícone. Lá, o Deus e o suplicante não de encontrar os meios da libertação das fadigas, quando se obterão juízes desse caso e palavras encantatórias, graças à mediação de Palas Atena (*E.79-83*). Para que se possa chegar à fortaleza de Palas, Apolo confia o seu suplicante a Hermes, filho do mesmo pai Zeus: essa vigilância que evita todo descuido requer a mediação de Hermes como guia, condutor e pastor, quando é manifesta a majestade venerada de Zeus (*E.88-94*).

O declarado empenho de Apolo em libertar o seu suplicante Orestes das fadigas se explica com o reconhecimento pelo Deus de tê-lo persuadido a matar a mãe (*E.84*).

A quarta cena (*E. 94-139*) mostra o espectro de Clitemnestra a interpelar as Erínies adormecidas e a descrever-se como um sonho (*ónar, E.116*). O clamor pela justiça e a denúncia da injustiça dessa entrega das Deusas ao sono dão às palavras do espectro o caráter de um pungente agulhão que desperta e açula as cadelas caçadoras.

Nesse sentido a quarta cena é antitrófica da anterior: ao empenho da palavra divina de que terá custódia e diligência do suplicante até que se descubram os meios de libertação das fadigas, numa cena, corresponde, na outra, a queixa e clamor por justiça do espectro cujo grau de realidade é o de um sonho pungente. À exortação de Apolo a Orestes no sentido de que não se canse de fugir, numa cena, corresponde, na outra, a exortação do fantasma ao furor da terrível serpente no sentido de que não se deixe abater pelo sono e persiga o matricida até a aniquilação.

As últimas palavras do espectro reiteram a descrição de si mesmo como um sonho (*E. 116, 131*), mas observando a eficácia com que esse sonho maligno atua como agulhão ao despertar as furiosas Erínies.

Essas quatro cenas e sua nítida divisão em quatro segmentos constituem o prólogo da tragédia (no sentido aristotélico comumente aceito: “prólogo é a parte completa da tragédia que precede a entrada do coro”, *Poét.* 1452b19); e mostram a relação dos Deuses entre si mesmos e entre esses mesmos Deuses e as personagens humanas como uma unidade enantiológica, na qual os termos inextricavelmente contrapostos tanto se excluem quanto se reclamam reciprocamente.

Nessa unidade dinâmica de implicação e de exclusão, contrapõem-se clamores diversos divinos e humanos por justiça, e impõe-se a questão de como se dá a partilha do poder entre os Deuses mesmos e entre esses mesmos Deuses e os homens mortais.

Nos termos da dialética platônica antes descrita, trata-se de saber que forma divina possibilita e que forma divina impossibilita a associação entre as formas divinas postas em cena neste drama. O conflito entre Erínies e Apolo, como entre Erínies e Orestes, segundo a palavra divinatória de Apolo, há de resolver-se primeiro – em caráter provisório – com a mediação de Hermes e depois – em caráter definitivo – com a mediação de Palas Atena, que produz e promove a interação e associação entre Erínies e os Deuses Olímpicos, por um lado, e por outro, entre Erínies e a ordem político-social e telúrico-territorial da cidade-estado de Atenas.

No párodo (*E. 140-177*), manifesta-se o mais terrível aspecto deste drama: o coro se compõe de Erínies, que despertam no santuário de Apolo, agulhoadas por dores e

padecimentos produzidos pela reprimenda, vinda de sonhos, que as fere no íntimo, no fígado, como um agulhão, como o látigo de um algoz. As Erínies então acusam Apolo e os Deuses Olímpios, a quem chamam “Deus jovem” e “Deuses novos”, de lhes furtar, a elas, “Númes vetustos”, a vítima sacrificial que antigas atribuições lhes consagravam. Instala-se então um conflito de competências: acusam o Deus adivinho de poluir o recesso divinatório do Umbigo da Terra ao acolher aí Orestes como suplicante, e assim não reconhecem a eficácia purificatória das lustrações presididas por Apolo; vêm a causa dessa conspurcação na presença do suplicante e não na presença delas mesmas nesse santuário.

O primeiro episódio (*E.* 179-243) se divide em duas cenas, com mudança de lugar e de cenário, do santuário de Apolo em Delfos para o santuário de Atena em Atenas, o que implica prévia saída e nova entrada do coro. Na primeira cena, em Delfos, contrapõem-se Apolo e Erínies, de modo a exasperar-se o conflito das competências. Na segunda cena, em Atenas, Orestes – em obediência à instruções de Apolo – declarando-se “não conspurcado nem sem pureza na mão (*E.*237), faz uma prece a Atena, ante o ícone, no templo.

No epíparodo (*E.* 244-275), a irruptiva epifania de Erínies nega a alegada pureza de Orestes, pois farejam sangue e assim o descobrem antes mesmo de vê-lo. A certeza, que essa descoberta lhes dá leva-as a adiantar que não é possível submeter a julgamento esse delinqüente, cuja pena por matricídio com toda a gana desde já se encarregam de fazer cumprir. Associando-se à justiça penal dos inferos, descrevem a figura de Hades como o juiz dos mortais, memorioso e onividente.

O segundo episódio (*E.* 276-298) reitera e amplia a prece de Orestes a Atena, alegando como as razões da pureza e justiça de Orestes: 1) os rito purificatórios com sangue suíno no santuário de Apolo em Delfos, 2) contacto não danoso com muitos homens, 3) natureza depurativa do tempo, quando envelhece (*E.* 280-6). Se essas três razões valem, é com justiça, “com lábios puros e palavra fausta”, que Orestes pede a Atena o socorro que acuda o homem, a terra e o povo argivos, e que assim celebre com justiça e para sempre uma aliança fiel (*E.* 287-91). Nessa prece, evocam-se os lugares freqüentados pela Deusa Palas Atena. Nos lugares freqüentados, mostra-se a figura intrépida e audaz de sua presença estratégica como aliada fiel. É dessa presença divina e dessa relação feita de constância e de fidelidade que Orestes espera obter sua absolvição e libertação (*E.* 292-8).

O primeiro estásimo (*E.* 299-396) descreve a completa epifania das Erínies como o coro das Musas hediondas, retas e justas celebrantes e executantes do hino encadeante (*hýmnon désmion*, *E.* 306). O hino das Erínies visa a pôr a presa em cadeias, mas como necessariamente a execução mesma da pena por justiça dos inferos não se pode dar no santuário mesmo de Palas Atena, o santuário assim serve de abrigo. Quem primeiro responde à reiteração da prece de Orestes a Atena é, pois, o coro de Erínies, – Musas hediondas, – para primeiro negar qualquer defesa, qualquer socorro, vindo da força de Apolo e de Atena. Erínies negam não a força de Apolo e Atena, mas a pertinência dessa força no caso de Orestes. As Erínies se apresentam como filhas de

Noite, e este modo de se apresentarem faz delas uma contra-imagem de Palas Atena, que tem pai e é pelo pai. As Erínies entoam o hino sem lira que mirra os mortais; e declaram que perseguem os que matam alguém da família, ofício que executam longe dos Deuses, nas trevas ermas de sol.

O terceiro episódio (E.397-489) põe em cena a Deusa Palas Atena mesma, e diante de Palas Atena ambos os circunstantes reiteram os argumentos em prol da justiça de sua causa, cabendo a Atena fazê-los reconhecerem-se no que têm todos eles em comum. E que há em comum entre eles? É impossível evitar-se a cólera, quer do suplicante (e de Zeus Suplicante), quer das Erínies. Como a possível solução do impasse, Atena escolhe na *pólis* juízes de homicídio.

No segundo estásimo (E. 490-565), o coro assume e incorpora um novo ponto de vista, que reassume seus anteriores reclamos desde a perspectiva de horizontes políticos. A novidade desse ponto de vista reside em que a terrífica figura das Erínies se faz porta-voz de interesses da comunidade política. Inicialmente, o coro denuncia a eventual vitória da causa do matricida como subversão dos costumes e das leis: esse ganho de causa servirá de estímulo aos já predispostos à violência contra os pais, e assim muitas dores de fato infligidas por filhos aguardam os pais no porvir (E. 490-9). Ressalta-se assim o alcance social da função exercida pelas Erínies: somente a sua vigilância dos mortais e sua perseguição rancorosa e furiosa dos que cometem violência contra os seus hão de inibir a delinqüência e assim dar remédio aos males e trégua às dores (E. 499-507). Essa identificação e identidade de Erínies e Justiça ocorre também nas duas primeiras tragédias da trilogia *Orestéia*. Esse vínculo entre Justiça, filha de Zeus, e Erínies, filhas da Noite, se mostra nos benefícios do terror: “há onde o terror está bem” (*ésth’ hópou tò deinòn eû*. E. 517). A presença de Erínies se mostra efetiva por seus benefícios, quando elas permanecem sentadas a vigiar os pensamentos dos mortais, pois aos mortais é-lhes útil serem prudentes, mesmo pela força coercitiva dessa presença (E. 517-21). A prudência se situa no meio termo equidistante de desgoverno e despotismo, como uma disposição divina; e o afastamento desse meio termo para os mortais implica as dificuldades relativas ao divino e ao destino, dificuldades entre as quais figuram a soberbia e suas ruinosas conseqüências (*hýbris*, E. 534).

O terceiro episódio (E.566-777) põe em cena o acontecimento mítico da instituição do tribunal no Areópago por Atena para julgar o caso de Orestes e assim resolver a inextricável contenda de Apolo e Erínies. Os juízes do caso é o colégio dos melhores cidadãos reunidos por Palas Atena, e o procedimento a seguir decorre da atitude própria da Deusa perante ambas as partes contendentes, ao ouvi-las imparcialmente e ponderar suas razões. Escolhidos pela Deusa dentre os seus concidadãos, os juízes tanto mais bem podem exercer sua função judicativa quanto mais participam da Deusa e partícipes mostram afinidade com a atitude própria dela, quando votam de acordo com o seu próprio senso de justiça. Cabendo ao arconte rei reunir e presidir o conselho do Areópago, o exercício dessas funções por Palas Atena identifica-a com o poder público ateniense e revela a santidade tanto desse exercício do

poder quanto do procedimento por ela instituído como um rito judiciário. Sob esses aspectos, as falas da Deusa nessa cena são em muitos pontos explícitas (*E.* 566-710).

No debate entre Apolo e Erínies, aparentemente as Erínies ignoram que possa haver eficácia purificatória na relação e no rito celebrado entre o Deus Purificador (Apolo) e seu hóspede (Orestes) a suplicar-lhe por purificação; tudo se passa como se para o corifeu a impureza provocada pelo matricídio fosse inolvidável, irremovível e inextinguível. O impuro está excluído de todo contato e de toda participação social e política, sob pena de poluir também os que tivessem com ele qualquer contato; banido, Orestes não poderia, pois, recuperar o seu legado paterno nem a sua cidadania argiva.

Ante tão obstinada recusa pelas Erínies de pôr-se além de seu próprio horizonte, Apolo recorre a um similar procedimento e recusa-se terminantemente a ver algo além de seu próprio horizonte. Tão inesperado e extravagante quanto a intervenção de Erínies na relação e no rito celebrado entre Apolo Purificador e seu hóspede a suplicar-lhe por purificação, é o argumento inesperado de Apolo, segundo o qual a mãe não é genitora. Diz esse argumento que a mãe não é genitora, mas nutriz de alheia semente: a mãe nutre, mas não gera; conserva o gérmen se algum Deus não impede; o pai é o genitor. Para comprovar esse argumento de que “o pai poderia gerar sem mãe” (*E.* 663), Apolo apresenta como testemunha a filha de Zeus “não nutrida nas trevas do ventre, / gérmen que nenhuma Deusa geraria” (*E.* 665-6). Apolo conclui declarando sua expectativa de que seja perene o pacto firmado entre a Deusa e esse enviado seu, Orestes (*E.* 669-73).

Quando a Deusa Palas Atena pergunta se já se debateu o suficiente, e se ela já pode ordenar que se passe à votação de justa sentença (*E.* 674-5), ante a anuência de ambas as partes da contenda (*E.* 676-80), a Deusa convida o povo ático a ouvir o instituto que então institui, no primeiro julgamento de crime de sangue (*E.* 681-4). Ressaltando os aspectos dessa instituição, a saber – 1) a sua perenidade, 2) a localização no Areópago, 3) a presença dos Deuses Reverência e Pavor, 4) os benefícios advindos dessa presença, – a Deusa explicita que suas palavras de exortação se dirigem também a seus cidadãos no porvir (espectadores do teatro de Dioniso), e em seguida ordena que os conselheiros se levantem, levem o seu voto e dêem a sentença, respeitado o juramento (*E.* 707-10).

Enquanto os votos pingam nas urnas, os favoráveis numa delas e os contrários na outra, o corifeu e Apolo recapitulam os argumentos contrapostos (*E.* 711-53).

Com a revelação da igualdade dos votos, o que pela regra instituída por Atena significa a absolvição de Orestes, desfaz-se a expectativa, mas não as terríveis dificuldades da relação entre Deuses imortais e homens mortais. Semelhantes às aporias dialéticas da relação das formas inteligíveis entre si mesmas e entre essas mesmas formas inteligíveis e os seres sensíveis, a resolução dessas terríveis dificuldades depende a intervenção e intermediação de Palas Atena, da astúcia e da palavra persuasiva de Palas Atena.

No *kommós* (*E.* 778-880), ao pranto do coro contrapõem-se os argumentos de Atena no esforço de transmutar os motivos de pranto em motivos de júbilo. Quando a

persuasão de Atena apazigua e abranda a cólera das Erínies, estas – ao deixarem-se persuadir – incorporam o ponto de vista de Zeus a respeito das circunstâncias em que se encontram, e assim integram a ordem político-social da cidade-estado de Atenas, e compõem com os Deuses Olímpios os mais diversos aspectos com os quais a ordem de Zeus se manifesta nessa região em que fixam sua residência e recebem as honras e o culto que lhes são consagrados. Pode-se dizer que se trata de imagens míticas e divinas da “comunidade dos gêneros” (*koinonía genōn*, cf. Platão – *Sofista*, 250ss.).

No último episódio (*E.* 881-1031), ao descreverem-se as honras das Veneráveis, mostram-se as interfaces dessas Deusas Ctônias com diversos Deuses Ctônios e Olímpios, que concedem e asseguram paz e bem-estar à vida dos homens em sociedade. No êxodo (*E.* 1033-1047), o cortejo e a entronização das Erínies constituem o rito de reconhecimento, pela comunidade política, de que essas Deusas integram aspectos fundamentais da justiça e do poder de Zeus.

Cabe ressaltar que o conflito entre os Deuses imortais (Apolo e Erínies) envolve os homens mortais (Orestes e juízes atenienses), mas não se deixa resolver no âmbito puramente humano (tribunal do Areópago), dependendo para tanto da intervenção da Deusa Palas Atena e da participação desta em Zeus (*E.* 826-9; 970-5). Essa intervenção de Palas Atena compõe os contrários conflitantes em sua unidade enantiológica, e ao integrar as Deusas Erínies no cosmos político-social da cidade-estado de Atena mostra as interfaces nas quais essas terríveis Deusas íferas se associam e inter-agem beneficentemente com outros Deuses ctônios e olímpios, presentes no território da cidade-estado (Deuses que presidem nascimentos e núpcias, *E.* 836; os que presidem a fecundidade do solo, dos rebanhos e dos homens, *E.* 907-113; Pan, *E.*944; Hermes, *E.* 946; e Moiras, *E.*961).

Poderíamos, pois, concluir que, de um ponto de vista estrutural, a função de Atena nessa relação entre os Deuses mesmos e entre esses mesmos Deuses e os homens mortais é equivalente àquela função que, na descrição de dialética do *Sofista* de Platão, é exercida pelo gênero que funda e preside, para outros gêneros, a possibilidade de eles se associarem integrando uma comunidade. Nesta conclusão, permanece implícita e atuante a equivalência estrutural entre a noção mítica de “Zeus” e a noção filosófica de “idéia do bem”.

4. EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL

O capítulo intitulado “Experiência Profissional” tem três seções intituladas “Docência”, “Atividades Administrativas”, e “Pesquisa”; e a dificuldade de descrevê-las em suas relações recíprocas não é de ordem estritamente literária, mas antes já nos tinha atingido no azáfama do dia a dia. Essas três seções do presente capítulo descrevem os aspectos fundamentais da vida acadêmica; dessas seções como desses aspectos se podem dizer que constituem uma unidade complexa, mas não me parece que estejam num mesmo plano. Por isso mesmo, por não estarem num mesmo plano, o trânsito entre eles nem sempre é fácil, e pode até mesmo parecer impossível, em situações de impasse, tão momentâneas quão momentosas.

A docência me parece tanto estimular a pesquisa, dando-lhe um renovador sentido de experiência compartilhada, quanto aprimorá-la, ao exigir clareza e simplicidade na exposição de seus resultados. Quando a pesquisa inclui a busca do não ainda pensado, a situação existencial do pesquisador parece ser a mais completa solidão. Essa solidão reside no estranhamento das referências habituais pelas quais o pensamento de hábito se mede e se aprecia; nesse ínterim, pode ser um sinal esperado como de bom augúrio o brilho que faísca nos olhos de ouvintes inteligentes que têm seguido a linha do pensamento ao longo das exposições em sala de aula.

Quanto às atividades administrativas, parece-me que se situam no lado mais esquivo à luz do fundo da caverna. No entanto, elas se impuseram como tarefas que demandam empenho e de cujos resultados dependem muitas de nossas possibilidades como docentes e pesquisadores.

Por desdobramento da imagem da caverna, a pesquisa me parece esse momento vivificante em que se descobrem o sentido das estações e a relação entre elas e o sol mesmo no seu lugar próprio no céu. O problema sempre por ser resolvido nessa descoberta consiste em que nossa compreensão dela teve início no lado mais esquivo à luz do fundo da caverna.

4.1. DOCÊNCIA

Na área de Língua e Literatura Grega, tenho ministrado cinco modalidades de cursos: 1) curso de introdução ao grego, para iniciantes e alunos do primeiro ano; 2) de leitura de textos e exercício de tradução, dos autores do período arcaico e clássico abrangidos pelo programa, em todos os semestres de graduação; 3) as diversas disciplinas de Literatura Grega, na graduação; 4) as disciplinas credenciadas de pós-graduação; e 5) cursos de difusão, que têm em comum com as palestras, conferências e participações em congressos, serem dirigidos a um público anônimo, fortuito e incontrolável.

Os cursos de introdução ao grego exigem um bom método, além da habilidade, empenho e argúcia do professor; do aluno diga-se apenas que são imprescindíveis inteligência e interesse, mas nem sempre se pode pedir tanto e devem-se criar condições para que se manifestem no aluno inteligência e interesse. O método escolhido torna-se, então, o principal aliado ou inimigo do professor. Bons são os métodos que contêm concisas e claras indicações do caminho das pedras; ruins são os dispersivos, repetitivos e demasiado longos, pois a dispersão de informações, repetições desnecessárias e extensão excessiva aumentam as possibilidades de desistência por parte do aluno.

Entre os diversos métodos disponíveis, inclusive os mais celebrados, minha escolha tem recaído sobre o de Carl A. P. Ruck *Ancient Greek A New Approach*, em virtude da distribuição bem estruturada e sinótica das informações necessárias para ler e traduzir os textos estudados. A amizade dos alunos é tanto mais honrosa e gratificante quanto mais competente e produtivo for o aluno; tenho paciência com tietes e tietagens, unicamente por temor de que entre esses possa estar disfarçado em forma humana um Deus a brincar com os limites de minha sagacidade. Isso vale não só para a relação professor-aluno, mas nessa relação, por ser mais freqüente, torna-se pela repetição mais perigoso o risco de incorrer em desdém do indesejável, mesmo porque o raro é escasso.

Fica, pois, por conta de uma citação de Gilberto Gil a definição de “tiete: alguém que quer um pouco de seu calor”, quando aluno é o que quer aprender o que se pode ensinar.

A lecionação das disciplinas de Língua e Literatura Grega, tanto na graduação quanto no pós-graduação, dá ao docente pesquisador uma privilegiada oportunidade de trabalhar e lograr uma formulação mais

clara dos próprios pensamentos, o que pode inclusive auxiliar grandemente o avanço da pesquisa. Como a espada de Dâmocles, paira sobre a cabeça do pesquisador docente a ameaça de ver-se obrigado a ler, multiplicados muitas vezes nos trabalhos de seus alunos, tanto os seus maiores e menores equívocos quanto os seus vícios ao formular as idéias.

Pelo que pude perceber entre os meus professores e colegas, o maior dos riscos, e em que mais se reincide, é o de ser banal. Graças a Deus, a banalidade tem muitas faces, e assim o espetáculo fica bem diversificado, de modo que nós outros, os que na maioria das vezes somos banais, podemos encontrar diversos tipos de abrigos nos muitos refolhos da frondosa banalidade geral.

Além disso, a docência se dirige à compreensão média da média dos alunos, para que possa garantir mais benefício ao maior número.

Estribados na banalidade do que se tem por imediatamente acessível a todos todo o tempo e de todo modo, mantemos uma referência constante, mesmo quando todas as referências habituais se tornam estranhas e nessa estranheza se perdem e encontramos-nos perdidos. Nesse momento terrível de perda das referências habituais, quando todos os indícios se esquecem e a Noite imortal apaga todos os percursos, a invencível banalidade nos socorre como um abrigo onipresente, onde todos se encontram ao rés do chão do imediatamente acessível a todos.

No curso de pós-graduação, essa banalidade entendida como forma divina do mundo ganha notável refinamento no discurso. Esse refinamento resulta de um maior domínio de um maior repertório de fórmulas e de formulações possíveis do pensamento. Não resta dúvida de que esses domínio e repertório maiores revertem em uma inteligência mais clara e mais ampla do que se há de entender. Não há muita possibilidade de um entendimento claro e amplo do que quer que seja, quando se restringem os horizontes da linguagem verbal, e nessa oclusão o vocabulário se depaupera em quantidade e qualidade, e a inteligência se fecha e embota. Sob esse aspecto das possibilidades que se abrem à experiência mais elaborada da linguagem, o repetido trânsito entre cursos de graduação, de pós-graduação e de difusão cultural (aberto a toda a comunidade) mostra com clareza como se delimitam os diversos graus de clareza e de amplitude da inteligência segundo os recursos possíveis à formulação do discurso.

SEMESTRE NA UNIVERSIDADE DE AVEIRO

Entre 24-09-2000 a 28-02-2001 estive em Portugal trabalhando como professor visitante, junto ao Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, onde ministrei a disciplina de Mestrado em Estudos Clássicos intitulada “Temas de Literatura Grega I – A Dialética Trágica na *Orestéia* de Ésquilo”; ministrei também a disciplina de licenciatura “História da Cultura Clássica – Mitos e Imagens de Zeus”, e ainda proferi as conferências: “*Prometheüs Desmótes*: Prometeu Cadeeiro”, no Ciclo de Conferências “Ágora: Estudos Clássicos em Debate”, promovido pelo Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, em Aveiro, no dia 16-11-2000; “As Musas em Homero e Hesíodo”, junto à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em Coimbra, no dia 07-12-2000; “*Prometheüs Desmótes* e a teologia de Ésquilo”, junto ao Departamento de Filología Clásica da Universidad Nacional de Educación a Distancia, em Madrid, no dia 12-12-2000.

Desse período de atividades como professor visitante junto ao Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, poderia dizer – e disse, ao retornar, no relatório de viagem apresentado ao meu Departamento – que foi deveras fecundo e gratificante por todo o interesse desse tipo de intercâmbio institucional e em termos de atualização de conhecimentos e de métodos, pelo convívio, troca de experiência e participação nos trabalhos desenvolvidos pelos colegas da instituição anfitriã.

4.2. PESQUISA

No memorial que apresentei à FFLCH em 1988 em vista do concurso de efetivação ocorrido em 1990, sob a rubrica acima se lia:

“Para quem atua nesta dupla linha de pesquisa (a saber: ‘A Tradição Épica Grega’ e ‘O Discurso Filosófico Grego’), a atividade de pesquisa tem dois momentos que continuamente se entrecruzam: traduzir e investigar. O trabalho de tradução explora criticamente o texto literário e busca as novas e antigas possibilidades de reproduzi-lo em nosso vernáculo; o trabalho de investigação pergunta qual o sentido geral do texto. No caso dos textos da tradição épica grega e do discurso filosófico grego (enquanto este discurso tem naquela tradição as suas fontes culturais imediatas), entendemos, com a propriedade que nos resta demonstrar, que o sentido geral se funda nas categorias e nas estruturas do pensamento chamado ‘mítico’.

“Dando prosseguimento à pesquisa, empreendida desde nossa dissertação de mestrado, da coerência interna do pensamento mítico grego, e à uma buscando clarificar a relação entre os pensamentos mítico e filosófico – relação cujo caráter se define como ‘antidoro’ em nossa tese de doutorado – reconhecemos previamente que o estudo do mito – *i.e.* do discurso dos Deuses tal como este se documenta na literatura grega de Homero a Platão – supõe uma noção prévia de mito e um método hermenêutico consoante com essa noção. Entendido o mito como o discurso dos Deuses (*i.e.* a palavra cujo sujeito são os Deuses que falam de si mesmo nas formas pelas quais o mundo todos os dias se mostra uno e múltiplo aos mortais transeuntes do mundo), o método condizente com esta noção de que Deuses falam busca a coerência interna desta palavra cujo sujeito são os Deuses: o mito (do mundo como) dos Deuses Olímpios.

“Entendido(s) o(s) Deus(es) como a(s) forma(s) pela(s) qual(is) o mundo todos os dias se mostra ou pode mostrar-se uno e múltiplo aos mortais transeuntes do mundo, temos em termos míticos nos nomes e noções dos Deuses os equivalentes das formas inteligíveis (de que fala a teoria platônica) e do conhecimento delas: na hierarquia mítica dos seres divinos, distinguem-se quatro graus de ilatência (e, por conseguinte, de ciência e de ser) correspondentes a Deuses, Numes, heróis e homens; na teoria platônica, distinguem-se quatro graus de ilatência (&c.), e descrevem-se as relações recíprocas desses quatro graus como o

domínio da dialética enquanto um dos aspectos e uma das definições de dialética, que também se diz ciência suprema.

“No mito, o que se considera sujeito são os Deuses, cujas honras (*timás*) estão bem e sabiamente fixadas por Zeus, pai dos Deuses e dos homens; na *República* (VI 509b) de Platão, as formas são os subjacentes fundamentos que somente têm essência, ilatência e cognoscibilidade enquanto partícipes da forma do bem, que é a forma das formas. Em resumo, por amor da sinopse:

Zeús : agathón :: Theoí : idéai;
Athánatoi : thnetoí :: noetá : aisthetá.

“O sentido de Zeus está para a forma do bem assim como os outros Deuses estão para as outras formas; e os Imortais estão para os mortais assim como as formas inteligíveis participadas estão para os seres e coisas sensíveis participantes.’ Esta fórmula pressupõe uma leitura de Platão de acordo com a qual a forma do bem está para as outras formas inteligíveis assim como as formas inteligíveis estão para os seres e coisas sensíveis – e o modo de aquela forma do bem ser para as outras formas, e as formas em geral serem para o sensível é o modo de o fundamento fundar e, fundando, dar, ao que se funda, ilatência, cognoscibilidade e ser o que é. – A estrutura formal da tragédia é de modo a explicitar as relações dos venerandos seres divinos (Deuses, Numes e Heróis) entre si e entre os venerandos seres divinos e os homens mortais – e explicitando-as põe em relevância essas relações prefigurando-as inauguralmente as relações que, para a filosofia de Platão, serão determinadas como entre a forma do bem e as outras formas e entre as formas em geral e os sensíveis que delas participam (cf. *O Sentido de Zeus*, III, 2).

“Quatro perigos nos espreitam, quando estudamos o discurso dos Deuses: o primeiro perigo reside no equívoco histórico; o segundo, no equívoco humanista; o terceiro, no equívoco banalizante; e o quarto no equívoco ontológico. Equívoco se diz a possibilidade de compreender-se unilateralmente a ambigüidade própria à riqueza semântica do mito em que falam os Deuses: este não se reduz ao horizonte histórico, nem ao horizonte do fazer humano, nem ao que se dá à banalidade cotidiana como algo que sob o olhar de todos subsiste igualmente acessível a todos, nem se reduz ao que só se revela à ontologia, embora esteja presente também nesses horizontes e nesses níveis de compreensão. – As tentativas de não sucumbir a esses quatro perigos visam à originária ambigüidade mítica em que a presença dos presentes não se reduz a suas ocasionais aparências, por sedutoras que sejam.

“Nessa perspectiva aberta por esse método hermenêutico do fenômeno do mito (do mundo como) dos Deuses Olímpios, ainda a perseguirmos o pleno desenvolvimento da ontologia ínsita no mito do mundo, atualmente estamos estudando os mitos da psique nos *Diálogos* de Platão, sob estes seguintes quatro pontos de vista: 1) da composição: como se compõe o diálogo e como na composição situam-se os mitos da psique; 2) da dialética: em que momento da discussão dialética intervêm os mitos da psique; 3) do mito em seu sentido originário: como no interior da filosofia é possível a nova determinação da essência do homem como psique; 4) da inter-relação dos mitos da psique nos diversos *Diálogos* de Platão.”

Passados dezoito anos, como se descreve no ano 2006 o estado atual dessa pesquisa anteriormente assim descrita?

Na perspectiva aberta por esse programa implícito nessa prévia descrição e exigente de múltipla militância pelos diversos territórios de Letras Clássicas, de História Social, de Ontologia e da banalidade cotidiana, pode-se verificar claramente que a pesquisa se inscreve na área de Literatura, com um desvio dos três territórios por último citados, que no entanto constituem referências tão necessárias quanto implícitas.

Nessa perspectiva supra-descrita, pode-se descrever a tese intitulada “A Dialética Trágica na *Orestéia* de Ésquilo” como um desvio nesse sentido supra-indicado?

Sim, se “desvio” significa ainda um caminho estratégico para aquilo de que se desvia; e não, se “desvio” significa apenas afastamento definitivo do que se desvia. Para demonstrá-lo, resta-nos mostrar como essa tese se inscreve na área de Letras Clássicas mediante referências tão necessárias quanto implícitas às áreas de História Social, de Ontologia e da banalidade cotidiana.

Consistindo a tese em tradução e estudo da *Orestéia*, a tradução se entende como a mais concisa e concreta forma de se apresentar a interpretação que mais completamente se explicita no estudo. Essa interpretação da *Orestéia* é retomada da (segunda parte do quarto capítulo da) tese de doutorado, onde se diz que na tragédia se desenvolve essa dialética em que se confundem e se distinguem quatro pontos de vistas, correspondentes à hierarquia das instâncias divinas tradicional entre os gregos (a saber, a dos Deuses, Numes e Heróis), às quais se acrescenta o ponto de vista do homem inscrito em seu horizonte político e representado pelo coro trágico. Trata-se, pois, de mostrar em que termos, como e onde se dá e se desenvolve essa dialética teo-dêmono-hero-antropológica na trilogia de Ésquilo.

O desvio relativamente à perspectiva supra-mencionada reside em eleger como fonte primária principal nessa pesquisa o texto de Ésquilo

em vez do texto de Platão, e assim trazer estrategicamente para o primeiro plano a referência da imagem em vez da referência do conceito, uma vez que se há de deixar guiar preferencialmente pelo sistema mítico de imagens e de noções, ao invés de tomar por guia conceitos platônicos lidos desde um desenraizamento completo de todo solo mítico.

Permanecem, no entanto, necessárias e implícitas as referências à História Social, à Ontologia e à nossa banalidade cotidiana, enquanto essas constituem os limites extremos que enquadram nossa compreensão comum do assim chamado fenômeno trágico.

Uma vez que a tese de livre docência agora está publicada sob a rubrica de ÉSQUILO e sob o título de *Orestéia, estudo e tradução*, – mais vantajoso do que nos determos na justificativa dela (que ou se justifica por si mesma ou permanece injustificável) seria apontar a direção e os caminhos pelos quais mais provavelmente prosseguirá a pesquisa.

Essa direção a apontam em parte os estudos e traduções que se encontram em andamento – digamos: já bastante adiantado – do longo projeto intitulado “Ésquilo: Tragédias. Estudo e Tradução”. Estão já traduzidas as tragédias *Os Persas*, *Os Sete contra Tebas*, *As Suplicantes*, e *Prometeu Cadeteiro*. Esta última tragédia, publicada em 1985 com o título *Prometeu Prisioneiro*, foi a primeira que traduzi; e retomando-a de novo por fim a refiz quase toda, para adequar sua linguagem às reflexões e às exigências que a experiência de traduzir as sete tragédias de Ésquilo me proporcionou e me impôs. No presente momento, trabalho nos quatro estudos que a título de introdução compõem, com essas quatro tragédias traduzidas, quatro unidades de estudo e tradução, a saber: “Mito e Política na Tragédia *Os Persas* de Ésquilo”, “A Deusa Rixa na Tragédia *Os Sete contra Tebas* de Ésquilo”, “A Teologia de Ésquilo na Tragédia *As Suplicantes*” e “A Teologia de Ésquilo na Tragédia *Prometeu Cadeteiro*”. Como esses estudos têm por escopo o mesmo desígnio de desenvolver, verificar e – se possível – comprovar a tese ínsita no conceito de “dialética trágica”, estou trabalhando nesses quatro estudos e nessas quatro traduções alternada ou simultaneamente.

A tradução visa dupla finalidade: 1) exemplificar concretamente a interpretação que se desenvolve do conjunto da obra restante de Ésquilo e que se propõe nos estudos de cada uma das tragédias, e 2) constituir a tradução metódica e sistemática do conjunto das tragédias restantes de Ésquilo, contemplando com uma visão totalizante o sistema de imagens e de noções exposto nas tragédias completas restantes de Ésquilo. A tradução se diz metódica pela coerência de seus procedimentos, e sistemática pela transposição das figuras mitopoéticas reiterativas ou

inter-referentes e das noções e do movimento próprios ao pensamento mítico e político de Ésquilo. Além dessas exigências relativas ao vocabulário próprio do sistema de imagens e de noções míticas, observam-se ainda 1) a exigência de que se tome o verso como unidade mínima básica constitutiva do poema dramático, 2) a de que se recorra ao verso livre como expediente para preservar o jogo entre as noções fundamentais próprias da cultura grega e presentes no texto, reconhecendo o verso livre como o mais apto, dentro das possibilidades de nossas poéticas contemporâneas, para a transposição da riqueza rítmica e semântica do verso grego em português, e, por fim, 3) as exigências relativas ao respeito – tão rigoroso quanto possível – pela índole do português falado no Brasil, de modo a obter-se a compreensão – tão imediata quanto possível – dos versos traduzidos.

O estudo de cada uma das tragédias investigará como os elementos comuns ao pensamento mítico e ao discurso filosófico, discretos e discriminados, distribuem-se tanto na estrutura formal quanto na estrutura dinâmica de cada tragédia, de modo a lhe constituírem – por assim dizer – uma estrutura dialética, em que se implicam e se explicam as noções de ser, de verdade e de conhecimento comuns ao pensamento mítico e ao discurso filosófico. M. L. West, em seus *Studies in Aeschylus*, chama “estrutura formal” as partes da tragédia descritas por Aristóteles (*Poética*, 1452 b 14 – 25), e trabalhando com esses conceitos aristotélicos descreve o que chama de “estrutura dinâmica”, característica da tragédia de Ésquilo, mediante a análise da intriga e dos elementos que a constituem: personagens, ações e acontecimentos da tragédia. Dessa análise M. L. West exclui naturalmente *Prometeu*, cuja autoria rediscute e assim aduz elementos que a negam a Ésquilo. A nosso ver, a investigação da estrutura dialética inerente à tragédia e dos elementos formais e sistemáticos, que a essa assim chamada “estrutura dialética” a constituem, abre-nos a possibilidade de deslocarmos e redimensionarmos diversos problemas relativos às tragédias de Ésquilo, tendo em vista que o primeiro problema passa a ser o da própria hipótese de uma dialética trágica, pré-filosófica, e da estrutura que lhe é inerente. Trata-se agora de investigar se, como e por que se verifica a ocorrência de elementos, comuns ao pensamento mítico e ao discurso filosófico, cuja relação se expressa e se manifesta na estrutura formal e dinâmica das quatro tragédias restantes completas de Ésquilo como a estrutura dinâmica própria à dialética, elaborada e documentada nos *Diálogos* de Platão.

Outros indícios, por igual conspícuos, que ainda apontam a direção e os caminhos pelos quais mais provavelmente prosseguirá a pesquisa, repontam nos trabalhos já publicados 1) “Mito e Verdade em

Hesíodo e Platão”, 2) “O (Conceito de) Mito em Homero e Hesíodo”, 3) “(O) Ser e Devir (dos Deuses) em Hesíodo e Platão”, 4) “Hesíodo e Platão: A Dialética como Método de Interpretação do Mito”, e 5) “A Noção Sócrático-Platônica de Herói: Apropriação e Distorção Semântica”.

Esses outros conspícuos indícios descrevi-os em outro projeto – ainda em andamento, mas com término previsivelmente posterior ao das tragédias esquilianas – intitulado “Mito e hermenêutica no horizonte de Platão”, que espero dê conta dos pressupostos conceituais e metodológicos de nosso estudo e tradução das tragédias de Ésquilo.

Este outro projeto dá prosseguimento à investigação das questões suscitadas pelo nosso trabalho intitulado “A Dialética Trágica da *Orestéia* de Ésquilo (Estudo e Tradução)”, buscando as respostas no âmbito das referências instauradas pelos conceitos de mito e de dialética explícitos nos *Diálogos* de Platão, especialmente *República 376e-386 a*, *República 506b-519 a*, *Fedro 227 a- 230 a*, *Fedro 264 c-267a*.

Tomando a trilogia *Orestéia* de Ésquilo como documento literário da permanência e transformação do pensamento mítico arcaico dentro do horizonte político e do contexto cultural de Atenas no século V a. C., estudamos o uso sistemático de imagens e noções do pensamento mítico arcaico na elaboração do pensamento político relativo às relações de poder e à questão da Justiça na *pólis*. No entanto, algumas das questões suscitadas por esse estudo ultrapassam o âmbito da coerência interna do texto e do contexto da *Orestéia* de Ésquilo e exigem o esclarecimento de pressupostos metodológicos tais como os conceitos filosóficos de mito e de dialética pelos quais nos deixamos guiar em nosso estudo da *Orestéia* de Ésquilo. Esses conceitos de mito e de dialética, bem como os outros conceitos que esses de mito e de dialética implicam, tomamo-los aos *Diálogos* de Platão, nos passos supramencionados e ainda em *Êutifron 7 a – 9d*, *Parmênides 130 a – 135 d*, *Sofista 251 a – 259 e*, entre outros que reiteram o que nesses se lê.

Quando o pensamento mítico grego documentado nos versos de Homero, Hesíodo e de Ésquilo se torna, em nossos dias, objeto de diversas disciplinas de Ciências Humanas, impõe-se a necessidade imperiosa de compreendermos o diálogo que os gregos do século V, retratados nos *Diálogos* de Platão, mantiveram com esses versos e esse pensamento mítico legados pela tradição épica. A crítica “teológica” dos versos de Homero, Hesíodo e Ésquilo, desenvolvida em *República* de Platão, documenta e mostra as diversas possibilidades de compreensão e de incompreensão diante desses versos e desse pensamento mítico legados pela tradição épica.

MITO E HERMENÊUTICA NO HORIZONTE DE PLATÃO

O caráter dialético e as implicações hermenêuticas da crítica de Platão aos poetas.

É tão surpreendente e desconcertante a clareza com que no diálogo *República* de Platão se condena o modo mais difundido e comum de se lerem os versos de Homero, Hesíodo e Ésquilo, que um equívoco desde sempre acompanha esse diálogo como a sua sombra: a crença de que se trata de uma dogmática condenação definitiva, absoluta e irrevogável desses versos, e não mais a condenação de um modo de se lerem esses versos, justamente o modo mais difundido e comum.

Desde a Antigüidade os comentadores se socorrem de inúmeros recursos para defender os versos condenados, quando a rigor a condenação é de fato absolutamente irrevogável enquanto condenação não dos versos em si mesmos, mas sim de um modo de se lerem os versos.

Esse equívoco acompanha como uma sombra a história das interpretações dessas páginas de Platão. Sombra de quê? E por que essa sombra se manifesta com esse caráter de necessidade inelutável que em certas circunstâncias as sombras têm?

Antes de nos ocuparmos dessas sombrias questões, e como se nos preparássemos não só para respondê-las, mas sobretudo para evitarmos expor-nos sem mais aos engodos desse equívoco, retomemos os termos em que se dá a condenação desse modo de se lerem os versos e vejamos claramente de que modo de se lerem os versos se trata.

República (Politéia) já foi definida como “o diálogo sobre a essência da *pólis*”. Podemos aceitar essa definição desse diálogo, se temos presente ao espírito que, de acordo com esse diálogo, a essência da *pólis* é a justiça, pois a questão que desde o início abre e dirige esse diálogo pergunta “o que é justiça?”. É pela investigação de “o que é justiça?” que se propõe a “contemplar no discurso o surgimento da *pólis* e ver o surgimento da justiça e injustiça dela” (*República*, 369 a 6-8). E para que se possa avançar “na descoberta do motivo de todas as nossas indagações, a saber, a maneira como justiça e injustiça se originam na cidade” (*República*, 376 d 1-3), impõe-se a questão: “mas de que maneira é que se há de educar estes homens?” (*República*, 376 c 7-8). “Então, qual será a educação?” (*República*, 376 e 3). Neste ponto é que se reconhece que “será difícil descobrir uma que seja melhor do que a

encontrada ao longo dos anos, a saber, a ginástica para o corpo e a música para a alma” (*República*, 377 e 5-6).

Observe-se que não se usa a palavra – criada mais recentemente em língua grega – “poesia” (*poíesis*) para designar os versos dos poetas, mas a mais antiga, “música” (*mousiké*), que vincula esses versos ao domínio das Musas. Observe-se, também, que se confirmam os versos dos poetas, *i.e.* a “música”, como o primeiro elemento da educação fundamental. Portanto, em princípio, longe de se tratar de uma condenação dos versos dos poetas, parece dar-se antes uma consagração do uso desses versos na educação proposta à formação dos cidadãos.

Distinguem-se, então, no interior da noção de música, as palavras (*lógous*, *República*, 376 e 8), e “dessas palavras há duas espécies, uma verdadeira, a outra, falsa” (*República*, 376 e 9-10). Considerando Sócrates que a educação se dará em ambas as espécies de palavras, mas que primeiro se dará no âmbito da espécie falsa, o interlocutor de Sócrates confessa que não entende o que é dito. Para fazer-se entender, Sócrates substitui o termo *lógous* por *mýthous* (Maria Helena da Rocha Pereira, neste trecho da *República*, traduz *lógous* por “literatura”, e *mýthous* por “fábulas”); e Sócrates explica: “Não compreendes que primeiro ensinamos fábulas (*mýthous*) às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas, para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios” (*República*, 377 a 2-6).

Temos, pois, uma definição de *mýthous* (“fábulas”), dada por Sócrates, segundo a qual “no conjunto os *mýthous* são mentiras, embora contenham algumas verdades.” Citam-se muitos trechos dos *Diálogos* de Platão em que a palavra *mýthos* tem um sentido inequivocamente depreciativo e pejorativo, notadamente *Górgias* 527 a 4, e *Sofista* 242 c – d; no entanto, a meu ver, neste trecho de *República*, 377 a 2-6, aqui citado, nada há de pejorativo ou depreciativo, mas corresponde antes à experiência mesma da palavra das Musas na piedade tradicional grega. Na *Teogonia* de Hesíodo, as Musas se apresentam a si mesmas com esta palavra: “Sabemos muitas mentiras dizer símeis ao fatos, / e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações” (sendo que *alethéa*, “revelações”, também poderia ser traduzido por “verdades” – *Teogonia*, 27-8). Pode-se dizer que as Musas se apresentam como senhoras da verdade e, por isso mesmo, das mentiras. Esse domínio comum da verdade e das mentiras é ressaltado em outra passagem dos *Diálogos* de Platão (cf. *Hípias Menor* 366 e – 368 b); mas neste trecho de *República* aqui citado trata-se do reconhecimento da natureza própria da palavra das Musas, que tem essa dinâmica intrínseca, pela qual ora se revela falsa, ora se

revela verdadeira, segundo a atitude e a afinidade do ouvinte com a palavra ouvida das Musas.

Outro ponto a ressaltar por ser decisivo neste trecho de *República* aqui citado é que nele se determina claramente o ponto de vista adotado na crítica aos versos dos poetas, a saber, o de sua recepção pelos jovens em idade pré-escolar. Na teoria do conhecimento exposta sinoticamente na imagem da linha (*República*, 509 d –511 e), esse ponto de vista da recepção dos versos pelos jovens em idade pré-escolar corresponde ao grau do conhecimento delimitado como *eikasía*, no qual não se pode distinguir a cópia do modelo nem as imagens daquilo de que há imagens. É nesse grau de conhecimento determinado pela percepção da imagem – sem que a imagem possa ser contrastada com a não-imagem e dela diferenciada – que os jovens pré-escolares e ineptos de todas as idades podem receber e compreender os versos dos poetas. Portanto, para os fins visados pela educação proposta à formação do cidadão justo e temente aos Deuses, os versos dos poetas devem ser previamente dispostos a atender a essa compreensão em que as imagens reinam absolutas e incontrastadas, e tudo se reduz a esse único plano sensível, o das imagens.

No interior das mentiras constituídas pelos mitos, distingue-se o “não mentir bem” como o que é necessário repreender antes e acima de tudo (*República*, 377 d 7 – e 1). “É o que acontece quando alguém delinea erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de Deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com o que quer retratar” (*República*, 377 e 1-4).

As imagens são, por definição, falsas, pois o verdadeiro é sempre isso de que há imagens (cf. *República*, 510 a 7-9; *Sofista*, 240 a 9 – b 13). Por se constituírem unicamente de imagens, os mitos se dizem mentiras; no entanto, distingue-se dentre as mentiras o “não mentir bem” como o que há de ser repreendido e censurado. Ocorre esse “não mentir bem” quando as imagens constitutivas do mito não se assemelham a isso de que há imagens, a saber, os Deuses e os heróis.

Vista pelo lado esquerdo como cópia que não se assemelha ao modelo, a *Teogonia* de Hesíodo é o exemplo privilegiado do que seja “a suprema mentira sobre os seres supremos, dita por quem não mente bem” (*Rep.* 377 e 6-8). “Que Urano tenha tido o procedimento que Hesíodo lhe atribui, e depois como Crono se vingou dele, e os atos de Crono e o que sofreu por parte de seu filho, ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio” (*República*, 377 e 8 – 378 a 3).

O que determina a leitura da *Teogonia* pelo lado esquerdo neste trecho de *República*, e assim redundando em censura e condenação, é a

adoção do ponto de vista de sua recepção por “gente nova, ainda privada de raciocínio” (*pròs áphronos te kai néous, República, 378 a 3*). Essa leitura pelo lado esquerdo não ultrapassa o horizonte em que a imagem reina absoluta e incontrastada.

Dentro desse horizonte dessa leitura pelo lado esquerdo, torna-se necessário que os fundadores da cidade conheçam as marcas dentro das quais o poetas devem contar os mitos, e das quais não devem se afastar ao compor (*República, 379 a 1-4*). Essas marcas se dizem *týpoi perì theologías* (*República, 379 a 5*) e constituem os critérios para que se distingam entre as boas e más mentiras dos poetas, i.e. entre as imagens míticas que se assemelham aos modelos e as que não se assemelham.

O primeiro dos *týpoi perì theologías* principia o seu enunciado com a questão: “Ora, Deus não é essencialmente bom, e não é assim que se deve falar dele?” (*República, 379 a 9 – 379 b*). Segue-se um jogo de sinonímia e antinonímia com que se espera fixar o sentido desse predicado “bom” atribuído a Deus; e conclui: “Logo, Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, como diz a maioria, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Os nossos bens são muito menos que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o Deus.” (*República, 379 c 1-7*).

Esse anunciado do primeiro *týpos perì theologías* é precedido e seguido por um grande elenco de versos de Homero e Ésquilo, que devem ser censurados e condenados por não se conformarem com ele.

Admite-se, no entanto, o caráter punitivo e corretivo da justiça divina: “há de se dizer que o Deus procedeu de modo justo e bom, e que os punidos lucraram com o castigo” (*República, 380 b 1-2*). Feita essa ressalva, a discussão da aplicação do primeiro *týpos perì theologías* aos versos dos poetas se fecha assim com este resumo: “Este seria, pois, a primeira das leis e das marcas dentro das quais os oradores deverão falar e os poetas compor: o Deus não é causa de tudo, mas de bens” (*República, 380 c 5-9*).

O segundo dos *týpoi perì theologías* é inicialmente apresentado sob a forma de uma dupla questão: “Supões que Deus é um feiticeiro, e capaz de traiçoeiramente aparecer de cada vez com sua forma, ora assumindo figuras muito variadas, estando ele mesmo presente, e mudando o seu aspecto, ora iludindo-nos e simulando uma aparição dessa espécie? Ou que é um ser simples e o menos capaz de todos de sair de sua própria forma?” (*República, 380 d 1-7*).

Ante a perplexidade de seu interlocutor quanto a que responder, Sócrates argumenta primeiro demonstrando a imutabilidade e

inalterabilidade das formas perfeitas, o que se aplica sobretudo à noção de “Deus(es)”, e assim censura e condena a crença tradicional de que os Deuses se metamorfoseiam ou perambulam com a aparência variada de forasteiros. Sócrates associa a mudança de forma e a variação da aparência à mentira, e assevera que “a verdadeira mentira – se é possível falar assim – todos os Deuses e homens a detestam” (*República*, 382 a 3-5). Quanto à utilidade humana da mentira, reconhece três condições, a saber, 1) no trato com inimigos, 2) para preservar amigos em delírio, e 3) para recompor fatos ignorados do passado. No entanto, nenhuma dessas condições se aplica à noção de “Deus(es)”, e conclui que “o numinoso e o divino são de todo isentos de mentira” (*República*, 282 e 5-6), asseverando que “por conseguinte, Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos” (*República*, 382 e 6 – 383 a).

Este segundo *týpos perì theologías* é, por sua vez, aplicado aos versos de Homero e Ésquilo, causando-lhes também grande devastação.

No entanto, que significam, na perspectiva da teoria do conhecimento exposta sinoticamente nas imagens do sol e da linha (*República*, 506 b – 511 e), essas marcas que os mitos e as imagens míticas devem ostentar para que sejam considerados verdadeiros?

Essas marcas, dentro das quais os oradores deverão falar e os poetas compor a respeito de Deus, visam resgatar do estrito horizonte da imagem e da imaginação as imagens míticas associadas à noção mítica de “Deus(es)”, ao atribuírem à noção mítica de “Deus(es)” as propriedades distintivas características da noção filosófica de *idéa(i) / êidos(eíde)*, “idéia(s)” ou “forma(s) inteligível(is)”.

Assim a primeira marca, a saber, “todo Deus é bom e causa unicamente de bens”, estabelece uma equivalência entre a noção mítica de “Deus(es)” e a noção filosófica de “forma(s) inteligível(is)”, ao atribuir o predicado “bom” à noção mítica de “Deus(es)”.

A imagem do sol (*República*, 506 b – 509 c) se constrói mediante a distinção prévia entre visível e inteligível. Visível se diz, por metonímia, o sensível em geral, i.e. todo objeto do conhecimento a que temos acesso servindo-nos das sensações e do corpo como instrumento de conhecimento. Inteligíveis são as idéias, i.e. os objetos do conhecimento que não podemos apreender senão mediante o exercício da reflexão (*tôi tês dianoías logismôi*, *Fédon*, 79 a 4).

Feita essa distinção entre sensível e inteligível, estabelece-se esta correspondência: o sol, no plano visível, é causa não só da visibilidade do visível, mas ainda de sua gênese e de seu sustento; analogamente, o bem, no plano inteligível, é causa não só da cognoscibilidade do

inteligível mas ainda de seu ser e de sua verdade (*República*, 508 b 7 – c 3, 508 e 1 – 7, 509 b 2 – 10). Desse modo, a idéia do bem é definida por sua tríplice causalidade, a saber, é causa do conhecimento, da verdade e do ser. Como tal, por sua dignidade e poder, está acima disso de que é causa (*presbeíai kai dynámei hyperkhontos*, *República*, 509 b 9 – 10). Portanto, o bem é o termo absoluto que inclui e consubstancia os diversos graus de participação na verdade, no conhecimento e no ser; o bem é a origem comum da verdade, do conhecimento e do ser, e por essa comunidade originária estabelece-se o nexos necessário entre a verdade, o conhecimento e o ser. Esse nexos necessário é um pressuposto fundamental tanto da filosofia platônica quanto do pensamento mítico. Enquanto o pensamento mítico se mantém vivo e atuante, esse nexos necessário entre verdade, conhecimento e ser é um dos seus traços distintivos mais característicos. Platão, herdeiro e intérprete do pensamento mítico, exhibe esse mesmo traço como um dos traços distintivos mais característicos de seu pensamento.

O segundo *týpos perì theologías*, que aplica à noção mítica de “Deus(es)” a doutrina da imutabilidade e inalterabilidade da forma perfeita, opera essa identificação dessa noção mítica com a noção filosófica de “idéia(s)”, ao descrever a noção mítica com os termos próprios da descrição das idéias.

Ambos os *týpoi perì theologías* visam instituir dentro do horizonte determinado pela imagem e pela imaginação uma distinção entre as imagens míticas que se associam à noção mítica de “Deus(es)” e as demais imagens. Essa distinção parece possível unicamente mediante a construção de uma narrativa que incorpore ostensivamente à noção mítica de “Deus(es)” as propriedades distintivas características da noção filosófica de “idéia(s)”.

A crítica aos poetas, quanto à representação dos Deuses, em *República*, está inteiramente subordinada ao ponto de vista da recepção dos versos pelos jovens em idade pré-escolar. Na perspectiva da teoria do conhecimento exposta sinoticamente na imagem da linha (*República*, 509 d – 511 e), essa recepção dos versos pelos jovens se dá no âmbito da *eikasía*, ou seja, no estado da mente inteira e exclusivamente determinada pela apreensão da imagem. Como consequência dessa imersão na *eikasía*, os versos dos poetas são considerados isoladamente de seu contexto, como se fossem apreendidos por uma percepção incapaz de alcançar-se além das imagens imediatas e fragmentadas no isolamento dessa imediatidade.

Assim sendo, pode-se dizer que ambos os *týpoi perì theologías* atuam no sentido inverso das aporias elencadas na primeira parte de *Parmênides*. As aporias de *Parmênides* se instalam pela atribuição de

propriedades sensíveis às formas inteligíveis, de modo a inviabilizar a investigação da relação inteligível-sensível, na medida que ambos os termos dessa relação se vêem determinados por propriedades sensíveis alheias à natureza dessa relação. Os *týpoi perì theologiás*, ao atribuírem às imagens associadas à noção mítica de “Deus(es)” propriedades distintivas características das formas inteligíveis, possibilita a reconstrução das narrativas a respeito dos Deuses, de modo a permitir que os jovens e os ineptos de todas as idades apreendam a especificidade das imagens míticas associadas à noção mítica de “Deus(es)”, e assim as distingam das demais imagens, ainda que sem ultrapassar o restrito horizonte da imagem e da imaginação.

Desse modo podemos dizer que os *týpoi perì theologiás* se integram na equivalência estrutural entre a noção mítica de “Deus(es)” e a noção filosófica de “idéia(s)”, e assim operam o resgate dessa noção mítica até mesmo na aparente indistinção que reina entre as imagens no obscuro interior da *eikasía*.

A leitura atenta dessas páginas de Platão mostra que aí se trata do modo mais difundido e comum de se lerem os versos, a saber, o modo nescio. – Trata-se da nescidade natural da criança em idade pré-escolar e, por metáfora, dos pré-escolares de quaisquer idades (“a gente nova, ainda privada de raciocínio”, *áphronas te kai néous*, *República*, 378 a). Com essas palavras, “gente nova, ainda privada de raciocínio”, indicam-se não somente uma idade mental, mas também um estado da mente, correspondente ao segmento da linha equivalente à imagem (*eikón*) e à imaginação (*eikasía*, *República*, 509 d – 511 e). Diversos indícios assinalam que a condenação dos versos de Homero, Hesíodo e Ésquilo se dá sob o ponto de vista da imagem e da imaginação.

Ensinado às crianças “antes de as mandarmos para os ginásios” (*República*, 377 a), o modo de se lerem esses versos, próprio a crianças em idade pré-escolar (e por isso mesmo o mais difundido e comum), compreende-os como uma seqüência de imagens situadas todas num mesmo plano, a saber, o plano próprio da imagem e da imaginação, e essa situação das imagens imediatamente compromete a compreensão da noção mítica de “Deus(es)”. – A forma equivalente dessa leitura em nossos dias consiste em compreender nos poemas homéricos e hesiódicos os Deuses como personagens, no mesmo sentido e no mesmo plano que as personagens humanas.

Os *týpoi perì theologiás* (“marcas a observar nas narrativas divinas”, *República*, 379 a) impõem-se então como critérios com que se decide quando é verdadeiro e quando é falso o que se diz a respeito dos Deuses. Esses *týpoi* (“marcas”) se definem, ao atribuírem-se à noção mítica de “Deus(es)” as características com que se descreve a noção

filosófica de *idéa / eîdos*, “idéia” ou “forma inteligível”, que se elabora nos *Diálogos* de Platão. Se os critérios ditos *týpoi perì theologías* consistem em atribuírem-se à noção mítica de “Deus(es)” as propriedades fundamentais da noção filosófica de “forma inteligível”, assim se estabelece um princípio de equivalência hermenêutica entre a ordem própria do discurso mitológico e a ordem própria do discurso filosófico.

Se esse princípio de equivalência hermenêutica está correto, verificam-se os mesmos padrões tanto de dificuldades quanto de solução dessas dificuldades na ordenação tanto do discurso mitológico quanto do filosófico. Por hipótese, as dificuldades de se entenderem as relações entre os Deuses eles mesmos, e entre os Deuses e os mortais, são similares e equivalentes às dificuldades de se entenderem as relações entre as formas inteligíveis elas mesmas e entre essas formas e seus homônimos sensíveis. Portanto, as aporias mitológicas, com que nos deparamos nos diálogos *República* e *Éutifron*, são similares e equivalentes às aporias dialéticas dos diálogos *Parmênides* e *Sofista*.

Outra possibilidade aberta pela resposta à questão das aporias mitológicas e dialéticas é a de que seja universal a labilidade própria à imagem e à imaginação. Nessa hipótese de que assim seja, também as doutrinas filosóficas dependentes da imagem e da imaginação estão sujeitas aos engodos próprios a equívocos decorrentes da natureza da imagem e da imaginação.

Bem lidas as páginas de Platão, também as mais nobres doutrinas filosóficas se vêem sob suspeita, todas as vezes que se expõem mediante o recurso à imagem e o apelo à imaginação. Essa suspeita, no entanto, constitui o privilégio dos que se exercitam na arte dialética, que justamente desenvolve essa capacidade específica de suspeição da imagem. Dessa suspeita falam os diálogos *República* e *Fedro*, nos quais se define e redefine a arte dialética como método de interpretação do legado mítico.

No livro X de *República*, é retomada a crítica aos poetas em termos de crítica aos imitadores em geral. Essa retomada da crítica aos poetas se funda na depreciação da imagem, vista como distante “três graus” do modelo inteligível, do qual a própria realização sensível já constitui uma imagem; e desse modo, a imagem mesma pode ser descrita como imagem da imagem. Sendo a imagem assim vista pelo lado esquerdo e depreciada, toda imitação – que se descreve como produção de imagem – fica necessariamente comprometida, e – incluídos os versos dos poetas entre os produtos da imitação – os versos também são depreciados e condenados. Que esta depreciação e condenação corresponda a um aspecto da aplicação do método dialético, é o que

deixam claro as palavras de Sócrates: “Concederemos certamente aos defensores da poesia, que não forem poetas, mas forem amantes de poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil, para os Estados e a vida humana. Escutá-los-emos favoravelmente, porquanto só teremos vantagem, se se vir que ela é não só agradável, como também útil.” (*República*, 607 d 5 – e 2. Citando-se, com as modificações consideradas necessárias, a tradução de *República* de Platão por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983).

*O inventário de aporias e o itinerário dos conceitos
de mito e de imagem nos Diálogos de Platão.*

A definição de mito como mentiras em que também há verdades (*República*, 377). Reconhecido o mito como componente da melhor forma de educação a ser dada aos jovens ainda néscios, antes de os mandarmos ao ginásio, definido o mito como mentiras em que há também verdades, impõem-se a distinção entre graus diversos de mentiras e de ilatências, e ao mesmo tempo o reconhecimento dessa comunidade e compertinência de mentiras e de ilatências. (Quanto à noção hesiódica de “ilatências”, cf. “Mito e Verdade em Hesíodo e Platão”, artigo comentado em outra secção do presente memorial).

Distinguem-se graus no interior da mentira como se distinguem graus no interior da ilatência. Manifesta ou abscondita, a ironia se instala nessa irremovível possibilidade de equívoco inerente à estrutura mesma dessa comunidade de distinção e de reconhecimento. Enquanto critério de distinção e de reconhecimento impõem-se os *týpoi perì theologías*: as marcas pelas quais se distinguem mentira e verdade nas narrativas a respeito dos Deuses.

O imaginário e implícito conceito de mito em Homero e Hesíodo: os proêmios épicos e a epifania de Musas (*Ilíada*. I, 1-7; *Ilíada* II, 464-93; *Odisséia*. I, 1-2; *Teogonia*, 1-2; *Teogonia*, 22-8; *Trabalhos e Dias* 1-10). Se essa comunidade e diversidade de mentiras e de ilatências, que se observam nas páginas do diálogo *República* de Platão, deixam-se surpreender também nos versos de Homero, Hesíodo e Ésquilo, hão de nos valer para a hermenêutica do mito documentado nesses versos os critérios depreendidos das páginas de Platão? Sem dúvida, é essa possibilidade assim posta em questão que inspira e respalda esta hipótese, com que trabalhamos, de que a dialética seja o método apto para a interpretação do mito em razão da comunidade de origem e

unidade de essência compartilhadas pela dialética com o mito em seu sentido originário.

O dialético e explícito conceito de mito em Platão (*República* 377 a; *Protágoras* 320-7; *Fedro* 230). Em que pese toda essa comunidade de origem e unidade de essência entre mito e dialética, observa-se no entanto que o mito não tem mais nas páginas de Platão a universalidade com que imperava nos versos de Homero, e por isso mesmo nos é mais acessível mediante as novas referências assinaladas pela filosofia de Platão?

Quando se fala de comunidade de origem e unidade de essência entre o pensamento mítico e o dialético, quais as diferenças entre essas duas formas de pensamento nós ainda teríamos de considerar aparentes e no entanto fundamentais? Como descreveríamos essas diferenças? O que seria essa comunidade de origem? Qual seria essa identidade de essência? Como ainda poderiam essas comunidade e identidade ser compartilhadas pelo mito e pela dialética, por essas tão diversas e no entanto tão conversas formas de pensamento?

Se a crítica de Platão a Hesíodo e Homero fosse lida como exigência do método dialético, então, se os versos hesiódicos e homéricos fossem lidos no fundo da caverna e pelo lado esquerdo, decerto seriam condenados? E ainda mais: por que a condição para que os versos épicos, líricos e trágicos pudessem ser lidos pelo lado direito seria a de que fossem moldados pelos *týpoi perì theologiás*? (*República* 379-83). O que é e quais são os *týpoi perì theologiás*, além das imagens do “molde” e da “marca”?

A definição de mito e de imagem mediante a construção das imagens do sol, da linha e da caverna (*República* 506-19). Aparentemente, as imagens suscitam em Sócrates antes uma atitude de desconfiança que de confiança, por mais que sejam para o mesmo Sócrates esse recurso tão reiterado quanto eloquente e persuasivo por sua magnificência. Por que a pergunta “que é que tu afirmas que seja o bem: a ciência ou o prazer, ou qualquer outra coisa?” suscita em Sócrates tantas considerações e precauções, de modo a não respondê-la diretamente? E no entanto, responde-a? Como?

Deveríamos mesmo reconhecer que “na verdade, esta idéia (*scilicet*: ‘o Bem’, ‘a idéia das idéias, que ilumina todos os entes’) permanece indeterminada”, e que “o Bem é apenas a versão ética do Ser-Um parmenideano e, assim, com a idéia do Bem não é possível ainda superar as aporias do Ser-Um”? Essa interpretação, assim formulada por Héctor Benoit em suas “Notas sobre as temporalidades nos *Diálogos* de Platão” (publicadas em *Boletim do CPA*, Campinas, no. 8/9, jul. 1999/jun. 2000), e respaldada por certa tradição que remonta à

antigüidade, ainda hoje há de nos deixar aporéticos ante a perspectiva dos horizontes parmenideanos?

Um aparente conflito, que se observa entre a definição *stricto sensu* de dialética em *República 511* e a definição *lato sensu* de dialética em *Fedro 260-267*, inquieta e desconcerta-nos, a nós, leitor incauto e no entanto tão desconfiado de nossos mais corriqueiros descuidos. Remontando ao texto dos *Diálogos* em busca do sentido que a palavra “dialética” teve em Platão, encontramos-la definida de dois modos diversos, flagrantemente contraditórios e reciprocamente excludentes, em *República* e em *Fedro*, que hoje se datam como pertencentes a um mesmo período da produção literária de Platão, entre a primeira e a segunda viagem a Siracusa, c.387/c.367. Em *República VI* e *VII*, a dialética é definida *stricto sensu* como aparentemente só poderia ser encontrada nos assim chamados diálogos “metafísicos” ou “escolares”. No entanto, em *Fedro 265c5-267d1*, define-se dialética *lato sensu* em termos mais amplos que os de *República*, de modo a aplicar-se a palavra “dialética” não só aos diálogos “metafísicos” ou “escolares”, mas também aos assim chamados diálogos “socráticos”, *i. e.* centralizados na figura de Sócrates.

Diante da flagrante contradição entre uma e outra concepções de dialética, sempre se pode negar o flagrante, recusar a contradição e escamotear o problema, sob alegação de que esse aparente problema é, na verdade, uma falsa aparência e um falso problema. No entanto, nem a negação do flagrante, nem a recusa da contradição, nem toda a arte de escamotear, impede a aparência de ter um misterioso brilho, quando o aparente desafiadoramente persiste em sua ambigüidade entre o verdadeiro e o falso.

Se consideramos então que a persistente ilusão desse aparente problema se torna assim um verdadeiro problema, convém então que nos detenhamos a examinar os termos e o contexto desse problema, e assim descobrir quais as suas implicações e qual o seu significado.

Por hipótese, poderíamos perguntar se a solução deste aparente conflito (a saber: entre a definição *stricto sensu* de dialética em *República 511* e a definição *lato sensu* de dialética em *Fedro 260-267*) estaria indicada na imagem da caverna. E qual seria a solução indicada nessa famosa imagem?

A descrição da idéia do bem, que se obtém mediante a construção da imagem do sol, dar-nos-ia mais do que poder defini-la como “a idéia das idéias”? O que ainda nos diria esta aparentemente possível descrição da forma do bem por estes traços: 1) a tríplice causalidade de ser, de verdade e de conhecimento, e 2) o nexos aparente e necessário entre ilatência, conhecimento e ser, reconhecido 3) nas dramáticas

conseqüências no ser que somos só por este nexó necessário entre ilatência, ser e conhecer? Nessas tríplíces confluências, se não nos puséssemos alertas seríamos talvez surpreendidos pelas implicações da equação, segundo a qual “*Zeus : agathón :: theoí : idéai; athánatoi : thnetoí :: noetá : aisthetá*”.

Essa equação aparentemente se depreende do comentário à imagem da caverna (*República* 517-519), e se não nos puséssemos alertas talvez fôssemos surpreendidos, quando nos interpelassem as aparências pelo simples fato de que parecem.

Como as aporias mitológicas de Hesíodo na *República*, *Íon*, *Eutífronte*, poderiam ser comparadas às aporias dialéticas de *Parmênides*? Que traços comuns assinalam essa comunidade de origem e identidade de essência? Seriam esses traços reconhecíveis tanto nessas aporias mitológica quanto nessas aporias dialéticas? Poderíamos nos considerar alertas, mesmo quando umas e outras aporias se situam no âmbito das alternativas entre a possibilidade e as impossibilidades da ciência no *Sofista*? Esse percurso todo por esse itinerário de aporias já estaria afinal configurada na solução do conflito indicada na imagem da caverna (*República* 516-7)?

O inventário de aporias e o itinerário de mitos e imagens de Zeus na época arcaica e clássica.

Concluída a primeira parte do inventário de aporias, intitulada “Os conceitos de mito e de imagem nos *Diálogos* de Platão”, a segunda parte do inventário, intitulada “Mitos e imagens de Zeus na época arcaica e clássica”, em sendo considerada uma aplicação da teoria e do método expostos na primeira parte, tanto dependeria assim da compreensão dos conceitos antes expostos, quanto daria subsídios para a compreensão dos conceitos antes pressupostos.

Trata-se agora de verificar, nos versos de Hesíodo, Homero e Ésquilo, já em *República* justamente condenados, quais são as possibilidades e impossibilidades de percorrer, tendo a dialética por método hermenêutico, o itinerário das aporias mitológicas assinaladas para a condenação. Ao momento sinistro da condenação corresponderia, por necessidade inerente ao método dialético, o momento destro do resgate desses mesmos versos de Hesíodo, Homero e Ésquilo, quando esses mesmos versos se lêem à luz da Aurora de róseos dedos, divina entre as Deusas. Quem se veria lendo-os a essa luz, se assim o lêssemos?

Diòs nóos: o sentido de Zeus na *Teogonia* de Hesíodo. Por que recursos diversos à imagem e por quais apelos variados à imaginação, o

panteão hesiódico se deixaria descrever como a comunidade dos gêneros que no *Sofista* de Platão se faz reconhecida pelo verdadeiro dialético? O que há de divino no aedo, o Sócrates platônico se empenha por reconhecê-lo ao dialético. Poderíamos descobrir nesses versos hesiódicos – condenados, porque narram os conflitos e combates entre o Deus Céu e o seu filho Crono e Zeus, filho de Crono – poderíamos descobrir nesses mesmos versos o mesmo complexo movimento do pensamento mítico que se pode observar no pensamento dialético tal como descrito nos *Diálogos* de Platão? Que movimento é esse, observável tanto na forma mítica quanto na forma dialética de pensamento? Qual é a identidade desse mesmo complexo movimento, e em que consiste sua complexidade?

Mito e imagem de Zeus na *Ilíada*: o sonho funesto (II,1-34), Pândaro (IV, 69-126), *aurea catena* (VIII, 1-27). Quais são as razões para condenar esses versos de Homero, e as razões para compreender a teodicéia própria desses mesmos versos de Homero? Quais seriam as implicações éticas e gnoseológicas, comuns ao pensamento mítico de Homero e ao pensamento filosófico de Platão, decorrentes de quais noções fundamentais comuns a ambas essas formas de pensamento?

O hino a Zeus no *Agamêmnon* de Ésquilo (160-183). Se ainda se confirmar também a hipótese de que a mesma estrutura fundamental seja comum à noção esquilica de Zeus e ao conceito platônico de bem como idéia das idéias, verificar-se-iam também serem as mesmas que as de Hesíodo e Homero as implicações éticas e gnoseológicas fundamentais comuns ao pensamento mítico de Ésquilo e ao pensamento filosófico de Platão?

Nos versos de *Trabalhos e Dias* de Hesíodo, entre as inovações do proêmio épico e os problemas por elas suscitados, poderíamos observar algum item programático que se verificasse como traço descritivo da noção mítica e hesiódica de “justiça” e assim também do que fosse “o sentido de Zeus”, *Diòs nóos*, descrito na *Teogonia*?

Antes que a *Teogonia* hesiódica fosse explicitamente condenada na *República* de Platão, severa restrição se faz a versos de *Trabalhos e Dias* no tocante a concepções de justiça e de virtude (*República*, 363 b – c, 364 c – d). Seria possível entender ambas essas condenação e restrição num mesmo sentido, como decorrentes de exigências impostas por um mesmo método, a saber, o dialético, de modo que fosse também possível um mesmo modo de ler a ambos os poemas que os resgatasse a um e a outro, por uma perspectiva aberta pelo método dialético mesmo?

A *imago mundi* teogônica no *O Escudo de Hércules*. Se está correta essa hipótese – a saber, de que a um sistema de imagens e de noções próprio ao pensamento mítico corresponde, por semelhanças e

equivalências, o que se poderia tratar como um sistema de imagens e de noções próprio ao pensamento filosófico de Platão – que contribuição essa hipótese daria à leitura e interpretação do poema hesiódico *O Escudo de Hércules*? À luz dessa hipótese, como se colocariam os tradicionais problemas relativos à autoria e à estrutura desse poema?

O mito de Zeus como *Theòs anaítios* (*República*, 617e) na *Odisséia*. Se essa hipótese está correta, quais princípios de uma teodicéia, comuns à *Ilíada* e à *Odisséia*, poderíamos descobrir, que pudessem atender às exigências demarcadas e impostas pela leitura dialética dos *týpoi perì theologías* platônicos?

4.3. ATIVIDADES ADMINISTRATIVAS

Não já tivesse a acima descrita pesquisa reclamado o título geral de “O Discurso dos Deuses”, e o que há de heróico neste memorial talvez se devesse considerar justamente a parte intitulada “Atividades Administrativas”, pois com relação a elas o meu sentimento mais forte e mais freqüente é o de que foram o momento heróico. Em que consiste a heroicidade desse heroísmo em atividades administrativas? Sabe-a quem a viveu, viu ou ouviu de que a viu; e dada a dificuldade de contá-la, insinuá-la talvez seja o melhor propósito desta secção do memorial. Bom propósito esse, sem dúvida, o de insinuar-se que se têm laivos de heroicidade; mas, por outro lado, o que fazer quando não resta outro caminho senão o de ser herói e, ao ter que relatar o feito, relatá-lo com candura? Resta, pois, ainda a alternativa de ou mentir ou insinuar o inconfessável. Mas a verdade é que essas atividades são para mim tão ingratas que sem uma pitada de pilhéria não é possível sequer suportar-lhes a lembrança, quanto mais relatá-las (e sem dúvida o heroísmo todo há de residir nessa ingratidão!). Assim sendo, recorramos à cronologia.

Ainda que antes em assuntos administrativos eu já tivesse tido a ocasião de me sentir ou como moleque de recado ou como traste disponível para as manipulações que se fizessem necessárias, somente ao exercer a função de conselheiro do DLCV tive a clara percepção do sentido de cidadania e de inteligência política que pode haver (ou não) no exercício de assim chamadas atividades administrativas.

Limitando-me a ouvir o mais da vezes e a emitir parecer quando solicitado por escrito, pude observar quão difícil e desastroso por vezes parece o exercício da arte retórica para muitos a quem não faltou escola nem falta erudição. Se eu tivesse que encontrar uma explicação para os desastres observados, não arriscaria outra aposta que aos desastrados lhes falecer alguma coisa no desempenho da hermenêutica dos sinais numinosos. Bem sentado e assentado ao rés do chão da banalidade, é possível observar seguramente o movimento dos astros inseguros. Vale nessas atividades administrativas como nenhures a definição socrático-platônica de retórica como arte de governar as mentes pela palavra, quer em reuniões públicas, quer em particulares. Nesse sentido, como ouvinte assíduo e atento das reuniões do conselho do DLCV, por dois biênios consecutivos (1991/2 e 1993/4), muito aprendi a respeito do poder tão insuspeito quão incontrolável das palavras tanto sobre quem as diz quanto sobre quem as ouve. Em suma, ainda que todos convivam e

sobrevivam, não vivem igualmente felizes, e a (in)felicidade de insignes oradores nas reuniões do egrégio conselho parecia o mais das vezes depende de um poder inerente às palavras, por vezes despercebido desse mesmo a quem tais palavras mais interessam: o próprio orador. É desse poder incontável das palavras que parece dar conta o antigo adivinho (*exempli gratia: kednòs de stratómantis*, ÉSQUILO – *Agamêmnon*, 122) enquanto profissional competente na hermenêutica dos sinais numinosos; mas esse poder, não previsto pelas retóricas que hoje se praticam, por vezes permanecia despercebido, velado por *Léthe*, filha da Noite imortal, mas nem por isso menos atuante, à revelia mesmo ora de oradores, ora de ouvintes, ora de uns e outros. (A bem da verdade, há de se dizer ainda que os biênios seguintes em que também frequentei como conselheiro o egrégio Conselho de nosso Departamento, os tempos e os oradores me pareceram muito mais felizes, quer porque eu me houvesse acostumado e afeiçoado a eles, quer porque os tempos e os oradores se tivessem tornado mais suaves e o uso da palavra por eles tão menos ominoso quão menos numinoso.)

Foi ameno, ainda que laborioso, o período (01-03-1995 a 01-03-1997) em que respondi pela Tesouraria geral da SBEC, graças à presença sábia e serena da Presidente da Sociedade naquele período, com quem por sua sabedoria e suavidade era um prazer trabalhar, e nisso toda a diretoria tinha um sentimento unânime, que se mantém entre nossas gratas lembranças (nesse cargo, confesso, nenhum heroísmo se me fez necessário) .

O ponto alto do momento heróico foi vivido na coordenação do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, e reiterado e multiplicado ao longo de três biênios, e mais um longo triênio, até que o atual sistema de rodízio nessa coordenação fosse aceito e assimilado com naturalidade pelos colegas mais novos. Em que consiste a heroicidade desse momento? Não seria fácil, caso fosse possível, simplificar o que seja o heroísmo demandado pelo exercício desse cargo nesse período desde 1993 até três biênios depois, pois hoje sob muitos aspectos é diversa a situação do Programa e da pesquisa no país e talvez sejam outros os tempos. Mas, como dizia, talvez não fosse possível simplificar qual o tipo de heroísmo demandado nesse período progresso pelo exercício desse cargo, pois a essência desse tipo então demandado de heroísmo é a *polypragmosýne*. Essa *polypragmosýne* traz consigo a marca invencível e indescrivível de *anágke*. Nos dias graças a Deus já idos e vividos de junho de 1998, já tive que escrever algo, em relatório feito ao CNPq, a respeito desse cargo, desse tipo de heroísmo por ele então demandado, e da marca invencível e indescrivível ostentada por esse tipo de heroísmo nesse recém-pretérito período.

Desde setembro de 1993, por três biênios e um triênio, trabalhando como coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas (DLCV-FFLCH-USP) cumpri o reiterado e treiterado período dessa coordenação como a uma sentença proclamada por *Anágke*, mas somente exequível mediante recurso a *Mêtis*.

Ainda que o exercício dessa função me tivesse imposto múltiplas e diversas as atividades e consumido não pouco tempo, não há por que nos enredar na descrição dessa *polypragmosýne* interminável. No entanto, gostaria de ressaltar um aspecto dessa função tão administrativo quanto o Serviço de Tesouraria e tão acadêmico quanto o estudo e tradução de textos gregos do período arcaico e clássico, e que no entanto estivesse entre as gratas lembranças por ter sido também gratificante, a saber: as visitas de Professores Visitantes. Trata-se, pois, da forma universitária que em nossos dias assume entre nós outros, os paulistas, a culto de Zeus *Xénios* e *Phílios*.

Assim tive a oportunidade de coordenar as atividades de notáveis visitantes: o Prof. Dr. Walter Burkert, da Universidade de Zurique, entre agosto e setembro de 1997; a Profa. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva, da Universidade de Coimbra, Portugal, no segundo semestre de 1998; a Profa. Dra. Ana María González de Tobia, da Universidade Nacional de La Plata, Argentina, em maio do ano passado; o Prof. Dr. David Konstan, da Universidade de Brown, E.U.A., em junho de 2000; e do Prof. Dr. Juan Antonio López Férez, da Universidad Nacional de Educación a Distancia, de Madri, em agosto de 2003. Contamos todas as vezes com o apoio financeiro da FAPESP.

O sábio suíço ministrou junto ao Programa a disciplina “Ritual na Poesia Grega: um Curso de Religião Grega Antiga”. Seu objetivo, que se cumpriu à risca e a rigor, era estudar passagens escolhidas da poesia grega arcaica e clássica com referência à descrição do culto que nelas se faz, realidades subjacentes da religião da *pólis*, cultos privados e mistérios, sua função e apelo no contexto da poesia.

A presença da Profa. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva como professora visitante junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, por três semanas, constituiu para nós, docentes e discentes do Programa, uma rica experiência, em termos de convívio e intercâmbio, a respeito das *Histórias* de Heródoto, de que tratou a disciplina “História e ficção em Heródoto”.

A disciplina “O espaço lírico como eixo de interpretação das tragédias de Eurípides. Análise de *Medéia*, *Heracles*, *Troianas* e *Bacantes*”, ministrada pela Professora Ana María González de Tobia junto ao Programa, propunha-se estudar no texto das tragédias de Eurípides o sentido do canto coral e de sua integração na tragédia,

especialmente nas de Eurípides citadas no título da disciplina, levando-se em conta as leituras que desde a antigüidade e modernamente se fazem das tragédias de Eurípides.

Em sua visita a São Paulo, em junho de 2000, o Prof. Dr. David Konstan ministrou a disciplina “As paixões na Antigüidade: Amor, Ira, Compaixão”, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. Seu objetivo, que se cumpriu, era examinar como os gregos e romanos definiam as paixões, como eles pretendiam controlá-las ou regulá-las, e por que a compreensão que tinham de afeição, ira e compaixão era diferente das concepções modernas; examinar as fontes primárias, tanto literárias quanto filosóficas, em tradução e em comentário de breves trechos em grego e em latim.

Para que a disciplina fosse ministrada sem configurar afronta ao movimento da greve então em curso na Universidade de São Paulo, valeu-nos a graciosa concessão de sala de aula junto Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da PUC-SP. Graças ao interesse despertado por seu trabalho e a seu carisma pessoal, o Prof. David Konstan reuniu, para ouvi-lo e acompanhar suas aulas, além de professores e alunos de nosso Programa e os da PUC-SP, pesquisadores do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, professores e alunos dos departamentos de História Social e de Filosofia da UNICAMP e de Lingüística da UNESP de Araraquara.

Com infatigável atenção, o Prof. Dr. Juan Antonio López Férez ministrou a disciplina “Eurípides: teatro, pensamento, mitos”, em agosto de 2003, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da USP. Atendeu a diversos pesquisadores que, aceitando a sua oferta feita em sala de aula, o procuraram em horários previamente reservados para discutir os projetos e as pesquisas em andamento. Todos nós, docentes e discentes do Programa, cada um à sua maneira, sentimo-nos tocados e vivamente impressionados pela extraordinária erudição, simplicidade e clareza na exposição de idéias e carisma pessoal do Prof. Dr. Juan Antonio López Férez. A alegria de compartilhar suas idéias e o seu vivo interesse pelos trabalhos e pesquisas alheios tornaram para nós sua visita uma experiência fecunda, estimulante e enriquecedora, em termos de convívio, diálogo, estudo, reflexão e aprendizagem.

Outros momentos aglutinadores e fecundos por suas possibilidades de convívio e diálogo são a Semana de Estudos Clássicos, que herdei e reiterei todo primeiro semestre, entre 1994 e 1999, e a Semana de Estudos “Platão, Mito e Filosofia”, realizada todo segundo semestre entre 1995 e 1999. Foram convidados professores e pesquisadores, do país e do exterior, a falar e debater sobre um tema previamente definido pelos organizadores. Especialmente grata, a

Semana de Estudos “Platão, Mito e Filosofia” por quatro anos permitiu-me ouvir platonistas, provenientes de diversas instituições, expor os resultados de seus estudos e reflexões. Com o auxílio dos colegas de nosso Departamento, pudemos organizar ambas as semanas até e em 1999, mas não mais depois, se bem me lembro, porque então procurei fazer interessarem-se os colegas mais novos por esse tipo de atividade, que até aquela data eu organizava com o auxílio de colegas que tinham sido meus professores.

Além da Tesouraria geral da SBEC, que me valeu o epíteto de “tesoureiro zen” junto a eminente personalidade no inolvidável cenáculo das Letras Clássicas no Brasil, além da participação em eventos científicos e culturais tais como: congresso, mesa redonda, seminário, simpósio, além de ter sido parecerista *ad hoc* da FAPESP desde 1997, e do CNPq desde 1999, e além de ter ministrado as cinco modalidades de aulas expositivas anteriormente descritas, concluí a orientação de três teses de doutorado, quatro dissertações de mestrado e de uma iniciação científica. Por ora tenho em andamento a orientação de três doutorados e três mestrados.

Pode parecer estranho incluir as orientações de doutorado, de mestrado e de iniciação científica sob o item “Atividades Administrativas” em vez de sob os itens “Docência” ou “Pesquisa”, mas tal inclusão só pareceria estranho a um olhar incauto, pois o tipo de habilidade e o recurso à *Metis* demandados no decurso da orientação o mais das vezes se assemelham muito mais aos demandados nas atividades administrativas. O argumento de que tal orientação cabe ao docente e pesquisador mais que ao administrador não procede, pois tanto quanto não se teria o encargo da orientação, se não se fosse docente e pesquisador, nesse caso não se teria também o encargo das atividades administrativas. Tanto o orientador quanto o administrador devem ter uma intuição certa do que dizer e de como e quando dizer para motivar e mover tanto o orientando quanto os interlocutores e colaboradores no âmbito da administração, e isso o mais das vezes implica igualmente um certo tipo de habilidade e o recurso à *Metis* – à *Metis* persuasiva.

Mas o que realmente importa é o porvir, do qual, até que venha e seja manifesto a todos, abstenho-me de falar e de todo prévio júbilo como de toda prévia dor.

5. VIAGEM À GRÉCIA

Parece-nos pertinente à natureza da pesquisa e trabalhos descritos no presente memorial que se inclua a secção que responde à pergunta: se você conhece a Grécia, qual viagem a qual Grécia?

Está claro que qualquer que seja a resposta ela será sempre apenas uma simples (por mais ambígua ou confusa que seja) opinião, a menos que a resposta inclua efetivamente uma viagem à Grécia, em testemunho da qual e em gratidão pela qual se há de reconhecer ao autor de tal resposta notório saber e verdadeira ciência.

Uma verdadeira viagem à Grécia, que para o leitor de Homero e de Ésquilo é contemporânea dos Atridas, inclui três lugares cratofânicos da geografia mítica grega: Micenas (Argos), Delfos e Atenas.

Se verdadeira, essa viagem põe o problema da relação entre os lugares inteligível e sensível. Quando se fala de viagem à Grécia há de se desautorizar quem não fez uma viagem sensível à Grécia, mas quem a fez está por isso podendo falar de uma viagem inteligível à Grécia?

Fui à Grécia e estive nesses lugares poderosos, e que estar nesses lugares seja um acontecimento hierofânico, não há como negar. No entanto, por ora, dentro dos limites do presente memorial, sob a rubrica de viagem à Grécia, não convém apresentar como ciência as pingues opiniões e véneas lembranças, ainda que a título de *uma* descrição de *a* experiência numinosa.

6. PUBLICAÇÕES. OU: *PUBLISH OR PUBLISH*

Entre os sábios por mim consultados um a um, pareceu-me ser consenso que o memorial devesse incluir uma inequívoca contribuição a uma possível biobibliografia da personagem apresentada como protagonista e autor.

Temo terrivelmente que, em atenção aos conselhos dos sábios consultados um a um, passemos à descrição de alguns aspectos do percurso por mim cumprido a serviço da *polypragmosýne*.

Seguindo a ordem cronológica, descrevam-se, pois, os principais aspectos e circunstâncias de minhas publicações em livros, revistas, jornais e periódicos.

“Satori Story. Exercitia Cachimbualia.” In *Almanaque Cadernos de Literatura e Ensaio 2*. São Paulo, Brasiliense, 1976, p. 42-53. Coletânea de 45 poemas em prosa, alguns em versos livres, que se servem de seqüências narrativas e de imagens verbais para descreverem tanto a complexa unidade de ser e de não-ser quanto a interdependência entre os graus de verdade do conhecimento e os graus de realidade de quem conhece e do que é conhecido.

“Antígona à Caça do Impossível” In *Almanaque Cadernos de Literatura e Ensaio 12*. São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 55-60. Esse estudo da tragédia *Antígona* de Sófocles trabalha com a pressuposta noção de “força demônica” ao refletir sobre diversos aspectos com que nesse texto se explicita a noção de “destino” (*ha moirída*, v. 951) em sua relação com as de *génos*, *pólis*, *phílos*, *phília*, *oîkos eugenés*, transgressão e glória. A contraposição extrema entre Antígona e Creonte se inscreve no âmbito aberto por signos e valores que se deixam ler desde diversos pontos de vista; e nessa diversidade de leituras desses signos e valores é que se dá a diversidade das sortes: no caso de Antígona como no de Creonte, a de uma e a de outro têm em comum serem sortes de transgressão e de infelicidade, ainda que a infelicidade de uma se associe à glória e a de outro, não.

HESÍODO - *Teogonia. Origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Massao Onho / Roswitha Kempf, 1981. Essa estratégia editorial de publicar a dissertação de mestrado intitulada “O Mundo como Função de Musas” como estudo apenso à tradução da *Teogonia* de Hesíodo teve a meu ver a frutífera virtude e o bom resultado de que a clara informação a respeito do que se trata (a saber, *Teogonia, Origem dos Deuses*, da autoria de Hesíodo) criou o

permanente interesse pelo livro, de que Roswitha Kempf fez a segunda edição em 1984 e a sétima em 1989; e de que Iluminuras fez nova edição revista e acrescida do original grego em 1991, e outras em 1992, 1995, 2001 e 2003, que me lembre. Um dos editores me disse certa vez que esse livro teria fôlego e interesse ainda por cinquenta anos; e admirei-me de quanto se cria saber e quão longe se cria ver esse editor.

“Três Poemas de Safo, de Lesbos.” In *Escrita* 32, São Paulo, Wladyr Nader, 1982. Trabalhei por dez anos na tradução da “Ode a Afrodite”, “Ode a Anactória” e “Parece-me par dos Deuses”; publiquei anonimamente essas traduções por escrúpulos que a leitura do hino homérico a Afrodite tinha suscitado em mim. Quando da republicação na revista do Departamento de Teoria Literária da Unicamp *Remate de Males* 4, dois anos depois, as convenções acadêmicas suplantaram os escrúpulos, e como tradutor as assinei, pois então as traduções, tomadas já como objeto de análise e de estudo literário, já não mais me pareciam poder parecer uma confissão pessoal.

“Os Deuses da Grécia segundo Hesíodo.” In *Almanaque do Pensamento*. São Paulo, Pensamento, 1983, p.148-50. Escrito especialmente para uma publicação ao gosto popular, esse breve artigo visa apresentar, com o máximo da concisão possível e da clareza suportável, a *Teogonia* de Hesíodo, sua importância em seu contexto cultural originário e seu caráter hierofânico. Esse resumo do poema hesiódico recolhe, dentro do possível em três laudas, as linhas gerais da leitura da *Teogonia* feita na dissertação de mestrado.

“O Hóspede da Fala.” In Programa do espetáculo teatral *Édipo Rei* que estreou no dia 18 de maio de 1983 na Sala Galpão do Teatro Ruth Escobar, s. p. Breve artigo, como o anterior destinado à difusão cultural, tenta resumir uma ampla leitura da tragédia *Oidípous Týrannos* de Sófocles concentrando-a na imagem criada pela expressão polissêmica *xénos mèn toû lógou toûde (...)* / *xénos dè toû prakthéntos*, “hóspede desta fala, hóspede deste fato” (v. 219-20). Esse artigo foi parcialmente desenvolvido na conferência “Édipo, o Hóspede da Fala”, pronunciada nesse mesmo mês desse mesmo ano, durante o I Congresso Nacional de Estudos Clássicos, evento precursor da fundação da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos; no entanto, não foi publicada nas *Atas* daquele Congresso, porque me impediram de dá-la a publicar obsessivos e infundados escrúpulos da esperança de inclui-la na tese doutoral e dos conseqüentes temores de violar o ineditismo do que viesse a ser a tal tese. Talvez eu não tivesse então escapado a tão obsessivos e infundados escrúpulos, suscitados por vã esperança e vãos temores, justamente por alguma misteriosa relação com a irresistível “força demônica” do mito de *Oidípous*.

“Odysseia.” In *Folha de São Paulo, Folhetim* 352, São Paulo, 16-10-83. Breve poema em versos livres que constrói com imagens uma sinopse de diversas seqüências narrativas de aventuras e façanhas de Odisseu, de modo a mostrar-se que o que move o herói é o desejo de conhecer o que cada dia pode lhe trazer do que ainda lhe era até então desconhecido. Sanado das gralhas do jornal, o poema foi republicado em *Estudos Avançados* 4(8), janeiro/abril 1990, revista do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.

“O Mito de Prometeu.” In *Folha de São Paulo, Folhetim* 352, São Paulo, 16-10-83. Esse artigo retoma a leitura das versões hesiódicas e esquílica do mito de Prometeu, já apresentada na conferência pronunciada em 21-09-82 no Teatro Eugênio Kusnet, em São Paulo, e na palestra proferida em 22-09-83 no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Confirmadas com a tradução da tragédia *Prometeu Prisioneiro*, de Ésquilo, as intuições centrais dessa leitura estão expostas na quarta parte do capítulo da tese doutoral. Tanto nas versões hesiódicas quanto na esquílica, o mito de Prometeu contrapõe e assim distingue dois pontos de vista (a saber, o de Zeus e o de Prometeu) mediante uma série de seqüências narrativas com que se descrevem e explicam a condição finita, mortal e sexuada do homem, com a sua diferença específica diante da vida divina. A fonte de equívocos hermenêuticos inerente às versões estudadas do mito reside em que essas versões mantêm implícito o ponto de vista de Zeus e assim explicitam o de Prometeu. De acordo com essa leitura do mito, os equívocos hermenêuticos constituem o principal legado de Prometeu aos homens mortais.

ÉSQUILO – *Prometeu Prisioneiro*. Tradução de Jaa Torrano. Apresentação de José Cavalcante de Souza. São Paulo, Roswitha Kempf, 1985. Esse trabalho de tradução é concomitante e solidário com essa leitura do mito de Prometeu que integra as versões hesiódicas e a esquílica do mito ao descrever a coerência interna comum às três versões criada pela contraposição e distinção desses dois pontos de vista. No título mesmo do drama esquílico essa contraposição e distinção reluzem na ambigüidade e mudança de sentido do epíteto de Prometeu *Desmótes*, que se traduz por “Prisioneiro” (e não mais por “Encadeado” “Acorrentado”, ou “Agrilhado”) com o intuito de recuperar a ambigüidade da palavra grega *Desmótes*, a cujo sentido ativo de “Encadeador”, “Acorrentador”, ou “Aguilhoador”, próprio da composição com o sufixo de agente “-tes”, esse drama surpreendentemente acrescenta esse sentido passivo, o único de que dão contas as traduções anteriores. A palavra portuguesa “prisioneiro” tem o sentido passivo de “encadeado”, composta com o sufixo “-eiro”

designativo de agente, profissão e ofício; assim sendo, pareceu-me certa vez uma boa tradução do epíteto *Desmótes*. Nesse drama assim intitulado, essa mudança de sentido do epíteto *Desmótes* decorre da privação, sofrida por Prometeu, de toda participação em Zeus: Prometeu perde o poder que o distingue, de fabricar cadeias e encadear, e por essa privação se torna prisioneiro, agrilhado. Essa mutação de sentido se dá pelo trânsito da participação (em Zeus e no poder de Zeus) à privação (dessa mesma parte de Zeus e do mesmo poder de Zeus). Essa leitura do mito de Prometeu, que essa tradução visa mostrar e fazer ver, lê a relação Zeus-Prometeu segundo a relação paradigmática entre a idéia do bem e as demais idéias que tão-somente por participarem da idéia do bem são o que são, verdadeiras e cognoscíveis.

“Dioniso – Hino Homérico”. Tradução e apresentação de Jaa Torrano. In *Palco e Platéia* 4, São Paulo, Máscara, 1986. Nos anos de lavras e fadigas que para mim precederam a defesa de doutorado, havia (e há ainda) um culto a Dioniso em São Paulo, tão intenso quanto difundido, e a publicação desse hino homérico a Dioniso atendia a uma demanda dos cultores a serviço do Deus do teatro e da loucura beatífica. Contaram-me que, tão logo publicado, José Celso Martinez Correa leu o texto dessa tradução numa das funções abertas ao público do Teatro Oficina, por ter reconhecido nesse texto um caráter hierofânico.

“Mito e Culto de Musas.” In *Folha de São Paulo, Folhetim* 564, São Paulo, 27-12-87. Antes de se configurar como primeira parte do primeiro capítulo de *O Sentido de Zeus*, o estudo da noção mítica de Musas em Hesíodo e Homero assumiu as formas de conferências e de palestras em diversos lugares e também a desse artigo. Jamais conseguiria deixar de refletir nessa misteriosa noção, e de falar e de escrever a respeito dela, movido toda vez por imperiosa intuição de que houvesse cada vez algo de novo por ser dito e escrito.

TORRANO, Jaa – *O Sentido de Zeus. O Mito do Mundo e o Modo Mítico de Ser no Mundo*. São Paulo, Roswitha Kempf, 1988. A tese de doutorado consiste em perguntar como se fosse “a questão decisiva na ontologia mítica”: “poderíamos esperar que um dia no mundo pudéssemos ainda ser interpelados por Deuses Olímpicos?” Depois dessa pergunta, quem de bom senso poderia esperar mais que se desconverse desviando-se pelos pressupostos cuja explicitação e verificação se possam comprovar por si mesmas? Seria assim também que desde Homero e Hesíodo nos divertem as Musas olímpades, virgens de Zeus egífero.

“Os Quatro Graus do Conhecimento.” In *Correio Popular*, Campinas (SP), 09-10-88. Para anunciar a palestra intitulada “O Mito da Caverna” que se daria na Associação Campineira de Imprensa, e talvez

também para alertar o (supostamente incauto) leitor desse conceituado jornal, esse artigo, recortado da tese doutoral, diz como, na *República* de Platão, assim se figura que “a forma do bem” oferece ilatência aos seres conhecidos e dá ao ser cognoscente a possibilidade de conhecer, e há de se entender como causa de ciência, de ilatência e de existência: isso donde esplendem ilatência e o ser e o conhecer.

“Detienne ensina a ouvir os gregos antigos e suas verdades.” In *Folha de São Paulo*, São Paulo, 17-12-1988. Resenha (favorável e simpática, mas não destituída de velada ironia) do admirável livro de Marcel Detienne *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, publicado então em português.

“Mito e Culto na Tragédia *Bacas* de Eurípidés.” In FÉLIX, L. O., e GOETTEMS, M. B. (org.) – *Cultura Grega Clássica*. Porto Alegre, Editora da Universidade / UFRGS, 1989, p. 36-43. Recorte da tese doutoral apresentado inicialmente em forma de conferência junto ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em outubro de 1987.

“O que é mito, em sentido originário.” In CARDOSO, Z. A. (org.) – *Mito, Religião e Sociedade*. Atas do II Congresso Nacional de Estudos Clássicos. São Paulo, SBEC, 1991, p. 371-374. Essa comunicação visa mostrar que (como e por que) nos poemas de Homero e Hesíodo a invocação inicial das Musas tem dupla finalidade. Sendo as Musas o fundamento transcendente do comportamento, que empolga os homens mortais no canto e na dança, e de toda a riqueza de sentido própria do canto e da dança, o primeiro aspecto dessa dupla finalidade é a súplica de que as Musas comuniquem aos homens o desejo e a habilidade de cantar e de dançar e assim se manifestem aos homens na forma sensível do canto e da dança. Tendo o canto por objeto algo que ultrapassa a finitude humana – a saber, os desígnios e as ações dos Deuses e a vida e os feitos dos heróis que outrora conviveram com os Deuses, – o segundo aspecto da dupla finalidade da invocação inicial é a garantia da verdade do canto. À medida que o canto do aedo entre os homens imita o canto das Musas no Olimpo, a participação do aedo mortal nas Musas imortais funda e garante a revelação e a verdade do canto. Com o mito das Musas por paradigma pode-se, pois, descrever o que é mito em sentido originário.

EURÍPIDES – *Medéia*. Tradução de Jaa Torrano. Apresentação de Filomena Yoshie Hirata. São Paulo, Hucitec, 1991. Como se convidado a comparecer à proximidade mesma do Deus Teatro, atendi o convite de ir conversar com o Grande Diretor para que lá na casa d’Ele a seus pés, pudesse ouvir d’Ele o pedido de que fizesse “para ontem” a tradução da tragédia *Medéia* de Eurípidés. Naturalmente não era

possível fazê-la “para ontem”, mas para depois de três meses de concentrado labor; passado esse prazo, apresentei uma primeira versão da tradução, e o Deus me deu em paga a oportunidade de trabalhar a revisão de verso por verso com o auxílio da atriz Marlene Fortuna, estudando e discutindo o que pudesse ser para a atriz a praticabilidade da formulação vernácula.

“As ambigüidades da Loucura e da Sabedoria na Cultura Grega Arcaica e Clássica.” In *Cultura Vozes* 88(4) : 31-37, julho / agosto 1994. Esse texto foi apresentado inicialmente na forma de conferência proferida durante o Simpósio “Arte e Loucura” junto ao Museu de Arte Contemporânea em maio de 90, e editado depois como artigo com este resumo: “Na Grécia antiga, loucura e sabedoria são definidas com referência aos Deuses. A noção mítica de Deuses integra e fundamenta um sistema de referências que dá sentido à existência e torna inteligível o mundo. Esse sistema, embora ultrapassado pela filosofia, ainda atua no interior da reflexão filosófica de Platão.”

“O Nascimento do Herói no *Escudo de Heracles*.” In *Idéias*, Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 2(2) : 29-35, junho / dezembro 1995. Esse artigo, inicialmente apresentado em forma de comunicação durante o 4º Congresso ABRALIC junto à FFLCH-USP em junho de 1994, visa mostrar quão estranhos são à lógica interna do texto mesmo em questão, tanto o problema historiográfico consistente em (e inconsistente de) a autoria incerta, quanto o juízo de valor estético a respeito de obra cujo sentido é dado por sua função cultu@al. A coerência interna do texto cobra seu sentido da contraposição e distinção entre diversos pontos de vista presentes na narração dos acontecimentos divinos e heróicos.

EURÍPIDES – *Bacas*. *O Mito de Dioniso*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Hucitec, 1995. Quando o celebrado e para a minha geração quase mítico diretor José Celso Martinez Correa me enviou telegrama com evoés e convite a visitá-lo em seu teatro, constatei que o grande Baco realmente age com tanta naturalidade nos meandros de nossa rotina paulistana que dessa vez, quando o Deus pediu “para ontem” a tradução da tragédia *Bacas* de Eurípides, já tinha essa tradução pronta há algum tempo. Na oportunidade de publicá-la, redigi o ensaio intitulado “O Mito de Dioniso”, recolhendo, condensando e resumindo todas as aulas, palestras e conferências que nesse período ministrei a respeito de mito, tragédia e a relação entre mito e tragédia.

“Prometheus Desmotes.” In *Boletim do CPA*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1(1): 13-26, janeiro / junho 1996. Por ocasião de simpósio em homenagem ao Prof. Cavalcante, junto ao Departamento de Filosofia da UNICAMP, em novembro de

1995, proferi a palestra depois editada em que retomo a leitura do mito de Prometeu sob a ótica da dialética dos diversos pontos de vista e dos diversos graus de ilatência, ser e conhecer. Discute-se a tradução de *Desmótes* por “Prisioneiro” e propõe-se a tradução por “Cadeeiro”. Essa proposta, que se respalda tanto no uso da palavra “cadeeiro” por Graciliano Ramos em “Memórias do Cárcere” quanto no registro dessa palavra pelo dicionário de Laudelino Freire, ainda me parece a melhor, apesar do amor pela paronomásia do título *Prometeu Prisioneiro*.

“Platão e o Enigma da Alma.” In *Boletim do CPA*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1(1) : 73-77, janeiro / junho 1996. Resenha (favorável e marcada pela preocupação didática) do misterioso livro de Rachel Gazolla de Andrade *Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade*.

“Mito e Violência na Tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo.” In *Letras Clássicas* (1), Humanitas, FFLCH, 1997, p. 29-37. Condensação parcial do ensaio que integra a tese de livre docência.

“O (Conceito) de Mito em Homero e Hesíodo.” In *Boletim do CPA* (4), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, jul. / dez. 1997. Esse artigo visa descrever o imaginário e implícito conceito de mito, documentado nos versos de Homero e Hesíodo, e descrito nos proêmios de Homero e Hesíodo como a invocação e epifania de Musas.

“Mito e Verdade em Hesíodo e Platão.” In *Letras Clássicas* (2), Humanitas, FFLCH-USP, 1998, p. 11-26. Esse artigo visa descrever como na *República* de Platão a dialética se torna método de interpretação do mito e da tragédia ao apontar os caminhos do mito e da mitologia e mostrar critérios e conseqüências: os critérios se descrevem como *týpoi perì theologías* e as conseqüências concernem (ao ser que somos quanto) à educação (ou à falta de educação). Assim se resume: “O que significam os misteriosos versos 27-28 da *Teogonia* de Hesíodo? Nesses versos e na *República* de Platão, há uma mesma concepção de verdade, e assim essa concepção mítica de verdade e a teoria platônica do conhecimento têm uma estrutura semelhante. No discurso filosófico, essa estrutura se chama “dialética”. Na *República* de Platão, a condenação da poesia hesiódica e homérica corresponde a exigências essenciais da dialética enquanto método filosófico.”

“Ser e Devir (dos Deuses) em Hesíodo e Platão.” In *Boletim do CPA* (5), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, jan. / dez. 1998. Esse artigo visa mostrar a equivalência e similitude entre a noção mítica hesiódica de *athanáton hieròn génos*, “o sagrado ser dos imortais”, e a noção filosófica platônica de *génos* entendida como equivalente de *idéa* e *eîdos*. Estabelecida essa equivalência, assinalam-

se e distinguem-se ainda alguns aspectos paradoxais comuns a essas noções de *génos*: mítica nos versos de Hesíodo e filosófica na prosa de Platão.

“A voz de Hefesto. Ésquilo, *Agamêmnon*. Primeiro Episódio”: Boletim do CPA 8/9. Campinas, Universidade de Campinas, 1999/2000. Recorte, retirado da tese de livre docência, correspondente ao estudo e tradução do texto indicado.

Todos os demais artigos mencionados no c.v. nos três últimos biênios do século XX são meros e breves recortes da tese de livre docência. No entanto, a publicação desses artigos, que em geral editam aulas, conferências, palestras e comunicações em congressos, corresponde a momentos importantes, por vezes cruciais e decisivos, do processo de construção e redação da tese de livre docência.

“*Escudo de Heracles*. Poema de Hesíodo. Tradução”: *Hypnos* 6. São Paulo, EDUC : Palas Athena, 2000. 185-221. Essa tradução, a única que conheço em português, publicou-se com o texto grego defronte, seguida de um “índice de nomes”, em que se explicam os nomes próprios e comuns, de modo a esclarecer quem sejam as personagens ou o que seja os objetos nomeados e, eventualmente, a justificar a opção realizada na tradução. Essa tradução, o texto grego e esse “índice de nomes” estão acessíveis pela internet, republicados na revista virtual *Mnemozine* n. 2 (www.cronopios.com.br/mnemozine). São Paulo : 2005.

A resenha do livro EURÍPIDES – *Os Heraclidas*. Introdução, tradução do grego e notas de Cláudia Raquel Cravo da Silva. Lisboa, Edições 70, 2000 – publicada em *Ágora* 3, foi redigida em atenção à solicitação do presidente do conselho editorial desse periódico do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

A resenha do livro HERÓDOTO – *Histórias Livro 6*. Introdução, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Lisboa, Edições 70, 2000 – publicada em *Ágora* 3, foi redigida nas mesmas circunstâncias que a anterior, em atenção à mesma solicitação.

“Hesíodo e Platão: a Dialética como Método de Interpretação do Mito”. In *Boletim do CPA*, no. 16, jul./dez. 2003, p. 67-80. Eleita princípio hermenêutico e aplicada à leitura das narrativas míticas, a estrutura comum às noções filosófica e mítica parece apontar a direção em que se descobririam resolvidas e ultrapassadas as aporias dialéticas e mitológicas, ao abrirem-se as vias filosóficas de acesso à compreensão dialética dos mitos hesiódicos. O pressuposto desta hipótese de trabalho hermenêutico consiste em que a origem de todas essas aporias, tanto mitológicas quanto dialéticas, reside na indistinção e confusão entre diversos planos, como entre diversos graus de participação no ser e na verdade. Assim sendo, encontramos uma inesperada sinopse da

Teogonia de Hesíodo na descrição da ciência dialética apresentada no *Sofista* de Platão, 253 b – c). A imagem teogônica da procriação por cissiparidade – a forma de procriação presidida por *Kháos* – teria no discurso filosófico o seu homólogo e equivalente na “causa da divisão” que funda o procedimento dialético de investigação pelo método da divisão. Do mesmo modo, uniões amorosas e miscigenação, enquanto imagens teogônicas, corresponderiam ao princípio dialético da comunidade de gêneros.

“A noção socrático-platônica de herói: apropriação de distorção semântica.” In *Idéias*, Campinas, ano 11(2), 2004, p. 141-152. Resumo: se a apropriação da noção mitológica de “herói” (*héros*) pelo discurso filosófico de Platão no *Crátilo* reproduz o paradigma da equivalência estrutural entre a noção mitológica de “Deus(es)” e a noção filosófica de *eîdos / idéa*, que se estabelece no *Fédon*, – examinemos, então, – 1) estas noções mesmas, a saber: “herói”, “Numes”, “Deus(es)”, “os do Hades” e “Hades”, no versos de Hesíodo, citados por Platão, 2) nos versos de Homero, *passim*, e 3) na perspectiva determinada pela apropriação, para que nesse exame possamos avaliar 4) o que nessa distorção se perde e 5) o que no interesse da construção do discurso filosófico nela se ganha.

“HOMERO – *Odisséia* I”. In *Letras Clássicas*, n. 5, São Paulo, 2001, p.277-291. Reafirmo e reapresento nesta tradução em versos livres a interpretação do primeiro canto da *Odisséia*, que expus na primeira e segunda partes do segundo capítulo de minha tese de doutorado. (Ou reafirmaria e rerepresentaria, se uma tradução tivesse tal e tanto poder).

“Párodo e Primeira Cena do Primeiro Episódio de ÉSQUILO – *Persas*, 1-248.” In *Cadernos de Literatura em Tradução* n. 4, São Paulo, 2001, p. 225-234. Tive a oportunidade de publicar nestes *Cadernos* esta versão com base no texto estabelecido por M. L. West, uma das muitas versões que meu trabalho de tradução dessa tragédia de Ésquilo já assumiu, mas a versão atual, pela qual provavelmente me decidirei em caráter definitivo, tem por base o texto mais antigo, estabelecido por Paul Mazon.

“Política entre Mito e Dialética na Tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo”. In NOBRE, C.K., CERQUEIRA, F.V., POZZER, K.M.P. (Ed.) – *Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo*. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Pelotas – 15 a 19 de setembro de 2003. Pelotas, UFPEL, 2005. Conferência feita com o recorte, em parte resumido e em parte modificado, retirado de minha tese de livre docência, então ainda inédita, para que pudesse atender ao amável, gentil e honroso convite da Profa. Dra. Kátia Maria Paim Pozzer

a participar de tão memorável evento, em cujo encerramento, no Teatro Municipal de Pelotas, surpreendeu-me a magnífica leitura dramática de minha tradução de *Agamêmnon*, feita por um grupo de Porto Alegre, denominado Núcleo de Pesquisa em Teatro e História, ligado a Ulbra (Universidade Luterana Brasileira), sob direção de Paulina Nólibos.

“Mito e Dialética na Tragédia Sete contra Tebas”. In GONZÁLEZ DE TOBIA, A. M. (Ed.) – *Ética y Estética. De Grécia a la Modernidad*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2004, p. 125-131. Conferência originalmente pronunciada no Colóquio de La Plata, em 2003, assim se poderia resumir: – A leitura da tragédia *Sete contra Tebas* de Ésquilo suscita a questão: Imprecação (*Ará*), dita Erínis (*Erinýs*), e muitas vezes nomeada com o nome de Erínis, nessa tragédia, teria também nesse drama, por força da unidade enantiológica, o sentido de Justiça, filha de Zeus – como se verifica na *Orestéia* de Ésquilo? Caso fosse assim percebida por Etéocles, por essa implicação e interface de “Justiça, filha de Zeus”, a rixa entre os irmãos inimigos, malgrado o seu lado sinistro, fratricida, deveria se contemplada também pelo seu lado direito, e teria um sentido “melhor” – de Justiça divina – como se lê nos versos de Hesíodo a respeito do ser das rixas? (*Erídon*, Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 11-12.)

“Mito y Dialéctica en la tragedia *Siete contra Tebas* de Esquilo.” In *Limes* 16 / 2004. Santiago / Chile, Centro de Estudios Clásicos Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. p. 28-34. Tendo ouvido a leitura de minha conferência no Colóquio de La Plata, em 2003, e tendo-me pedido uma cópia dela, a Profa. Dra. Giuseppina Grammatico traduziu-a para o espanhol e pediu-me autorização para publicá-la em seu periódico. Para tanto, além de traduzi-la, escreveu também o seguinte resumo: “El autor propone dos ecuaciones que describen la *homología* estructural entre la noción mítica de “dioses” y la noción filosófica de “formas inteligibles”, e indaga acerca de las posibilidades interpretativas que se abren al aplicar esas ecuaciones a la tragedia de Esquilo. El cuerpo del trabajo es un interesante análisis textual literario, filosófico y mítico del drama, en el que se destaca la relación entre lo humano y lo divino, lo sensible y inteligible.”

A publicação de minha tese de livre docência sob a rubrica e o título “ÉSQUILO – *Orestéia*” em três volumes, num edição bilíngüe grego-português muito bem projetada, muito bem cuidada e muito bem realizada, graças aos cuidados, engenho e arte dos editores de Iluminuras, e o auxílio publicação da FAPESP, animou-me e encheu-me de esperanças de que a coleção – intitulada “Dionísias” – pudesse incorporar primeiro outros quatro volumes com as quatro outras

tragédias completas de Ésquilo e, depois, outros estudos e traduções de tragédias de Eurípides, que, se Deus me der tempo, forças e juízo, farei.

“*Odisséia* XII, 260-324. Tradução.” In *Assassinos do Sol*. Edição comemorativa do 18º. *Bloomsday* em São Paulo. São Paulo, Olavobrás, 2005, p. 5-6. Em atenção ao pedido do aedo e editor Marcelo Tapia, fiz a tradução desses versos da *Odisséia*, que foram lido por ocasião do 18º. *Bloomsday* em São Paulo por meu colega Prof. Dr. André Malta Campos, pois nesse dia uma outra conferência tinha-me levado à bela e de grata lembrança Niterói.

Se outros pequenos textos publiquei, como artigos, conferências ou tradução, penso que não demandariam mais quaisquer comentários neste Memorial, pois a importância ou desimportância deles já está devida e metonimicamente exemplificada e ilustrada por esses comentários já feitos a esses textos aqui comentados.

7. MITOS E IMAGENS DE DEUSES OLÍMPIOS

Entendendo a palavra “mito” no sentido que ela parece ter no verso 24 da *Teogonia* hesiódica, sentido explicado na conferência “Mito e Verdade em Hesíodo e Platão”, publicada em *Letras Clássicas 2*, poderíamos ler tanto o exercício da coordenação do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, durante esse período que o exerci, quanto a lecionação de disciplinas de Língua e da Literatura Grega, em diversos níveis e modalidades – pós-graduação, graduação, extensão universitária, difusão cultural, palestras e conferências, – as formas que para mim assumiram o mito de Zeus e o mito de Hermes, respectivamente.

Essa leitura, inteiramente lúdica, da coordenação do Programa e da relação com alunos em sala de sala como determinados momentos de interpelação pelos Deuses e de diálogo com eles, já se justifica pelo valor de conservar a jovialidade em quaisquer circunstâncias, e ainda se justifica pela vantagem de poder falar de assuntos incômodos, mitigando com dissimulação as agruras do escabroso.

Aceitos esses pressupostos e sobretudo o de que “também os Deuses gostam de brincadeiras” (*philopáismones gàr kaí hoi Theoí*, PLATÃO, *Crátilo* 406c), poderíamos perguntar como se dá a interpelação em que Zeus *Basileûs* se dirige ao coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, nas circunstâncias em que exerci o cargo. Do mesmo modo, poderíamos perguntar também como o Deus Hermes, mensageiro dos Deuses, interpela o professor na cotidianidade da lecionação de uma disciplina em nível de pós-graduação ou de graduação.

Em quaisquer circunstâncias, a interpelação que o Deus dirige a um dos mortais se manifesta nas aparências e no curso dos acontecimentos, e a resposta a tal interpelação só pode ser propriamente dada pela atitude manifestamente tomada ante o curso aparente dos acontecimentos.

Quanto a Zeus *Basileûs*, interveniente na coordenação do Programa, parece-me que a resposta certa depende da interpretação correta do interesse do Programa, o que implica levar em consideração a vontade majoritária dos docentes e o interesse e utilidade para a maioria dos alunos. Assim nem sempre é possível nutrir-se de Zeus e servir a interesses pessoais de desforra e de represália. Tanto quanto a insanidade anda à solta nos dias que correm, é preciso ter clara

percepção do grau de realidade que possam ter as palavras de nossos interlocutores. Alguns conselhos, súplicas e ameaças valem menos que zero, outros conselhos valem zero, outros são os que nos valem. Certas amizades são os preciosos dons de Zeus, e certas completas ausências de qualquer contato, também.

Quanto ao Deus Hermes, Mensageiro dos Deuses, interveniente na leção de disciplina, talvez fosse possível considerar a resposta certa e correta a essa interpelação o respeito pela inteligência dos alunos. Aceita a inteiramente lúdica hipótese de que o Deus nos possa aparecer sentado uma das cadeiras da sala de aula, entre os alunos, para nos dar um recado proveniente dos Deuses, ganha um novo valor a clara percepção do grau de realidade que possam ter as palavras do nosso aparente interlocutor.

8. A NOÇÃO PLATÔNICA DE IMAGEM

Sempre e por toda parte nos deparamos com imagens; mas em algumas circunstâncias excepcionais há imagens que fulgem com um fulgor que ultrapassa todo o âmbito do imediatamente dado e todo o horizonte do inteiramente sensível, e desde já nos remete ao que nos ilumina a totalidade de nossa vida com um sentido para nós inteiramente novo, e que dá sentido à nossa vida por integrá-la à ordem com que o mundo mesmo para nós se revela vivo, perene e completo.

Que imagens são essas, que num imprevisível instante fulgem e nos integram à ordem sempiterna do mundo?

Que distingue essas imagens, que nos iluminam, das que nos deixam perdidos entre imagens? Afinal, que é imagem?

Talvez nenhum pensador tenha vivido sob o império da imagem e refletido sobre ele de modo tão radical e decisivo quanto Platão, em cuja época os Deuses ainda se confundiam com as imagens e as imagens com os Deuses, sem que ainda se tivesse perdido a noção de que os Deuses são Deuses e as imagens, imagens. A Platão se impôs, como a questão decisiva de sua época, discernir e definir em termos filosóficos as condições de possibilidade de se distinguirem as imagens dos Deuses e os Deuses, das imagens.

Como se descreve a noção de imagem, nos *Diálogos* de Platão, especialmente no diálogo intitulado *República*? Como a noção de imagem assim descrita se integra, se se integra, na elaboração e apresentação da noção de dialética, nesse mesmo diálogo?

O fio de Ariadne é a noção de imagem tomada como a unidade que reúne todas essas diversas questões.

As imagens paradigmáticas: 1ª.) o sol,

Se o filósofo é esse que tem as virtudes necessárias para a aquisição do conhecimento e para chegar finalmente ao conhecimento supremo que é a idéia do bem, e se a contemplação do bem é que qualifica o filósofo para o governo da cidade, – impõe-se a Sócrates a questão que pergunta o que é o bem. O bem é objeto da suprema ciência, mas o que é o bem?

Em *República* VI, 506 e, Sócrates diz que o bem em si lhe parece grandioso demais para, com o impulso que os move na presente conversação, poder atingir o seu pensamento a respeito dele, mas que deseja expor o que lhe parece ser o filho do bem e muito semelhante a ele. E dada a anuência do interlocutor, que propõe que numa outra vez

seja paga a explicação devida a respeito do pai, Sócrates faz um jogo entre as palavras *ékgonos* e *tókos*, que significam ambas “filho”, mas *tókos*, além de “filho” significa também “juros”, no sentido de rendimento de um dinheiro dado a juros, e diz: “Tomara que eu a pudesse pagar e vós recebê-la, e não como agora, dar-vos só os juros. Recebei, portanto, este juro e este filho do bem em si. Mas tende cuidado em que não vos engane sem querer, entregando-vos falsas as contas do juro.” (*República*, VI 507 a, citando-se, com as modificações consideradas necessárias, a tradução de *República* de Platão por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983). *Tòn lógon toû tókou* significa “o discurso do filho” e “as contas do juro”. Com esse jogo de palavras se faz um alerta, que põe o ouvinte de sobreaviso com relação à imagem. Isso é condizente com a descrição que se fará da imagem, na imagem da linha, onde se diz que a imagem é o grau do conhecimento menos verdadeiro e menos claro. Se é o grau do conhecimento menos verdadeiro e menos claro, faz sentido que se alerte o interlocutor para que se acautele relativamente à imagem, que é o grau do conhecimento no qual se apresentará o discurso a respeito do bem em si.

A imagem do sol se constrói mediante uma distinção prévia. Sócrates recorda o que anteriormente disseram “em muitas outras ocasiões” e acordaram entre si sobre a distinção do sensível e do inteligível. “Que há muitas coisa belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem. (...) E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisa que então postulamos múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma idéia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência. (...) E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as idéias são inteligíveis, mas não visíveis.” (*República*, VI 507 b). Essa distinção se faz entre a multiplicidade visível das muitas coisas belas, das muitas coisas boas, e a unidade inteligível do belo em si mesmo, do bem em si mesmo. “Visível” aqui significa, por metonímia, “sensível”: na seqüência Sócrates argumenta e mostra como e por que a visão é o mais perfeito dos sentidos. Não só fala da visão como o mais perfeito dos sentidos, mas estranhamente justifica essa perfeição da visão relativamente aos outros sentidos com o seguinte argumento: “A audição e voz precisam de qualquer coisa de outra espécie para respectivamente ouvir e fazer-se ouvir, de tal modo que se esse terceiro fator não estiver presente a primeira não ouvirá e a segunda não será ouvida? – Não, não precisam de nada. – Julgo que não há muitas outras faculdades, para não dizer nenhuma, que necessitem de tal coisa, ou podes mencionar alguma? –

Eu não, respondeu ele. – Mas quanto à de ver e de ser visto, não pensas que necessite disso? – Como assim? – Ainda que haja nos olhos a visão e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que as cores estejam presentes nas coisas, se não se lhes adicionar uma terceira espécie, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista não verá e que as cores serão invisíveis? – O que é isso a que se refere? – É aquilo a que chamas luz. – Dizes a verdade. – Por conseguinte, o sentido da vista e a faculdade de ser visto estão ligados por um laço de uma espécie bem mais preciosa do que todos os outros, a menos que a luz seja coisa para se desprezar. – A verdade é que está longe de ser desprezível. – Qual é, dentre os Deuses do céu, aquele a que atribuis a responsabilidade desse fato, de a luz nos fazer ver, da maneira mais perfeita que é possível, e que seja visto o que é visível? – O mesmo que tu e os restantes, pois é evidente que estás a perguntar do sol.” (*República*, 507 c – 508 a). Estabelecem-se estas distinções, de que o sol não é nem a visão, nem a luz, mas é a causa tanto da visão quanto da luz, e dá às coisas visíveis não só a visibilidade delas, mas também a sua nutrição e sustento. E estabelece-se esta correlação: o que o sol é no plano visível para as coisas visíveis, a idéia do bem no plano inteligível é para as idéias. A idéia do bem é a causa da cognoscibilidade das coisas cognoscíveis, de sua verdade e de seu ser, sem que a idéia do bem seja ser nem ciência, mas a causa do ser, da ciência e da verdade. Nessa imagem do sol, apresenta-se, e de certa maneira define-se, a idéia do bem por uma tríplice causalidade: o bem é a causa do conhecimento, da verdade e do ser. Ou seja, as idéias são o que são, e são cognoscíveis, e são verdadeiras, na medida que participam da idéia do bem, e só por essa participação. Distinguem-se também graus diversos de participação do ser, na medida que se distinguem, por um lado, o ser, conhecimento e a verdade e, por outro lado, como causa disso, o bem. O bem, causa do ser, não é o ser, mas está acima e além da essência, pela sua dignidade e poder (*República*, 509 b).

“Logo, para os objetos do conhecimento dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e além da essência, pela sua dignidade e poder.” (*República*, 509 b).

Essa idéia surpreendente oferece a oportunidade de o interlocutor de Sócrates fazer uma brincadeira. Sócrates se defende dizendo que o culpado por ele estar falando desse assunto é o seu interlocutor, que lhe pediu que falasse de algo a respeito de que ele tinha alertado que não estava preparado para falar. E o interlocutor então pede que não se

detenha, mas verifique se não lhes escapou nenhum dos elementos, que entraram na construção dessa imagem (*República*, 509 c).

2^a.) a linha

Então, para retomar esses elementos que entraram na construção da imagem do sol, Sócrates propõe a imagem da linha, em que se imagina o conhecimento como se fosse uma linha: a imagem (*eikón*) da linha é à imitação (*mímema*) do conhecimento. A imagem da linha retoma essa distinção prévia à imagem do sol, entre o sensível e o inteligível. Em *República* VI, 509 d, Sócrates pede a seu interlocutor: “Imagina então – comecei eu – que, conforme dissemos, eles são dois e que reinam, um na espécie e no lugar inteligível, o outro no visível.”

Tendo imaginado a linha com uma divisão em partes desiguais, cujos segmentos correspondem um ao inteligível e o outro ao visível, imagine-se cada um desses segmentos dividido por sua vez segundo a mesma proporção. A primeira seção do segmento do sensível é a das imagens. “Chamo imagens (*eikónes*), em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero, se estás a entender-me. – Entendo, sim. – Supõe agora a outra seção, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefatos. – Suponho. – Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo? – Aceito perfeitamente.” (*República*, 509 e – 510 b).

No diálogo *Sofista* 239 e, lê-se que uma tal enumeração – de sombras e reflexos nas águas e em espelhos – não seria, para um verdadeiro sofista, aceitável como definição de “imagem”. Quando o sofista é chamado “produtor de imagens” (*eidolopoión*, *Sofista* 239 d), o Estrangeiro de Eléia diz que o sofista facilmente reverteria contra nós essas palavras que o descrevem como um produtor de imagens, perguntando-nos o que é imagem. Teeteto responde: “evidentemente lhe responderemos lembrando as imagens das águas e dos espelhos, as imagens pintadas ou gravadas, e todas as demais, da mesma espécie. – Bem se vê, Teeteto, que jamais viste um sofista. – Por quê? – Ele te parecerá um homem que fecha os olhos ou que, absolutamente, não tem olhos. – Como assim? – Quando assim lhe responderes, ao lhe falar do que se forma nos espelhos ou do que as mãos amoldem, ele se rirá de teus exemplos, destinados a um homem que vê. Fingirá ignorar

espelhos, águas e a própria vista e te perguntará, unicamente, o que se deve concluir de tais exemplos.”(*Sofista* 239 d – 240 a).

Então, Teeteto se vê obrigado a dar uma definição conceitual de imagem, que em *República* VI, 509 e – 510 a, não vem ao caso, porque se se tivesse que apresentar aí uma definição conceitual de imagem, interromper-se-ia a construção da imagem da linha. Passa-se, então, para o segmento seguinte da imagem da linha; mas, de qualquer forma, esses segmentos da linha, correspondentes à imagem e ao de que há imagem, são desde já definidos como o não verdadeiro e o verdadeiro. No *Sofista* 240 a, a primeira característica da imagem consiste em não ser verdadeira, o que traz como consequência todas as aporias, como – em primeiro lugar – ter que admitir a contragosto que o não-ser de certo modo é (*Sofista* 240 e).

Na *República* VI 509 e – 510 b, descreve-se a imagem mediante a enumeração de exemplos, e passa-se já para a primeira seção do segmento do inteligível, no qual “a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram modelos, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens, que havia no outro (segmento da linha) faz caminho só com o auxílio das idéias” (*República*, 510 b –c). Esse resumo se explica a seguir: as ciências superiores – descritas mais tarde e enumeradas como aritmética, geometria, a ciência dos volumes, a astronomia, e ainda a harmonia – essas ciências partem de hipóteses – a saber, as noções comuns dos geômetras, por exemplo, o par e o ímpar, as figuras, os três tipos de ângulos e outras doutrinas irmãs dessas – e, partindo dessas hipóteses, que por serem evidentes não requerem demonstração, essas ciências caminham unicamente em direção à conclusão dessas hipóteses, sem poder remontar ao fundamento não hipotético. Eis a primeira característica dessas ciências. A segunda característica é que essas ciências, no seu procedimento discursivo, servem-se de imagens. Na outra seção do inteligível, está a ciência suprema, que é a dialética, cujo procedimento assim se descreve: “fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e pontos de apoio, pode ir até aquilo que não admite hipótese, mas que é o princípio de tudo, atingindo o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias.” (*República*, 511 b – c). Definem-se, então, claramente quatro modalidades de objetos do conhecimento, duas sensíveis e duas inteligíveis; e estabelece-se uma correlação entre cada uma dessas

modalidades de objetos do conhecimento e o correspondente estado da mente, quando esta é marcada pela apreensão de determinada modalidade de tais objetos. Esses estados da mente, ou “afecções da alma”, em grego *pathémata en têi psychêi*, são quatro, a saber: *nóesis*, *diánoia*, *pístis*, *eikasía*. (*República*, 511 d – c). Entre esses *pathémata en têi psychêi*, a *nóesis* – que Maria Helena da Rocha Pereira traduz por “inteligência” – corresponde à dialética; a *diánoia* – que ela traduz por “entendimento”, mas que às vezes também é possível traduzir por “raciocínio” – corresponde às ciências superiores: aritmética, geometria, estereometria, astronomia e harmonia; a *pístis* – que ela traduz por “fé”, e outros por “crença”, mas que também se explica como “certeza sensível” – corresponde a isso de que há imagens, o segmento onde estamos incluídos nós mesmos, e os seres vivos, as plantas, e toda espécie de artefatos. O estado da mente correspondente à apreensão das imagens chama-se *eikasía* – que Maria Helena da Rocha Pereira traduz por “suposição”, sendo “imaginação” uma outra possibilidade de tradução que naturalmente traz tantas vantagens quantas desvantagens.

e 3^a.) a caverna.

Com essa enumeração dos estados da mentes correspondentes às diversas modalidades de objetos do conhecimento, conclui o livro VI, e chegamos à terceira imagem, a da caverna, que abre o livro VII. Essa terceira imagem recupera – como já disse – todos os elementos constitutivos dessas duas imagens anteriores, e dá a essas distinções assim estabelecidas uma dimensão existencial e o caráter de um drama.

Sócrates introduz a imagem da caverna com as seguintes palavras, no início do livro VII: “Depois disso – prossegui eu – imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência” (514 a). “Imagina” é *apeíkason*, do verbo *eikázo*, donde *eikasía*, a afecção na alma resultante da apreensão de imagens. A construção desta terceira imagem visa, pois, descrever a *nossa* natureza, relativamente à *paidéia* (“educação”) e à *apaideusía* (“falta de educação”): “suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os manipuladores de

marionetes colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles. – Estou a ver – disse ele. – Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda espécie de labor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados.” (*República*, 514 a – 515 a). O interlocutor de Sócrates o interrompe com este comentário: “estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas.” *Átopon* (...) *eikóna kaí desmótas atópous*. *Átopos* é “extravagante”, “descabido”, “absurdo”, e ainda, como nesta tradução de que nos servimos, “estranho”. “Semelhantes a nós” responde Sócrates. (*República*, 515 a)

Há neste drama, cujo protagonista é a nossa própria natureza, colocada entre os extremos da educação e da falta que esta nos faz, quatro episódios que se representam diante de diversos cenários. O primeiro episódio, diante do primeiro cenário, se descreve com as seguintes palavras: “Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna? – Como não – respondeu ele – se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida? – E os objetos transportados? Não se passa o mesmo com eles? – Sem dúvida. – Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam? – É forçoso. – E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava? – Por Zeus, que sim! – De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.” (*República*, 515 a – c).

No primeiro episódio do drama, o cenário do drama é o das sombras. *Skiás*, “sombras”, é uma das muitas palavras que compõem a riquíssima sinonímia da imagem, *eikón*: na enumeração dos exemplos de imagem, *eikón*, o primeiro dado é *skiá*, “sombra”. Nesse primeiro episódio, segundo toda necessidade, os prisioneiros não conhecem nem reconhecem outra verdade senão a das sombras dos artefatos e a dos ecos das vozes dos que os transportam (*República*, 515 a – c).

O segundo episódio assim se descreve: “Considera pois – continuei – o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de

fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam? – Muito mais – afirmou. – Portanto, se alguém o forcesse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam? – Seria assim – disse ele.” (*República*, 515 c – e).

Nesse segundo episódio, o cenário é o dos artefatos e da luz do fogo. Nesse episódio, observamos uma certa confusão e uma certa distinção entre graus de conhecimento, de verdade e de ser. Utiliza-se, então, o grau comparativo de superioridade do advérbio (“mais perto do ser”, *mállon eggytéro toû óntos*), do particípio (“o que é mais”, *mállon ónta*), e dos adjetivos (“mais corretamente”, *orthóteron*; “mais verdadeiros”, *aletésterá*; “mais nítidos”, *saphésterá*): – “mais perto do ser e voltado para o que é mais, veria mais corretamente”. Há, no entanto, confusão e perplexidade a respeito do que é mais verdadeiro e mais real: – “suporia que os objetos vistos outrora eram mais verdadeiros do que os que agora lhe mostravam” e “julgaria ainda que estes que ele via outrora eram mais nítidos do que os que lhe mostravam” (*República*, 515 d – e). Nesse segundo episódio, em torno desse segundo cenário, ainda no interior da caverna, impõem-se a questão e a perplexidade a respeito dos graus da verdade, do conhecimento e do ser.

O terceiro episódio se dá fora da caverna, onde o cenário conhece a variação desde a luz noturna até a luz do dia. O terceiro episódio assim se descreve: “E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos? – Não poderia, de fato, pelo menos de repente. – Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o que há acima (*tà áno*).” (*República*, 515 e – 516 a).

O terceiro episódio, fora da caverna, compreende quatro atos: dois atos com o cenário noturno, e dois atos com o cenário diurno. Primeiro ato: “Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois

disso, para as imagens do homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos.” (*República*, 516 a)

Segundo ato: “A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da lua, mais facilmente do que se fosse o sol e o seu brilho de dia. – Pois não!” (*República*, 516 a – b)

Terceiro ato: – “Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o sol e de contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar. – Necessariamente.” (*República*, 516 b)

Quarto ato: – “Depois já compreenderia, acerca do sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viram um arremedo. – É evidente que depois chegaria a essas conclusões.” (*República*, 516 b – c)

No terceiro ato, há uma percepção do sol mesmo visível no céu, mas no quarto ato há a percepção intelectual do significado dessa percepção do sol: percebe-se que o sol é a causa das estações, dos anos e que dirige todo o âmbito do sensível. Parece evidente que no terceiro episódio são retomados condensadamente todos os elementos constitutivos da imagem do sol, e também todas as distinções estabelecidas na imagem da linha.

O quarto episódio é o retorno ao fundo da caverna. Esse retorno ao fundo da caverna retoma o cenário do primeiro episódio, mas introduz nele novos elementos: os concursos de perspicácia e acuidade do olhar, a disputa pelo poder e as honrarias no fundo da caverna constituem a matéria prima da ação e da reflexão política.

“E então? Quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros? – Com certeza. – E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prêmios para o que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam, e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo ‘servir junto de um homem pobre, como servo da gleba’, e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo? – Suponho que seria assim – respondeu – que ele sofreria tudo, de preferência a viver daquela maneira.” (*República*, 516 c – d)

Descreve-se então uma disputa pelo poder no fundo da caverna, que passa pelo conhecimento das sombras, pela perspicácia de poder prever o comportamento das sombras. Num primeiro momento, o que veio de fora da caverna teria os olhos ofuscados e perderia nesse certame, e seria acusado de ter as suas vistas destruídas por ter saído fora da caverna e se diria que sair fora da caverna destrói a vista.

Um segundo momento do quarto episódio é descrito em *República* VII 520 c, no qual os olhos de quem regressa ao fundo da caverna se acostumam novamente às trevas e, cessada a ofuscação provocada pelas trevas, “sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom.” (*República*, 520 c)

Passada a ofuscação do regresso da luminosidade às trevas, com os olhos acostumados novamente às trevas, recuperada a perspicácia e a acuidade do olhar, esse que saiu fora da caverna teria as melhores condições de conhecer a verdadeira natureza do que se vê e de poder avaliar corretamente qual é o grau de realidade, a natureza e o comportamento do que se vê.

Mas em *República* 517 a, depois do primeiro momento do quarto episódio, Sócrates já tira esta conclusão: “Meu caro Glauco, essa imagem (*taúten... tèn eikóna*) – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo o que dissemos anteriormente, comparando a região revelada através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do sol. Quanto à subida acima e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao lugar inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no visível, ela criou a luz e o senhor da luz; e que, no inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.” (*República*, 517 a – c)

Até o final do livro VII, são explicitados todos esses elementos e mostra-se como essa imagem da caverna constitui uma verdadeira sinopse, uma visão de conjunto, do *curriculum* do filósofo e da relação entre essas quatro modalidades de objetos do conhecimento, e ainda como e por que a relação entre essas quatro modalidades de objetos do conhecimento é perpassada pelo jogo do poder. Há um jogo do poder implicado na relação entre essas quatro modalidades de objetos do conhecimento, porque há indivíduos que se notabilizam na apreensão das modalidades de objetos do conhecimento correspondentes ao

sensível, mas a apreensão dos objetos inteligíveis demanda as qualidades específicas do filósofo, e isso implica a disputa e o exercício do poder.

Nessa imagem da caverna, podemos observar que, por um lado, estabelecem-se distinções entre diversos graus de participação na verdade, no conhecimento e no ser; e, por outro lado, estabelece-se um nexó necessário entre a verdade, o conhecimento e o ser. É isso que a imagem da caverna encerra como doutrina, expondo e ressaltando os traços que o pensamento platônico, mais propriamente a dialética, tem em comum com o pensamento mítico. Em resumo, por um lado, o nexó necessário entre a verdade, o conhecimento e o ser, e, por outro, a distinção entre os diversos graus de participação na verdade, no conhecimento e no ser.

No interior da caverna, o grau de participação na verdade será sempre correspondente e equivalente ao grau de participação no ser, e o conhecimento será sempre o conhecimento do que se deixa ver e conhecer no interior da caverna, ou seja, as imagens e as sombras das imagens. Assim sendo, o conhecimento de algo mais que imagens e de verdades superiores à da imagem demandará sempre um percurso para fora e além da caverna. Esse percurso exige uma transmutação do modo de ser próprio ao sujeito do conhecimento; e tanto essa transmutação quanto o conhecimento mesmo pressupõem e exigem uma afinidade entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Portanto, o êxodo da caverna só será possível aos que têm uma afinidade anímica com o que se encontra fora da caverna.

9. ENTRE CÃO E LOBO: COM SOFISTA POR MESTRE

O policéfalo sofista.

Entre os leitores e comentadores dos *Diálogos* de Platão, é comum o lastimável equívoco de considerar como uma sentença verdadeira e definitiva o que no diálogo intitulado *Sofista* constitui a atitude peculiar do estrangeiro de Eléia perante a figura multifária do sofista. No *Sofista*, há de se distinguir entre a atitude de Sócrates perante os sofistas, a do estrangeiro de Eléia, e o que o desenvolvimento mesmo do diálogo nos mostra a respeito dos sofistas, a despeito e à revelia da atitude do estrangeiro que, no entanto, dirige o diálogo.

Já no prólogo desse diálogo contrapõem-se a atitude de Sócrates, disposto a considerar a possibilidade de pertencerem a um só e mesmo gênero os filósofos, os políticos e os sofistas (*Sofista*, 216 c 1 – 217 a 8), e a atitude do estrangeiro de Eléia, que tranqüila e dogmaticamente responde à questão de Sócrates considerando-os três gêneros distintos (*Sofista*, 217 b 2), mas essa tranqüilidade dogmática será repetidas vezes perturbada e contestada pelo desenvolvimento mesmo desse diálogo, tanto pela doutrina fundamental da comunidade dos gêneros, quanto pelas inevitáveis e incontornáveis intervenções da realidade dessa mesma doutrina no andamento do diálogo, como, por exemplo, quando ao perseguir o que seja o sofista descobre-se antes o que é o filósofo (*Sofista*, 253 e 8-9).

No prólogo desse diálogo, quando Teodoro apresenta o estrangeiro de Eléia como filósofo pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão, Sócrates – citando a doutrina homérica, segundo a qual os Deuses, e especialmente Zeus Hóspede, tornam-se companheiros dos homens reverentes, e assim observam as transgressões e a equidade dos homens – pergunta se Teodoro não teria trazido, sem perceber, não um estrangeiro, mas um Deus, e em seguida pergunta também se não teria trazido consigo um Deus refutador, que nos espreitaria e refutaria a nós que somos fracos em argumentação. Esta brincadeira de Sócrates é muito reveladora, não só porque cita e assim resgata a doutrina homérica que se condenava em *República*, mas ainda pela divertida jovialidade com que sobrepõe as figuras do Deus companheiro e do sofista refutador.

Teodoro esclarece que não é esse o caráter de seu hóspede, mas é mais comedido que os que se dedicam à erística, e que esse homem não lhe parece um Deus, mas divino, pois assim considera a todos os filósofos. Sócrates então pondera que talvez não seja muito mais fácil

discernir o gênero do filósofo que o do Deus, e propõe ao estrangeiro a questão se o filósofo, o político e o sofista constituem um único gênero, ou dois, ou ainda, já que há três nomes, três gêneros, um para cada nome. Proposta por Sócrates nesses termos, a questão anuncia o tema central da investigação deste diálogo, a saber, o da comunidade dos gêneros; e também deixa clara a posição inicial de Sócrates a respeito desse assunto, uma atitude de indecisão se o filósofo, o político e o sofista perfazem um único gênero, ou dois, ou três gêneros diferentes.

Bem diversa é a atitude do estrangeiro, que os toma por três gêneros distintos, embora reconheça a dificuldade de discerni-los claramente. O desenvolvimento mostra claramente tanto a hostilidade do estrangeiro para com o sofista quanto o entrelaçamento e interdependência em que o gênero do filósofo e o do sofista se encontram. A hostilidade se revela na caracterização pejorativa até mesmo dos aspectos positivos do sofista, pois para o estrangeiro de Eléia se impôs a tarefa de capturar o sofista numa definição capaz de denunciar todo o perigo que nos ronda e ameaça no gênero dos sofistas.

A atitude do estrangeiro de Eléia perante o sofista, se por um lado atende às exigências de clareza e rigor de uma posição metodicamente determinada e assumida, por outro lado – ao tratar o sofista como o inimigo ou como a presa a ser capturada nas malhas da definição – dissimula e confunde quando descreve em termos pejorativos até mesmo as virtudes e qualidades positivas do sofista. Instaura-se assim o jogo de recusar ao sofista o reconhecimento de suas virtudes e excelências, as quais, no entanto, se impõem ao longo da investigação, pelas exigências mesmas de clareza e acribia da investigação. Esse jogo se mantém e se entretém com as definições que se desdobram no afã de capturar o sofista.

Nas quatro primeiras definições, o caráter formador e propedêutico do ofício de sofista não mais se descreve como uma atividade intelectual, mas é desfigurado por um ponto de vista que o vê realizar-se e consumir-se ao rés do sensível. Ao ser definido como 1º.) “caçador interesseiro de jovens ricos”, 2º.) “comerciante de conhecimento”, 3º.) “revendedor de conhecimento” e 4º.) “produtor e vendedor de conhecimento”, o ofício de sofista é degradado do plano inteligível para o sensível, e assim, rebaixado na hierarquia que submete o sensível ao inteligível, perde – aparentemente – toda dignidade intelectual. Essa perda é puramente aparente, porque o ponto de vista pode criar a aparência, mas não a realidade do que se vê.

A quinta definição, ao dar o sofista como “erístico”, traz consigo tanta luta, tanta contenda e tanto combate, tanto litígio e tanta controvérsia, que ao distinguir “pela remuneração” o sofista dos demais

erísticos que o são pelo prazer da tagarelice, essa distinção crematística (“pela remuneração”) parece antes resgatá-lo de todo esse maucaratismo com um laivo de senso prático.

Erística se diz a controvérsia conduzida com arte e versando sobre o justo em si, o injusto em si e outras determinações gerais. Ela pode ser de se perder ou de se ganhar dinheiro. Quando pelo prazer de entreter-se com ela descuida-se dos próprios interesses, sem que o discurso no entanto proporcione prazer à multidão dos ouvintes, ela se chama tagarelice. O sofista se define pela erística com que se ganha dinheiro. Não só esse aspecto financeiro da erística praticada pelos sofistas exclui de seu âmbito a figura de Sócrates, negligente de seus próprios interesses por amor da investigação dialética, mas ainda em diversos passos dos *Diálogos* a atividade propriamente filosófica de Sócrates aos olhos da multidão ou do senso comum parece tagarelice (cf. *Górgias*, 489 b 6; *Fédon*, 70 c; *Teeteto* 195 b; *Político* 270 a; *República*, 488 c; &c).

No entanto, a sexta definição de sofista – que em resumo o descreve como “quem purifica as almas de opiniões que são um obstáculo às ciências” (*Sofista*, 231 e 5-6) – parece não se aplicar a ninguém mais senão a Sócrates.

Por participarem da arte da aquisição, que as integra e subsume, as cinco primeiras definições estão entrelaçadas. A sexta definição surge e emerge da arte da separação, e aparentemente está separada e isolada das definições anteriores, se não fosse pelo aparente caráter negativo, comum à erística e à sofística vista como arte purificatória.

Mas o sofista é mesmo um purificador? Com a sua jovialidade habitual, de quem está sempre a jogar e a brincar, Sócrates mesmo o diz, em um trecho jocoso de *Crátilo*, onde, em transe entusiástico, propõe que no presente dia se aproveite dessa sabedoria numinosa para examinar a correção dos nomes, e no dia seguinte, se todos concordam, despedirem-na e purificarem-se, se descobrirem quem seja hábil em purificar tais coisas, seja um sacerdote ou um sofista (cf. *Crátilo*, 396 e – 397 a).

Como, por que e por quem se dá o exercício dessa arte purificatória?

Diacrítica, a arte da separação, assume duas formas, segundo separa o melhor do pior, ou o semelhante do semelhante. Nessa primeira forma é que se chama “purificação” (*katharmós tis*), que por sua vez se divide, ao ser aplicada à alma ou ao corpo. Como a medicina e a ginástica expurgam respectivamente a enfermidade e a fealdade do corpo, assim, da alma, o castigo expurga a maldade, e a instrução, a ignorância.

Por sua vez, a instrução tem duas formas. Um modo antigo e tradicional, muito utilizado com os filhos, e que muitos ainda utilizam, ora sendo duros quando erram, ora aconselhando com mais brandura, poderia chamar-se corretamente admoestação. Recorre-se à outra forma da instrução quando a admoestação parece surtir pouco efeito, considerando-se que toda ignorância é involuntária, e quem se acredita sábio não consentiria em aprender nada de que se crê competente.

Este, ao que parece, é um tipo tão grave e severo de ignorância, que equivale a todos os outros: nada sabendo de algo, crer que sabe. Nesse caso, a crença de que sabe, quando nada sabe, é um obstáculo à aquisição da ciência, e deve ser removida. Como se remove essa pior espécie de ignorância?

Examinam-se as opiniões de quem crê dizer algo valioso, quando nada diz de valor; então, facilmente se verifica que as opiniões são como erráticas, e coligidas nas discussões, comparam-se umas com as outras, e pela comparação mostra-se que contrariam umas às outras sobre as mesmas coisas, em relação às mesmas coisas e sob os mesmos aspectos. Ao percebê-lo, irritam-se consigo mesmos e conciliam-se com os outros, e desse modo livram-se das soberbas e obstinadas opiniões, de todas as ablações sendo essa a mais agradável para o ouvinte e a mais duradoura para o paciente. Pode-se, pois, considerar que a refutação (*tòn élegkhon*) é a mais importante e a mais eficaz das purificações.

Que nome se dará aos que praticam essa arte? O estrangeiro de Eléia declara que teme chamá-los “sofistas”, concedendo-lhes demasiado privilégio. – “Entretanto, retruca Teeteto, assemelha-se a eles o que falamos.” – “Também o lobo ao cão, o mais selvagem ao mais doméstico” diz o estrangeiro e completa: “o prudente deve manter a guarda sobretudo quanto às semelhanças, pois o gênero dos sofistas é o mais escorregadio. Todavia, sejam os sofistas!” (*Sofista*, 321 a 1-10).

É com reserva e relutância que o estrangeiro de Eléia reconhece o sofista como o detentor da arte depuratória de opiniões contrárias à aquisição da ciência, mas, enfim, reconhece. Ainda que alertados quanto ao perigo que mora nas semelhanças, em quem mais reconheceríamos essa arte depuratória senão em Sócrates? A esse respeito são eloqüentes os diálogos de Platão ditos aporéticos, e especialmente *Mênon* 79 e 7 – 80 b 7.

Nessa aparente multiplicidade de definições do sofista, é preciso descobrir o ponto em que todas elas convergem. Ao estrangeiro de Eléia, uma delas pareceu-lhe revelá-lo melhor, quando o chamamos “contraditor” (*antilogikón*, *Sofista*, 232 a – b 6). Esse termo tinha surgido na análise da erística, ao desdobrar a controvérsia (*amphisbetéseis*, *Sofista*, 225 b 3) em controvérsia forense – quando

contrapõe longos discursos a respeito de justiça e de injustiça em público – e em controvérsia *contraditória* – quando em caráter privado se fragmenta na alternância de perguntas e respostas. Desprezada a parte da controvérsia contraditória que trata de contratos, mas que procede ao acaso e sem arte, a outra parte, conduzida com arte, e relativa ao justo em si, ao injusto em si e a outras determinações gerais, é que chamamos erística (*Sofista*, 225 b 14 – c 10).

Posto que a arte sofística de contradizer tem um alcance universal e triunfa de cada profissional em sua própria especialidade, e os sofistas parecem ter uma sabedoria pessoal sobre todos os assuntos que contradizem, e ainda dão a seus discípulos a impressão de serem oniscientes, temos que decidir entre se é humanamente possível tudo saber, ou então se é uma espécie de conhecimento baseado em simples opinião o que o sofista parece possuir a respeito de tudo, mas não verdadeiro conhecimento (*Sofista*, 233 a – c).

Ora, há de se considerar uma brincadeira quando se diz que tudo se sabe e pode ensiná-lo a outrem por quase nada e em pouco tempo. Dessa brincadeira, a mais artística e graciosa forma é a mimética, numerosa e diversificada, a reunir tudo sob um único termo.

De quem se pretende capaz de tudo fazer com uma única arte, sabemos que, produzindo imagens homônimas das realidades, com a arte gráfica, será capaz de iludir aos néscios dentre as crianças novas, ao mostrar de longe os seus desenhos, como sendo o mais capaz de executar de fato o que quiser fazer.

Quanto aos discursos, admitimos haver uma outra arte, com a qual aliás por acaso é possível enfeitiçar pelos ouvidos com discursos os jovens enquanto estão longe das coisas afastados da verdade, mostrando-lhes imagens verbais a respeito de tudo, de modo a fazer parecer dizer coisas verdadeiras e o orador ser em tudo o mais sábio de todos. Entretanto, necessariamente, muitos desses ouvintes, passado tempo bastante e avançando a idade, ao aproximarem-se da realidade e pela experiência sendo forçados a compreender claramente a realidade, mudam as opiniões de outrora, de modo a parecer pequeno o grande e difícil o fácil, e todos os simulacros dos discursos serem de todo revirados pelos fatos que se dão nas situações vividas.

Em vista disso, consideraremos o sofista um desses feiticeiros, imitador de realidades, ou ainda hesitaremos se por acaso tem verdadeiramente ciência a respeito de tudo quanto parece capaz de contradizer? – É claro que ele é um dos que participam da brincadeira e deve ser considerado um feiticeiro e imitador.

Assim o sofista é incluído no gênero dos prestidigitadores (*thaumatopoiôn*, *Sofista*, 235 b 6). Esta palavra, “prestidigitadores”

(*thaumatopoiôn*), nomeia também os carregadores das figuras cujas sombras se projetam no fundo da caverna, na imagem da caverna de *República*; essa palavra e a descrição do jogo de imagens operado pelo sofista lembram a situação dos prisioneiros ao rés do sensível, no fundo da caverna (cf. *República* VII, 514 b).

Após o exame e a recapitulação de seis definições, e identificado como “produtor de imagens e de homônimos das realidades” (*mimémata kai homónima tôn ónton apergazómenos*, *Sofista*, 234 b 6-7), o sofista ainda se refugia no esconderijo da arte de produzir imagens (*tèn eidolopoiikén*, *Sofista*, 235 b 8); e nesse último covil ele ainda deixa o Estrangeiro de Eléia perplexo entre duas formas de mimética (*eíde tês mimetikês*, *Sofista*, 235 d 1), em que procurá-lo e caçá-lo, a saber, a arte da cópia (*tèn eikastikén*, *Sofista*, 235 d 6) e a arte do simulacro (*phantastikén*, *Sofista*, 236 c 4).

Mimética (ou, por outra, *eidolopoiiké*), a arte de produzir imagens, admite, pois, uma grande divisão: a arte da cópia (*eikastiké*), quando se faz a imitação segundo as proporções do modelo em comprimento, largura e profundidade e ainda com as cores convenientes a cada uma das partes, e a arte do simulacro (*phantastiké*), comum na pintura e em toda imitação, que se tem quando, para quem vê de uma posição desfavorável, parece copiar o belo, mas não pareceria assim, para quem pudesse ter uma visão suficiente de tais proporções (cf. *Sofista*, 235 d – 236 c 8).

Temos, pois, que decidir: a qual das duas partes da arte mimética o sofista pertence?

Aporia e unidade enantiológica.

Antes mesmo de decidir entre procurá-lo à direita ou procurá-lo à esquerda da arte mimética – à esquerda, na arte do simulacro, à direita, na arte da cópia, – o Estrangeiro de Eléia se vê frente a uma questão extremamente difícil (*en pantápasin khalepéi sképsēi*, *Sofista*, 236 d 10 – e):

“Esse mostrar e parecer, mas sem ser, e dizer algo sem entretanto dizer com verdade, tudo isso é cheio de aporia sempre, antes e hoje; pois extremamente difícil, ó Teeteto, é como afirmando-se que é realmente necessário que se possa dizer ou pensar falsidades, e proclamando-se isso, não ser pego em contradição (*enantiológiai mē synéskhesthai*).” (*Sofista*, 236 e – 237).

O Estrangeiro de Eléia explica em que consiste a dificuldade de escapar à contradição – e “contradição” (*enantiología*) tem aqui o

sentido pejorativo de o que deve ser evitado, por ser uma enunciação cujos termos contrários são reciprocamente excludentes. A dificuldade reside na necessária e incontornável ousadia com que esse discurso assume a hipótese de que “o não ser seja” (*tò mè òn eînai*, *Sofista*, 237 a 3-4).

Esse discurso, que visa capturar o sofista e denunciar-lhe a periculosidade, para lograr êxito e escapar à contradição inerente à noção mesma de imagem, deve, pois, ainda que não de bom grado, reconhecer que “o não-ser de certo modo é” (*tò mè òn... eînai pos*, *Sofista* 240 b 5). Esse é o reconhecimento que se impõe com a definição de imagem nos termos exigidos pelo sofista.

A imagem então se define como o outro tal que se assemelhe ao verdadeiro, sendo de modo nenhum verdadeiro, mas parecido. Ora, se o verdadeiro é o que realmente é, e se o não verdadeiro é o que não é realmente, a imagem – sendo o não verdadeiro – é de certo modo não sendo realmente, o que no texto de *Sofista* literalmente se diz: “é não sendo”. É justamente essa descoberta de que a imagem (*eikóna*) realmente é realmente **não sendo** que torna obrigatório o reconhecimento pelo Estrangeiro de Eléia e por Teeteto de que um tal entrelaçamento entrelace o ser ao não ser do modo mais estranho (*Sofista*, 240 b 12 – c 2).

Uma vez reconhecido tal entrelaçamento, e examinadas as dificuldades com que deparam doutrinas concorrentes a respeito do ser, o exame das relações recíprocas entre os gêneros supremos – a saber, o ser, o movimento e o repouso, juntos aos quais por intrínseca necessidade se reconhecem o mesmo e o outro – conduz ao reconhecimento da participação como a estrutura própria das relações entre o ser e os demais gêneros, entre os quais se inclui o não-ser, definido como alteridade, *i.e.* como o outro.

Pela participação recíproca entre os gêneros supremos, reconhece-se que um pode participar e participa do outro na medida mesma que não é o outro tanto quanto é o que é por não ser o outro, e essa exclusão radical do outro integra a constituição mesma do que é o que esse mesmo é.

O vínculo da participação e assim associação recíproca entre os gêneros diversos reside tanto na exclusão de outros que não o mesmo pela qual ele mesmo se constitui o mesmo – quanto na inclusão de outros que não o mesmo pela qual ele mesmo se define o mesmo e assim se contrapõe como ele mesmo a todos os outros que não ele mesmo.

Assim se supõe que o discurso possa escapar ao sentido pejorativo da contradição inerente à noção de imagem, mediante a descoberta e o reconhecimento de uma unidade enantiológica na

estrutura mesma das relações recíproca entre os gêneros supremos. Pode-se, pois, dizer que a unidade enantiológica no diálogo *Sofista* de Platão constitui primeiro a primeira aporia e depois a grande descoberta cujo reconhecimento constitui o princípio da superação de todas as aporias.

O *Sofista* oferece uma descrição de dialética (*Sofista* 253 b 8 – c 3) que prepara essa transformação da difícil e incontornável enantiologia em princípio estrutural da participação recíproca entre os gêneros supremos. Vejamo-la:

“Dado o nosso acordo de que os gêneros (entendam-se: as idéias) são mutuamente suscetíveis de semelhantes associações (como as das letras do alfabeto ou as dos sons agudos e graves na música), não haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através do discurso, se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário, não há outros que, entre os conjuntos, são fatores dessas divisões?” (*Sofista* 253 b 8 – c 3, tradução de Jorge Paleikat, com acréscimos e modificações)

Nessa descrição de dialética, as duas palavras fundamentais são “gêneros” (*géne*) e “associações” (*meíxeos*). Encontramos a palavra “gêneros” quando e onde teríamos esperado encontrar “idéias” (“formas inteligíveis”, *eíde / ideai*). A meu ver, a introdução da palavra “gêneros” (*géne*) em substituição à palavra “idéias” (*idéiai/eíde*), deve-se a que a palavra “idéia” permanece presa a seu uso num contexto de contraposição entre sensível e inteligível, contexto em que pode ser reforçada pelo pronome *auto(á)* (“mesmo(s)”) e ainda pela reiteração desse pronome (*auto(à) kat’auto(á)*, “ele(s) mesmo(s) por si mesmo(s)”), e pode ser descrita pelo verbo *kekhorisménon/kekhorisména* (“separado(s)”), ganhando assim o seu valor próprio, designativo do inteligível, por contraposição e por exclusão da noção de sensível. Já a palavra “gênero” tem um valor concreto e incluyente, no qual ainda ressoa o sentido de seu uso e recorrência nos poemas homéricos onde é uma das palavras para definir a família no interior da tribo; e ressoa ainda e também na palavra a palavra “gênero” (*génos*) o valor que ela tem na *Teogonia* de Hesíodo, onde, integrada em fórmulas como *athanáton hieròn génos* (“o sagrado ser dos imortais”) e *Theôn génos aidoôn* (“o ser venerando dos Deuses”), designa as famílias divinas reunidas na unidade de sua identidade coletiva, dada pela inserção do indivíduo em sua linhagem genealógica.

Essa concretude e inclusividade característica da palavra “gênero” (*génos*) ainda se amplia extraordinariamente, se levarmos em consideração um aceno contido nessa palavra, que aponta a suspensão ou ultrapassagem da oposição entre ser (*ón*) e devir (*gênesis*), considerando-se que a palavra *génos* é da mesma família que as palavras *gênesis* e *gígnesthai*, com que se nomeia a noção de devir. Essa oposição entre ser e devir pertence ao mesmo contexto que a oposição entre o inteligível – ligado ao ser – e o sensível – ligado ao devir. Essa momentânea e episódica suspensão ou ultrapassagem da oposição entre ser e devir prepara e condiciona a introdução da idéia de movimento entre os gêneros supremos.

A outra palavra fundamental dessa descrição de dialética que se lê no *Sofista*, “associações” (*meíxeos*), também traz fortes reverberações hesiódicas. O nome de ação *meíxeos* se liga ao verbo *mikhtheís / mikhtheísa* (“unido(a)”) que na *Teogonia* de Hesíodo descreve as uniões amorosa entre Deuses e Deusas. Essa reverberação hesiódica da palavra “associações” (*meíxeos*) confere a essa descrição de dialética do *Sofista* o inesperado e surpreendente caráter de um resumo sinótico da estrutura básica da *Teogonia* de Hesíodo.

Além do resgate de estruturas arcaicas do pensamento mítico homérico e hesiódico, com que se ampliam os horizontes do discurso filosófico, a dialética, assim descrita, demanda a acuidade do olhar que perscruta e distingue a compatibilidade e incompatibilidade que possibilita e impossibilita as associações recíprocas entre os gêneros. Essas compatibilidade e incompatibilidade repousam sobre a natureza de um entrosamento no qual se define e se configura a unidade enantiológica.

Definida a unidade enantiológica como a estrutura mesma da participação recíproca entre os gêneros supremos, pode-se compreender segundo essa mesma estrutura a relação entre os quatro graus de conhecimento e de participação no ser e na verdade descritos na imagem da linha de *República*.

É necessário que se compreendam esses quatro graus de conhecimento e de participação no ser e na verdade não como justapostos nem como sobrepostos, mas de tal modo que os superiores fundem e sustentem os inferiores, ainda que os inferiores não possam conter nem incluir dos superiores senão o que se integra e assim os constitui nos limites dessa inferioridade que os fazem inferiores. Nessa hierarquia em que o sensível se funda no inteligível e dele depende, deixando-se assim descrever como uma imagem do inteligível, poderíamos ainda reconhecer a unidade enantiológica como a estrutura mesma da relação entre o sensível e o inteligível, pela seguinte razão: 1)

porque o sensível se define fundamentalmente como imagem do inteligível que lhe é homônimo, e a enantiologia constitui a dificuldade incontornável da definição mesma de imagem; ou ainda, dizendo isso mesmo de outro modo: 2) porque, visto como imagem do inteligível, o sensível somente se funda e se sustenta por sua participação no inteligível que lhe é homônimo, de modo que se pode descrever como enantiologia a estrutura mesma da condição própria e constitutiva do ser sensível. Que enantiologia, então, se deixa descrever como a estrutura e essência do ser sensível? A mesma enantiologia com que nos deparamos na definição de imagem, a saber, a contradição de somente ser realmente não sendo. Nessa contradição intervém a diversidade de graus de participação no ser entre a imagem sensível e o seu modelo inteligível. A duplicação do uso do verbo ser com que se constrói a definição da imagem (e, por conseguinte, de todo sensível enquanto imagem de seu homônimo inteligível) – a saber: “não sendo realmente, é realmente” (*ouk òn ára óntos, estìn óntos, Sofista* 240 b 12) – supõe que o uso do verbo ser afetado pela negação tenha por referência principal o ser da imagem (e do sensível), enquanto o uso do verbo ser destituído de negação precipuamente se refira ao ser do modelo (e do inteligível). Dada a diversidade de graus de participação no ser entre o sensível e o inteligível, tendo-se em vista o ser do inteligível, pode-se dizer que o sensível não seja, embora nesse caso não se fale de não ser em termos absolutos, pois o sensível é segundo o seu grau próprio de participação no ser, e não é segundo o grau em que o inteligível participa no ser.

Desse modo, a estrutura da participação do ser sensível em seu homônimo inteligível deixa-se explicar em termos da dialética do mesmo e do outro com os quais se explica a estrutura da participação recíproca dos gêneros supremos no *Sofista*.

Retorno ao sofista.

Se há imagens, se há a possibilidade de pensar ou dizer falsidades, se há opinião falsa e imitações dos seres, dessa disposição surge a arte de enganar (*tékhnen... apatetikén, Sofista*, 264 d 7). É com essa arte da falsidade que o estrangeiro de Eléia quer distinguir e engalanar o sofista.

Retomando o método das dicotomias para definir o sofista e assim capturá-lo no confinamento da definição, o estrangeiro de Eléia recomeça por desdobrar a arte da produção em uma divina e outra, humana (*Sofista*, 265 b 5-7).

Como a produção divina se divide em produção de realidades, que são os seres naturais, e de imagens, que são as imagens naturais,

formadas por assim dizer espontaneamente, assim também, na produção humana, distinguem-se a arte que produz as coisas reais e a que produz imagens. Já tínhamos visto, – antes de nos depararmos com a primeira e a maior das aporias, suscitada pela definição de imagem, – já tínhamos visto que a produção de imagens deveria compreender dois gêneros, o de cópias e o de simulacros, se parecesse que o falso realmente fosse falso e por natureza uma unidade entre os seres.

O simulacro (*phántasma*) simula a cópia (*eikón*), mas não reproduz – como esta – nem as proporções de altura, largura e profundidade exatas do modelo, nem as cores dele convenientes a cada uma das partes.

O simulacro, por sua vez, compreende dois gêneros, o que se faz mediante instrumentos, e o outro, quando o produtor do simulacro se faz instrumento. Este último se chama “imitação” (*mímesis*, *Sofista*, 267 a 10). Esta “imitação” podemos ainda dividi-la em dois: – uma imitação investigativa, quando apoiado na ciência imita-se com conhecimento do que se imita, – e a imitação opinativa, quando por desconhecimento do que se imita, seja isso a justiça ou alguma outra virtude, recorrendo-se a alguma opinião, tentam empenhadamente esforçar-se por fazer o que isso lhes parece parecer como se existisse neles.

Também essa imitação opinativa admite uma divisão: dentre os imitadores opinativos, um – o simples imitador – é ingênuo, supondo ter ciência disso de que tem opinião, o outro – o imitador irônico – pela experiência dos argumentos tem forte suspeita e temor de que ignore isso que diante dos outros encena conhecer.

Por fim, o imitador irônico se desdobra naquele que em público e com longos discursos diante das multidões é capaz de praticar esse fingimento, e naquele outro que em particular e com falas curtas obriga o seu interlocutor a contradizer-se. Desses, o primeiro é o orador popular ou – por outra – o demagogo (*demologikón*), e o segundo, o sofista, que assim definido fica confinado ao domínio da opinião e da aparência.

O diálogo conclui com um condensado resumo desta sétima definição de sofista: “a espécie de prestidigitador, circunscrita aos discursos, da arte da produção, não divina, mas humana, do gênero criador de simulacro dentro da arte de produzir imagens, imitadora por meio da arte opinativa, pertencente à espécie irônica da arte de produzir contradição” (*Sofista*, 268 c 9 – d 3).

Podemos dizer que esses últimos traços diferenciais do sofista – a saber, a ironia instaurada pela consciência de não saber o que parece saber e a respeito de que em particular e com falas curtas obriga o seu interlocutor a contradizer-se – esses traços são os mais distintivos desta

mais sedutora e enigmática personagem filosófica criada por Platão: – Sócrates. Há, pois, uma tensão jamais resolvida entre a posição do estrangeiro de Eléia, hostil ao sofista, e o desenvolvimento mesmo do diálogo, que procede à mais extensa análise da arte com que exercer o poder nos domínios do fundo da caverna.

Que nessa arte de enganar ninguém teria mais competência e mais chance de ser bem sucedido que o filósofo, muitas passagens do *Diálogos* o asseveram e dão as razões disso. Poderíamos citar algumas dessas passagens e dessas razões:

Em *República VII*, quando os olhos de quem regressa ao fundo da caverna se acostumam novamente às trevas e, cessada a ofuscação provocada pelas trevas, “sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom.” (*República VII*, 520 c 3 – 6, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

Em *Fedro*, o filósofo, o verdadeiro dialético, é apontado como quem apresenta as melhores condições de tornar-se um orador exímio: “Então, quem se propõe enganar outro, sem se deixar enganar a si, deve discernir exatamente a semelhança das coisas e a sua diferença. (...) E quando desconhece a verdade de cada coisa, será acaso capaz de distinguir nos outros a semelhança, pequena ou grande, da coisa ignorada?” (*Fedro*, 262 a 6 – b, tradução de José Ribeiro Ferreira)

&c.

A congeneridade de orador, sofista e filósofo.

A última das dicotomias em que se desdobra o conceito de produção compreende o orador popular e o sofista, que têm, pois, ambos em comum o caráter de prestidigitador e de imitador não investigativo, mas opinativo, e é à força de manipular aparências e opiniões que a ironia se confere a ambos os dois, orador popular e sofista, entendendo-se por ironia essa suspeita e temor de que não se saiba o que a todos os demais parece saber. A congeneridade do orador e do sofista poder-se-ia, pois, resumir em três traços comuns: a prestidigitação (*eidolopoiiké*, ou *eidolourgiké*), a imitação opinativa (*doxomimetiké*) e o imitador irônico (*eironikòs mimetés*). Ainda recapitulando, lembremos que o orador popular e o sofista só se distinguem porque o primeiro exercita a sua ironia em público, com longos discursos diante da multidão, enquanto o segundo a exercita em particular com discursos curtos obrigando o seu interlocutor a contradizer-se.

No diálogo *Fedro*, o personagem epônimo ressalta a novidade da concepção socrática de retórica como arte de aplicação universal, não restrita ao uso nos tribunais e assembleias públicas, mas também nas reuniões privadas, a mesma a respeito dos pequenos e dos grandes temas (*Fedro*, 261 a 9 – b 8). Nesse passo, Sócrates define a retórica como uma arte de conduzir almas, quer em público, quer em particular, e é essa aplicação da retórica ao uso particular (*en idíois*) que surpreende Fedro, e – se esse trecho do *Fedro* prevalecesse sobre esse outro do *Sofista* – seria um impedimento à última dicotomia do conceito de produção e apagaria a distinção entre o orador e o sofista. De fato, dada a noção de congeneridade, tanto essa distinção quanto a respectiva indistinção são possibilidades equivalentes e permanentes.

Muitas outras surpresas o *Fedro* contém, quer para o personagem epônimo, quer para nós mesmos, incautos leitores. Uma delas, por exemplo, é a descoberta do território comum às artes de falar (retórica) e de enganar (apatética): ambas se fundam no conhecimento da verdade, o que por si só demanda o método dialético. Segundo Sócrates, a arte das palavras é universal, não se restringe às assembleias nem aos tribunais, mas concerne sempre a toda questão litigiosa, em que é possível a controvérsia, o equívoco e o engano: o seu domínio se dá no âmbito da similitude. Como “quem se propõe enganar outro, sem se deixar enganar a si, deve discernir exatamente a semelhança das coisas e a sua diferença (*Fedro*, 262 a), assim também a arte das palavras consiste na competência em descobrir similitudes e em distinguir entre as similitudes possíveis quais convém aceitar e quais recusar. Não se terá a arte de enganar, nem a de persuadir, “quando não aprendeu a conhecer a essência de cada coisa” (*Fedro*, 262 a – c).

Admitida a necessidade do conhecimento da verdade para mais bem discernirem-se as aparências (o que se reitera ainda em *Fedro*, 272 b – 273 c), Sócrates faz esta nova sinopse do que antes expusera como a sua própria concepção da arte retórica:

“Quem não enumera as naturezas dos futuros ouvintes, não é capaz de distinguir por espécies os seres e numa única idéia circunscrever cada uma delas, não será nunca perito na arte das palavras tanto quanto é possível ao homem. Isso não se obterá nunca sem grande estudo em que se deve empenhar não por causa de falar e atuar junto a homens, mas poder dizer palavras gratas aos Deuses e atuar em tudo de modo tão grato a eles quanto possível. (...) Como dizem os mais sábios do que nós, quem tem inteligência não deve cuidar de agradar a seus companheiros de escravidão senão de modo acessório, mas agradar aos seus amos bons e pelos bens.” (*Fedro*, 273 d - e)

Nessa sinopse da concepção socrático-platônica de retórica, sobrepõem-se os traços comuns ao dialético e ao orador exímio, justamente os traços com que se descrevem os dois aspectos da dialética, a saber, a sinopse, que reúne numa idéia única os diversos aspectos do assunto a ser tratado, e a divisão segundo as articulações naturais. Essa acuidade do olhar, capaz de sinopse e de divisão, é indispensável ao que há de ser um orador exímio, não só para organizar com clareza e coerência os termos do seu discurso, mas, muito antes, para identificar as naturezas dos seus ouvintes em cada caso e as exigências que em cada caso se fazem do tipo de discurso apto a persuadir.

Ora, o exímio orador será, então, o dialético que pelo estudo, reflexão e perspicácia é capaz de identificar que tipo de alma é a de seu ouvinte e por qual tipo de discurso esse ouvinte em cada caso é susceptível de deixar-se persuadir, e ainda capaz de fazer esse discurso cujo apelo persuasivo é irresistível para o ouvinte que se quer persuadir. Portanto, toda fala e todo discurso do exímio orador são, em cada caso, determinados pelo ouvinte que se tem em conta e em mira. Sendo assim, no interior da caverna, onde só se vêem as imagens e as sombras das imagens, o orador só será exímio e só logrará bom sucesso, se usar todo o seu estudo, reflexão e perspicácia para mais bem desempenhar a função de sofista.

No entanto, comparada com a anterior exposição da concepção socrático-platônica de retórica que desse mesmo diálogo se pretende resumir (*Fedro*, 271 a – 272 a), – essa supra-citada sinopse acrescenta uma nova e surpreendente exigência ao que há de ser um orador exímio, ao incluir, num novo item, a noção mítica de “Deuses”. Essa nova exigência, formulada como “poder dizer palavras gratas aos Deuses e atuar em tudo de modo tão grato a eles quanto possível”, acrescenta à concepção socrático-platônica de retórica uma nova teleologia, que ultrapassa o âmbito das assembléias e dos tribunais, a que consensualmente se confinava a retórica, e ao ultrapassar esse âmbito revela no exercício da retórica uma dimensão cultural, mais ampla que o horizonte político.

Na perspectiva desta concepção mítico-filosófica de arte retórica que recupera a interlocução com os Deuses, pode-se vislumbrar que e por que esta interlocução com os “Deuses”, presente no exercício da verdadeira arte retórica, implica a competência e desempenho do método dialético tanto quanto o exercício mesmo da arte retórica o implica.

Os Deuses Zeus *Phílios*, Ninfas filhas de Aquelôo, Pã filho de Hermes, Apolo, e outros, no *Fedro*, são nomeados pelo poder evocativo da paisagem, ou então por sua presença na paisagem, ou ainda por seu vínculo com o comportamento de personagens do diálogo. Perceber a

presença desses (e não de outros) Deuses na paisagem, ou o vínculo entre esses (e não outros) Deuses e o comportamento dos interlocutores mortais (personagens do diálogo), parece demandar a mesma acuidade do olhar que distingue o dialético, esta personagem filosófica, que se define por sua capacidade de sinopse e de análise – e de quem Sócrates declara – com todas as letras – seguir as pegadas como às de um Deus.

Essa dimensão cultural da arte retórica faz com que todo uso – público ou privado – da palavra se torne para o filósofo uma interlocução com os Deuses. Por que só para o filósofo, e não para quaisquer oradores? – Porque só o verdadeiro filósofo, identificado com o dialético, distingue-se por essa acuidade do olhar, capaz da sinopse e da divisão segundo as articulações naturais. É essa acuidade do olhar que dá ao filósofo a referência constante dos Deuses.

Talvez tenhamos encontrado, nesta referência constante dos Deuses, o que enfim possa distinguir o filósofo do sofista, pois não seria absolutamente a posse da ciência o traço com que se poderiam discernir. Se o filósofo se distinguisse do sofista pela posse da ciência, ele não se chamaria *philosophos*, mas, sim, *sophós*, e em geral nos *Diálogos* de Platão tanto o epíteto *sophós* (“sábio”) quanto *mákar* ou *makários* (“venturoso”, “bem-aventurado”) só se aplicam aos homens mortais com um laivo de velada ironia.

Segundo a piedade tradicional grega antiga, tanto a ciência quanto a beatitude pertencem aos Deuses imortais e são privilégios divinos. Aos homens mortais cabe imitá-los na medida de suas forças e, segundo essa mesma medida, participar da ciência e da beatitude divinas.

10. CURRICULUM VITAE

1. DADOS PESSOAIS.

NOME: José Antonio Alves Torrano
NASCIMENTO: 12.11.1949 - Olímpia (SP)
C. P. F. 218.206 948-87
R. G. 4. 886.067 (SSP-SP)
ENDEREÇO: Rua Edgard Machado Santana 290, apto. 33
CEP 05587-000 - São Paulo - SP
fone (011) 3726-6383
e-mail: jtorrano@usp.br

2. FORMAÇÃO PROFISSIONAL.

2.1. GRADUAÇÃO.

Bacharel em Letras (Português, Grego e Latim) pela FFLCH-USP, 1971-1974.

2.2. PÓS-GRADUAÇÃO.

Mestre em Letras pela FFLCH-USP, 1976-1980.

Doutor em Letras pela FFLCH-USP, 1982-1987.

3. LIVRE DOCÊNCIA.

Livre docente em Literatura Grega pela FFLCH-USP, 25-04-2001.

4. EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL.

4.1. ATIVIDADE DOCENTE.

4.1.1. GRADUAÇÃO.

Professor de Língua e Literatura Grega na FFLCH-USP desde 1975.

4.1.2. PÓS-GRADUAÇÃO.

Professor responsável pelas disciplinas de pós-graduação:

“Os Mitos da Psique nos *Diálogos* de Platão”, credenciada em 02-06-1988;

“Ésquilo: Mito e Culto no Teatro”, credenciada em 05-11-1990;
“Hesíodo: Os Mitos e os Dias”, credenciada em 03-03-1997.
“O Mito e a Compreensão Grega do Mito” credenciada em 24-02-1999.
“A Dialética Trágica na *Orestéia* de Ésquilo”, credenciada em 2001.

4.1.3. PROFESSOR VISITANTE.

Professor visitante junto ao Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, Portugal, 2000-2001. Disciplinas ministradas: “História da Cultura Clássica” na graduação, e “Temas de Literatura Grega: A Dialética Trágica na *Orestéia* de Ésquilo” no pós-graduação.

4.1.4. CONFERÊNCIAS, CONGRESSOS, CURSOS E PALESTRAS.

05-10-79 - Palestra “Pensamento e Linguagem Mítica”, Centro de Estudos de Yoga Narayana, SP, SP.

19-04-82 - Palestra “Teogonia”, Departamento de Filosofia, PUC-SP.

09-06-82 - Palestra “Mitologia e Temporalidade”, Instituto de Psicologia, USP.

21-09-82 - Conferência “Prometeu e o Teatro Grego”, Teatro Eugênio Kusnet, SP, SP.

24-04-83 - Mesa redonda no Nono Congresso de Psicanálise, SP, SP.

19-08-83 - Palestra “A Teogonia de Hesíodo”, Depto. Ciências Sociais, FFLCH-USP.

17-09-83 - Palestra “A Concepção de Poesia na Cultura Grega Arcaica”. DLCV-FFLCH-USP.

22-09-83 - Palestra “O Mito de Prometeu”, Instituto de Psicologia, USP.

31-10-83 - Palestra “Teogonia”, Colégio Decisão, Santos, SP.

21-04-84 - Conferência “Édipo Rei”, TUCA, PUC-SP.

25-04-84 - Conferência “Édipo, o Hóspede da Fala”, I Congresso Nacional de Estudos Clássicos, MG.

11-03-86 e 14-03-86 - Palestras “Prometeu Prisioneiro”. CAELL-USP.

13-05-86 - Conferência “Teogonia, a Origem dos Deuses”, Faculdade de História, UNESP, Franca, SP.

17 a 21-02-86 - Curso “Mito e Culto na Tragédia Grega”, DLCV-FFLCH-USP.

16-06-86 - Simpósio “Mito e História”, SBPC, Curitiba.

18-06-86 - Palestra “Mitologia”, FAAP, SP, SP.

25-11-86 - Palestra “Hesíodo e a *Teogonia*”, IFCS-UFRJ.

10-06-87 - Conferência “Mito e Culto das Musas” , Faculdade de Letras, UFRJ.

25-08-87 - Palestra “A *Teogonia* de Hesíodo”, Depto. de Filosofia, UNESP, Marília.

01-09-87 - Palestra “Prometeu e a Tragédia Grega”, Faculdade de Educação, USP.

20, 27-09, 04 e 12-10-87 - Curso “Mito e Culto na Grécia Antiga”, ACI, Campinas, SP

10-10-87 - Palestra “O Mito e as Musas em Homero”, DLCV-FFLCH-USP.

17-10-87 - Conferência “Mito e Culto na Tragédia Grega”, Dpto de História, UFRGS.

27-11-87 - Palestra “O Mito das Musas na *Teogonia* de Hesíodo” DLCV- FFLCH-USP.

25-06-88 - Palestra “A *Teogonia* de Hesíodo” E.E.2o G. “Padre Manuel de Paiva”, SP, SP

02-10-88 - Palestra “O que é mito”, ACI, Campinas, SP.

09-10-88 - Palestra “O Mito da Caverna”, ACI, SP

24-04-89 - Mesa redonda “O Tempo na Cultura Helênica”, IEA-USP.

20-08-89 - Conferência “A Noção de Psique e a Essência do Homem em Homero e Platão”, SMCC, Campinas, SP.

25-09-89 - Simpósio “Mito, Filosofia e Psicologia”, II Congresso Nacional de Estudos Clássicos, USP.

09-03-90 - Simpósio “Arte e Loucura”, Museu de Arte Contemporânea, USP.

17-03-90 - Palestra “Afrodite e Helena na *Ilíada*”, DLCV-FFLCH-USP.

12-12-90 - Conferência “ Mito e Herói na Grécia Antiga”, Oficina Cultural Oswald de Andrade, SP, SP

22-03-91 - Palestra “A Filosofia diante da Morte”, ACI, Campinas, SP.

15-06-91 - Palestra “Sófocles: Édipo Rei”, SMCC, Campinas, Sp.

28-08-91 - Palestra “Teogonia: a Origem dos Deuses”, Centro de Estudos Escola da Vila, SP.

13-03-92 - Conferência “A Tragédia como Renascimento do Mito”, Encontros SBEC, MAE-USP.

14-03-92 - Conferência “*Édipo Rei*, uma Tragédia Mítica”, SMCC. Campinas, SP.

17-04-93 - Conferência “Sacralidade e Violência no *Agamêmnon* de Ésquilo”, DLCV-FFLCH-USP.

14-06-93 - Conferência “Teogonia: a Origem dos Deuses”, Depto. Filosofia, Universidade do Amazonas.

15, 16 e 17-06-93 - Curso “Mito e Culto na Tragédia” Depto. Filosofia, Universidade do Amazonas.

05-09-93 - Mesa redonda “Modelos Clássicos de Desenvolvimento do Homem”, II Congresso de Saúde CEM-UDV, Campinas, SP.

23-09-93 - Conferência “Mito e Pensamento Mítico: a *Teogonia* de Hesíodo”, IFCS-UNICAMP.

07-10-93 - Palestra “A Experiência do Sagrado na Tragédia Grega: o *Agamêmnon* de Ésquilo”, Centro Cultural São Paulo, SP, SP.

21-10-93 - Palestra “Mito e Pensamento Mítico”, Faculdade de Educação e Ciências Pinheirense, SP, SP.

28 e 29-10-93 - Conferências “Mito em Sentido Originário” e “A Experiência do Sagrado”, Depto História, IFCH-UFRGS..

14 a 17-12-93 - Ciclo de Palestra “Mito e Culto na Tragédia: a *Orestéia* de Ésquilo”, Depto de Letras Estrangeiras, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

15-12-93 - Palestra: “Mito e Pensamento Mítico: a *Teogonia* de Hesíodo”, Depto de Letras Estrangeiras, Universidade Federa; do Ceará, Fortaleza.

17-05-94 - Mesa redonda “Bissexualidade”, Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, SP, SP.

26-04-94 - Conferência “Mito e Política na Tragédia”, Depto. Filosofia, PUC-SP.

28-04-94 - “O Mito de Prometeu em Hesíodo”, DLCV-FFLCH-USP.

12 a 16-06-94 - Comunicação “O Mito de Anfitrião no Escudo de Heracles”, IX Encontro Nacional da ANPOLL, Caxambu, SP.

31-06-94 - Comunicação “O Nascimento do Herói no Escudo de Heracles”, 4o Congresso ABRALIC, FFLCH-USP.

06-08-94 - Palestra “Teogonia, a Origem dos Deuses”, IPPGC - Instituto de Psicodrama e Psicoterapia de Grupo de Campinas, Campinas, SP.

26-08-94 - Palestra “O Mito de Prometeu”, SESC, Ribeirão Preto, SP.

31-08-94 - Palestra “O Mito de Prometeu”, Depto de Letras Estrangeiras, Univ. Fed. Ceará, Fortaleza.

08-10-94 - Palestra “A Criação Poética em Homero e Platão”, Sociedade de Psicologia de Campinas.

17-10-94 - Palestra “Teogonia, Mito e Culto”, Depto Lingüística, UNESP, Araraquara, SP.

12-05-95 - Conferência “O Mito de Dioniso”, SMCC, Campinas, SP.

22-05-95 - Palestra “*Agamêmnon* de Ésquilo”, DLCV-FFLCH-USP.

31-05-95 - Palestra “O Mito de Dioniso nas *Bacas* de Eurípidés”, Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP, Marília.

22-09-95 - Conferência “Teogonia, Mito e Culto”, Depto Filosofia, PUC-SP.

16-10-95 - Conferência “Mito e (em vez de Culto) Filosofia”, DLCV-FFLCH-USP.

29-11-95 - Palestra “Ésquilo: *Prometheus Desmotes*”, Depto. Filosofia, UNICAMP.

05-12-95 - Conferência “Mito e Verdade”, Depto. Filosofia, Universidade do Amazonas, Manaus.

06 a 08-12-95 - Curso “Zeus e Prometeu: Ambíguas Verdades”, Depto Filosofia, Universidade do Amazonas, Manaus.

08 e 09-02-96 - Curso “Mito e Culto na Grécia Antiga”, Universidade do Sagrado Coração, Bauru, SP.

06-06-96 – Comunicação “O jugo da coerção”, XI Encontro Nacional da ANPOLL, João Pessoa, PB.

22-09-96 – Seminário “*Prometheus Desmótes*”, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, DLCV-FFLCH-USP.

16 e 17-09-96 – Conferências “A Teogonia de Hesíodo: Mito e Culto” e “Mito e Violência no *Agamêmnon* de Ésquilo”, Depto. de Historia, UnB, Brasília.

27-05-97 – Conferência “Mito (e Dialética) da Escrita no Fedro de Platão”, DLCV-FFLCH-USP.

16 a 19-6-1997 – Conferência “Mito e Violência na Tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo”, Primer Coloquio Internacional “Una nueva visión de la cultura griega antigua en el fin del milenio”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata

04-10-97 – Palestra “Zeus na Teogonia” Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, DLCV-FFLCH-USP.

20-10-97 – Comunicação “Platão, República: Posfácio a Homero”, III Colóquio do CPA, IFCH-UNICAMP, Campinas, SP.

22-05-97 – Conferência “Dioniso, o Mito e Seus Sinais” DLCV-FFLCH-USP.

26-09-97 – Comunicação “Escrita e Verdade em Platão”, Simpósio Nacional de Estudos Clássicos / X Reunião da SBEC, São Paulo, SP.

04-10-97 – Palestra “Zeus na Teogonia de Hesíodo”, DLCV-FFLCH-USP.

30-10-97 – Conferência “Mito e Verdade em Hesíodo e Platão”
DLCV-FFLCH-USP.

24-10-97 – Conferência “Mito e Psicanálise”, Centro de Estudos de Psicanálise “Luiz Vizzoni”, São Paulo, SP.

05-06-98 – Conferência “A Teogonia de Hesíodo”, Liceu Pasteur, São Paulo, SP.

12-07-98 – Comunicação “A Dialética como Método no Fedro de Platão”, 50^a Reunião Anual da SBPC, Natal, RN.

25-07-98 – Comunicação “Ser e Devir (dos Deuses) em Hesíodo e Platão”, VIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, Caxambu, MG.

14-05-99 – Debatedor na Conferência “La Poética de Aristóteles: Mito y Dogmas de una Clave Poética” proferida pela Profa. Dra. Ana María González no Centro do Pensamento Antigo do IFCH-UNICAMP, Campinas, SP

01-06-99 – Conferência “Teogonia, Mito e Verdade”, Depto. Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ..

02-06-99 – Conferência “O Mito de Zeus em Hesíodo”, IFCH-UFRJ, Rio de Janeiro, RJ.

15-08 a 29-09-98 – Curso “Mito, Tragédia e História” em parceria com a Profa. Dra. Zélia de Almeida Cardoso, (12h.), DLCV-FFLCH-USP.

19-10-98 – Conferência “Dialética, Sensível e Inteligível”, DLCV-FFLCH-USP.

11 a 16-07-99 – Curso “Mito e Tragédia na Antigüidade Clássica”, 51^a Reunião Anual da SBPC, Porto Alegre, RS.

04-10-99 – Comunicação “A Imagem e a Dialética da Imagem na *República* de Platão”, Simpósio Nacional de Estudos Clássicos / XI Reunião da SBEC, Araraquara, SP.

10-11-99 – Palestra “Zeus, *Arkhé* e *Krátos* na *Teogonia* de Hesíodo, V Colóquio do CPA, IFCH-UNICAMP, Campinas, SP.

31-10 e 21-11-99 – Conferências “Mitologia: a Teogonia de Hesíodo” e “Filosofia Grega: Os Diálogos de Platão” no curso de difusão cultural “Introdução à Cultura Clássica Greco-Latina”, DLCV-FFLCH-USP.

18-09 a 09-10-99 e 18-03 a 08-04-00 – Curso “Mitos e Imagens de Zeus”, (12h.), DLCV-FFLCH-USP.

16 a 19-5-00 – Conferência “O Mito e a Verdade do Mito em Homero e Hesíodo” no Segundo Coloquio Internacional “Los Griegos: Otros e Nosotros” , Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

12-8 a 02-9-2000 – Curso “Mito e Política na Tragédia Grega: A *Orestéia* de Ésquilo, (12h.), DLCV-FFLCH-USP.

16-11-2000 – Conferência “*Prometheüs Desmótes*: Prometeu Cadeeiro” no Ciclo de Conferências Agora: Estudos Clássicos em Debate, no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, Portugal.

07-12-2000 – Conferência “O Mito das Musas em Homero e Hesíodo” no Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal.

12-12-2000 – Conferência “*Prometheüs Desmótes* e a teologia de Ésquilo” no Departamento de Filologia Clásica da Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, Espanha.

26-9-2001 – Conferência “A Imagem do Mundo no *Escudo* Hesiódico”, na VIII Semana de Estudos Clássicos “Reflexões sobre a Épica”, DLCV-FFLCH-USP.

02-10-2001 – Conferência “Mito e Dialética em Hesíodo” na II Semana de Filosofia dos Alunos de Pós-graduação da PUC-Rio.

31-10-2001 – Conferência pronunciada no VI Colóquio do CPA “Contradições e Discórdia na Antigüidade Clássica”, Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenística e sua Posteridade, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

05-12-2001 – Conferência “Mito e Dialética na Tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo”, no IV Colóquio Clássico “Máscaras, Vozes e Gestos: nos Caminhos do Teatro Clássico”, no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, Portugal.

26-8-2002 – Palestra “Platão e Hesíodo: Homologia Estrutural e Equivalência entre Teogonia e Dialética” no Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

05-9-2002 – Conferência pronunciada no IX Simpósio de História Antiga / III Simpósio Internacional de História Antiga do Cone Sul, no Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

27-9-2002 – Conferência “Mito, Dialética e Retórica no *Fedro* de Platão”, XVII Simpósio Nacional de Estudos Clássicos “Memoria y Olvido en el Mundo Antigo”, no Departamento de Humanidades da Universidad Nacional del Sur, Bahia Blanca, Argentina.

18-10-2002 – Conferência pronunciada na Jornada de Estudos Platônicos “Mito, Retórica, Dialética”, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do DLCV-FFLCH-USP.

18-11-2002 – Conferência “Hesíodo e Platão: a Dialética como Método de Interpretação do Mito”, no I Seminário Internacional Archai:

as Origens do Pensamento Ocidental, na Universidade Metodista de Piracicaba.

26-11-2002 – Conferência “A Teogonia”, na Jornada “O CEIA recebe Hesíodo”, junto ao CEIA – Centro de Estudos Interdisciplinares da Antigüidade, do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense.

07-5-2003 – Palestra “A Imagem da Caverna na *República* de Platão”, na II Semana de Estudos Clássicos e Educação, na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

23-5-2003 – Conferência pronunciada na Jornada de Estudos Clássicos “Mito e História no Teatro Greco-Latino”, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do DLCV-FFLCH-USP.

12-6-2003 – Conferência “Mito e Dialética na Tragédia Sete contra Tebas de Ésquilo”, no III Colóquio Internacional “Ética y Estética. De Grécia a la Modernidad”, junto ao Centro de Estudios de Lenguas Clásicas, Área de Filologia Griega, da Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación da Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.

21-2 a 27-6-2003 – Curso “Grego Clássico Instrumental I”, (45h.), junto ao DLCV-FFLCH-USP.

21-8-2003 – Conferência “Mito e Dialética na *Orestéia* de Ésquilo”, no Seminário “Visões do Trágico”, no Departamento de História da Universidade de Brasília.

18-9-2003 – Palestra “Política entre Mito e Dialética na Tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo”, no V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos “Fronteiras e Etnicidade” / XIII Reunião Anual da SBEC, no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas.

02-10-2003 – Conferência “Mito, Verdade e Visão do Mundo na *Teogonia* de Hesíodo”, na III Jornada de Estudos Antigos e Medievais “Transformação Social e Educação”, no Centro de Ciências Humanas, do Departamento de Fundamentos da Educação, e do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Estadual de Maringá.

11-11-2003 – Conferência “A Noção Socrático-Platônica de Mito: entre Aporias Mitológicas e Aporias Dialéticas”, no VII Colóquio Internacional do CPA “Logos e Tempo”, junto ao Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenística e sua Posteridade, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

15-8 a 28-11-2003 – Curso “Grego Clássico Instrumental II”, (45h.), junto ao DLCV-FFLCH-USP.

25-5-2004 – Palestra “*Génos, Mikhtheís/Mikhtheîsa* – Imagem Teogônica e Transposição filosófica ns *Sofista* de Platão”, no IV Encontro Nacional do GT de História Antiga – ANPUH e V Jornada de História Antiga, do Núcleo de Estudos da Antigüidade, do Departamento de História, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

25-8-2004 – Comunicação “Mito e Dialética na Tragédia de *Ésquilo*”, no XII Congresso da Federação Internacional de Estudos Clássicos, realizado em Ouro Preto.

29-10-2004 – Palestra “Platão e os Poetas”, na III Semana de Letras “Entre Lugares: a África e a Grécia na Cultura Brasileira”, na Universidade Estácio de Sá, campus de Petrópolis.

10-12-2004 – Palestra “Platão, Herdeiro e Intérprete de Poetas”, no II Seminário Internacional *Archai* “Diálogos Antigos: Encontro de Saberes nas Origens do Pensamento Ocidental”, na Universidade Metodista de São Paulo.

15-3-2005 – Palestra “A Dialética Trágica na *Orestéia* de *Ésquilo*”, no Departamento de Filosofia, da PUC-Rio.

16-3-2005 – Conferência “Mito e Dialética na *Orestéia* de *Ésquilo*”, junto ao Laboratório de História Antiga (LHIA) e ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

16 e 17-3-2005 – Oficinas “Mito e Tragédia na *Orestéia* de *Ésquilo*”, no Curso de Letras, da Universidade Estácio de Sá, campus de Niterói.

26-4-2005 – Conferência “Mito e Política na Tragédia *Agamêmnon* de *Ésquilo*”, junto ao Núcleo de Estudos Clássicos, da Faculdade São Bento.

17-5-2005 – Conferência “Mito e Dialética na Tragédia *Eumênides* de *Ésquilo*”, no XII Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos “Humano e Divino”, do Departamento de Filosofia, da PUC de São Paulo.

19-5-2005 – Conferência “Mito e Dialética na Tragédia *Prometeu* de *Ésquilo*”, no Centro de Ciências da Educação da Universidade do Estado de Santa Catarina, em Florianópolis.

16-6-2005 – Conferência “*Ésquilo* – *Orestéia*. Mito e Política na Tragédia”, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal Fluminense.

4, 5, 6 e 7-10-2005 – Ciclo de palestras sobre o *Agamêmnon* de *Ésquilo*, junto ao Programa de Pós-Graduação, e do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, da PUC-Rio.

9-11-2005 – Conferência “Tragédia Grega”, no I Simpósio de Letras Clássicas da USP, junto ao DLCV-FFLCH-USP.

4.1.5. ORGANIZAÇÃO DE EVENTOS CIENTÍFICOS.

Semana de Estudos Clássicos, realizada todo primeiro semestre, de 1994 a 1999.

Semana de Estudos “Platão: Mito e Filosofia”, realizada todo segundo semestre, de 1995 a 1999.

4.1.6. ORIENTAÇÕES CONCLUÍDAS E EM ANDAMENTO NO DLCV-FFCH-USP.

4.1.6.1. ORIENTAÇÕES CONCLUÍDAS.

Iniciação Científica:

Fabrício Possebon, com o Projeto “O *Épos* Paródico na Batracomiomaquia.” FAPESP, 1998.

Mestrado:

Ana Maria César Pompeu, com a dissertação “Aristófanes: *Lisístrata*. Estudo e Tradução.” DLCV-FFLCH-USP em 03-12-1997.

Álvaro César Pestana, com a dissertação “Estudo do *Fédon* de Platão em Comparação com o Diálogo da alma e da ressurreição” de Gregório de Nissa.” DLCV-FFLCH-USP em 1998.

André Malta Campos, com a dissertação “O Último Canto da *Ilíada*. O resgate do cadáver.” DLCV-FFLCH-USP em 1999.

Fabrício Possebon, com a dissertação “Batracomiomaquia. Estudo e Tradução.” DLCV-FFLCH-USP em 2001.

France Murachco, com a dissertação “O *Timeu* de Platão e sua tradução por Cícero”. DLCV-FFLCH-USP em 2004.

Doutorado:

André Malta Campos, com a tese “*Ágrios Áte* – A Selvagem Perdição. Interpretação da *Ilíada*.” DLCV-FFLCH-USP em 2003.

Ana Maria César Pompeu, com a tese “Aristófanes e Platão: A Justiça na Pólis”. DLCV-FFLCH-USP em 2004.

Lúcia Rocha Ferreira, com tese “*Édipo Rei: A Vontade Humana e os Desígnios Divinos na Tragédia de Sófocles.*” DLCV-FFLCH-USP em 2004.

4.1.6.2. ORIENTAÇÕES EM ANDAMENTO.

Mestrado:

José Augusto Arantes Júnior, com o projeto “Retórica no diálogo *Górgias* de Platão”, iniciado em 01-07-2003.

Paula Cristiane Ito, com o projeto “O Feminino na Tragédia *Ifigênia em Áulida* de Eurípides”, iniciado em 01-07-2003.

Luís Fernando Milan Muniz Cavalheiro, com o projeto “Mito e História na Tragédia *Os Persas* de Ésquilo”, iniciado em 01-07-2004.

Doutorado:

Beatriz Cristina de Paoli Correia, com o projeto “Formas e funções da adivinhação na tragédia de Ésquilo, iniciado em 03-02-2006.

Fernando Crespim Zorrer da Silva, com o projeto “Os Caminhos da Paixão na Tragédia *Hipólito* de Eurípides”, iniciado em 03-02-2003.

Rodolfo José Rocha Rachid, com o projeto “A Invenção da Dialética nos *Diálogos* de Platão”, iniciado em 01-07-2004.

4.2. BOLSA DE PESQUISADOR / PROJETOS APROVADOS POR AGÊNCIAS NACIONAIS

Projeto: “Ésquilo: Agamêmnon. Estudo e Tradução.” Bolsa Produtividade em Pesquisa CNPq 1995-7.

Projeto: “Ésquilo: Coéforas. Estudo e Tradução.” Bolsa Produtividade em Pesquisa CNPq 1997-9.

Projeto: “Ésquilo: Eumênides. Estudo e Tradução”. Bolsa Produtividade em Pesquisa CNPq 1999-2001.

Projeto: “Mitos e Imagens de Zeus: Dialética e Hermenêutica em Platão.” Bolsa Produtividade em Pesquisa CNPq 2001-4.

Projeto: “Ésquilo – Tragédias. Estudo e Tradução.” Bolsa Produtividade em Pesquisa CNPq 2004-7.

Auxílio Publicação ao Projeto “*Orestéia I – Agamêmnon. Orestéia II – Coéforas. Orestéia III – Eumênides*”. FAPESP, processo 2003/12176-4, período 01-4-2004 a 31-3-2005.

4.3. BANCAS.

Julho 1988, Comissão Julgadora da Seleção de Professor de Latim para o DLCV-FFLCH-USP.

Agosto 1989, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Mestrado de Fernando Brandão dos Santos, DLCV-FFLCH-USP.

Dezembro 1989, Comissão Examinadora do Exame de Seleção de Docente na Área de Língua e Literatura Grega, DLCV-FFLCH-USP.

Junho de 1990, Banca Examinadora da Defesa da Dissertação de Fernando Brandão dos Santos, DLCV-FFLCH-USP.

Junho 1991, Banca Examinadora do Exame de Qualificação (Mestrado) de Maria da Glória da Silveira, Depto. Filosofia, PUC-SP.

Agosto 1991, Banca Examinadora do Exame de Qualificação (Doutorado) de Jacyntho José Lins Brandão, DLCV-FFLCH-USP.

Novembro 1991, Banca Examinadora da Dissertação de Mestrado de Maria da Glória Sangirardi Silveira, Depto. Filosofia, PUC-SP.

Outubro 1992, Banca Examinadora do Exame de Qualificação (Mestrado) de Jorge Ferro Piqué, DLCV-FLCH-USP.

Novembro 1992, Banca Examinadora do Exame de Qualificação (Mestrado) de Anise de Abreu Gonçalves D'Orange Ferreira, DLCV-FFLCH-USP.

Dezembro 1992. Comissão Julgadora da Tese de Doutorado de Eva Maria Migliavaca, Instituto de Psicologia, USP.

Agosto 1993, Banca Examinadora do Exame de Qualificação (Doutorado) de Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, DLCV-FFLCH-USP.

Agosto 1993. Banca Examinadora de Mestrado de Anise de Abreu G. D'Orange Ferreira, DLCV, FFLCH-USP.

Setembro de 1993, Banca Examinadora do Exame de Qualificação (Mestrado) de Luiz Roberto Peel Furtado de Oliveira, DLCV-FFLCH-USP.

Novembro 1993, Banca Examinadora do Exame de Qualificação (Mestrado) de Flávio Ribeiro de Oliveira, DLCV-FFLCH-USP.

Dezembro 1993, Banca Examinadora do Mestrado de Flávio Ribeiro de Oliveira, DLCV-FFLCH-USP.

Junho 1994, Comissão Examinadora da Tese de Doutorado de Spencer de Moraes Pupo Nogueira. FAU-USP.

Setembro 1944, Comissão Julgadora do Concurso de Professor Auxiliar, Setor de Estudo: Grego. Depto Letras Estrangeiras, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Outubro 1994, Banca Examinadora do Concurso Público de Professor Assistente de Língua Grega, Depto Lingüística, UNESP, Araraquara, SP.

Dezembro 1994, Banca Examinadora do Exame de Qualificação (Mestrado) de Carlos Alberto Inada, DLCV-FFLCH-USP.

Março de 1995, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Francisco Marshall, Depto História, FFLCH-USP.

Junho de 1995, Concurso de Efetivação de Maria Carolina Alves dos Santos, Depto de Filosofia, UNESP, Marília.

Abril de 1995, Banca Examinadora do Concurso de Seleção de Professor Assistente de Língua e Literatura Grega, Depto. Linguística, UNESP, Araraquara

Agosto de 1995, Banca Examinadora do Concurso de Efetivação de Marisa Gianecchini Gonçalves de Souza, Depto de Linguística, UNESP, Araraquara.

Setembro de 1995, Banca Examinadora da Defesa de Mestrado de Ricardo Gonçalves, Depto Filosofia, FFLCH-USP..

Abril de 1996, Banca Examinadora da Defesa de Doutorado de Francisco Marshall, Depto História, FFLCH-USP.

Novembro de 1996, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Mestrado de Mercedes da Silva, Depto de Filosofia da PUC-SP.

Novembro de 1996, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Mestrado de Marisa Regina Ribeiro Donatiello, DLCV-FFLCH-USP.

Novembro de 1996, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Mestrado de Luiz Alberto Machado Cabral, DLCV-FFLCH-USP.

Dezembro de 1996, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Mestrado de Alvaro Cesar Pestana DLCV-FFLCH-USP.

Dezembro de 1996, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Mestrado de Ana Maria César Pompeu, DLCV-FFLCH-USP.

Março de 1997, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Doutorado de Fernando Brandão dos Santos, DLCV-FFLCH-USP.

Abril de 1997, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Doutorado de Adriane da Silva Duarte, DLCV-FFLCH-USP.

Maio de 1997, Banca Examinadora da Defesa de Mestrado de Mercedes da Silva, PUC-SP.

Outubro de 1997, Banca Examinadora de Defesa de Mestrado de Ana Maria Cesar Pompeu, DLCV-FFLCH-USP.

Novembro de 1997, Banca Examinadora da Defesa de Mestrado de Eliane Christina de Souza, DF-FFLCH-USP.

Dezembro de 1997, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Doutorado de Marcos Cardoso Gomes, DH-FFLCH-USP.

Junho de 1998, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Doutorado de João Angelo Oliva Neto, DLCV-FFLCH-USP.

Dezembro de 1998, Banca Examinadora da Defesa de Mestrado de André Malta Campos, DLCV-FFLCH-USP.

Dezembro de 1998, Banca Examinadora do Exame de Qualificação de Mestrado de Zilda Marengo Piacenti Garrésio, DF-PUC-SP.

Novembro de 1998, Banca Examinadora de Defesa de Doutorado de Fernando Brandão dos Santos, DLCV-FFLCH-USP.

Agosto de 1999, Banca Examinadora de Defesa de Qualificação de Mestrado de Andrea Cristina Mendes, DLCV-FFLCH-USP.

Abril de 1999, Banca Examinadora de Defesa de Doutorado de Luiz Antonio Lindo, DLCV-FFLCH-USP.

Maio de 1999, Banca Examinadora de Defesa de Mestrado de Zilda Marengo Piacenti Gorresio, DF-PUC-SP.

Novembro de 1999, Comissão Julgadora do concurso para Professor Doutor do DLCV-FFLCH-USP, tendo como candidata a Profa.Dra. Adriane da Silva Duarte.

Janeiro de 2001, Júri para apreciação da dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos de Paula Cristina Ferreira Dias da Cunha Alves. Departamento de Línguas e Culturas, da Universidade de Aveiro, Portugal.

Setembro de 2001, Comissão Julgadora do Processo Seletivo para a Contratação de um Docente na Categoria de Professor Auxiliar de Ensino, ref. MS-1 (Claro temporário), Área Língua e Literatura Grega, DLCV-FFLCH-USP.

Outubro de 2001, Banca Examinadora do Exame de Qualificação em Nível de Doutorado de André Malta Campos, Área Letras Clássicas, DLCV-FFLCH-USP.

Março de 2002, Comissão Julgadora do Processo Seletivo para Contratação de um Docente na Categoria Auxiliar de Ensino, ref. MS-1 (Claro temporário), Área Língua e Literatura Grega, DLCV-FFLCH-USP.

Outubro de 2002, Comissão Julgadora do Processo Seletivo para Contratação de um Docente na Categoria Auxiliar de Ensino, ref. MS-1 (Claro temporário), Área Língua e Literatura Grega, DLCV-FFLCH-USP.

Dezembro de 2002, Comissão Julgadora do Processo Seletivo para Contratação de um Professor Assistente, ref. MS-2, em RDIDP, Área Língua e Literatura Grega, DLCV-FFLCH-USP.

Março de 2003, Comissão Julgadora do Processo Seletivo para Contratação de três Professores na categoria de Assistente, ref. MS-2, em RDIDP, Área Língua e Literatura Grega, DLCV-FFLCH-USP.

Abril de 2003, Banca Examinadora de Mestrado, de Humberto Zanardo Petrelli, Área de Filosofia, Departamento de Filosofia, FFLCH-USP.

Dezembro de 2003, Banca Examinadora de Doutorado, de André Malta Campos, Área de Letras Clássicas, DLCV-FFLCH-USP.

Abril de 2004, Banca Examinadora de Doutorado, de Ana Maria César Pompeu, Área de Letras Clássicas, DLCV-FFLCH-USP.

Agosto de 2004, Banca Examinadora de Doutorado, de Lúcia Rocha Ferreira, Área de Letras Clássicas, DLCV-FFLCH-USP.

Outubro de 2004, Comissão Julgadora da Tese de Doutorado em Filosofia de Valcicléia Pereira da Costa, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

Novembro de 2004, Comissão Julgadora do Concurso de Livre Docência, na Área de História da Filosofia, do Departamento de Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, inscrito o candidato Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Dezembro de 2004, Banca Examinadora do Exame Geral de Qualificação, em nível de Mestrado, do pós-graduando Wilson Alves Ribeiro Junior, Área de Letras Clássicas, DLCV-FFLCH-USP.

Julho de 2005, Comissão Julgadora da Dissertação de Mestrado em Filosofia de Carolina Leopardi Gonçalves Barretto Bastos, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

Agosto de 2005, Comissão Julgadora da Tese de Doutorado de Marcos Sidnei Pagotto-Eusébio, Faculdade de Educação, USP.

Dezembro de 2005, Comissão Julgadora da Tese de Doutorado em Filosofia, de José Lourenço Pereira da Silva, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

Dezembro de 2005, Presidente da Comissão Julgadora do concurso para provimento de um cargo de Professor Doutor do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos, área de Língua e Literatura Grega, tendo como candidato o Professor Doutor André Malta Campos.

4.4. PARECERES.

Parecerista *ad hoc* da FAPESP desde 1997.

Parecerista *ad hoc* do CNPq desde 1999.

4.5. ATIVIDADES ADMINISTRATIVAS.

1991/2. Conselheiro do DLCV-FFLCH-USP.
1993/4. Conselheiro do DLCV-FFLCH-USP.
Março 1993 / Março 1994. Coordenador da Área de Língua e Literatura Grega DLCV-FFLCH-USP.
Setembro 1993 / Setembro 2000. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas DLCV-FFLCH-USP.
Outubro de 1995 / Outubro de 1997. Tesoureiro geral da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC).
2003/4. Conselheiro do DLCV-FFLCH-USP.
2005/6. Conselheiro do DLCV-FFLCH-USP.
19-7-2005/18-7-2007. Representante da categoria Professor Associado na Congregação da FFLCH-USP.

4.6. CONCURSO.

Novembro 1990. Aprovado no Concurso Para o Provimento Efetivo de um Cargo de Professor Assistente Doutor junto ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Área de Literatura Grega, da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

4.7. PARTICIPAÇÃO EM CONSELHO EDITORIAL.

Boletim do CPA. Revista do CPA (Centro de Estudos e Documentação Sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH – UNICAMP).

Letras Clássicas. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (DLCV-FFLCH-USP).

Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-Romana (CEAG) do Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

5. PUBLICAÇÕES.

5.1. LIVROS.

5. 1.1. HESÍODO - *Teogonia Origem dos Deuses*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. SP, Massao Ohno / Roswitha Kempf, 1981 (reeditado em 1984 por Roswitha Kempf, 7ª. edição em 1989). *Teogonia. A Origem dos Deuses*. Estudo e Tradução. São Paulo, Iluminuras, 1991 (edição revista e acrescida do original grego). (2ª. ed. 1992, 3ª. ed. 1995, 4ª ed. 2001, 5ª. ed. 2003, 6ª. ed. 2006).

5.1.2. ÉSQUILO - *Prometeu Prisioneiro*. Tradução de Jaa Torrano, apresentação de José Cavalcante de Souza e de Jaa Torrano. SP, Roswitha Kempf, 1985.

5.1.3. TORRANO, Jaa - *O Sentido de Zeus. O Mito do Mundo e o Modo Mítico de Ser no Mundo*. SP, Roswith Kempf, 1988. *O Sentido de Zeus. O Mito do Mundo e o Modo Mítico de Ser no Mundo*. São Paulo, Iluminuras, 1996 (nova edição).

5.1.4. EURÍPIDES – *Medéia*. Tradução de Jaa Torrano, apresentação de Filomena Yoshie Hirata. SP, Hucitec, 1991.

5.1.5. EURÍPIDES – *Bacas. O Mito de Dioniso*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Hucitec, 1995.

5.1.6. ÉSQUILO – *Orestéia I – Agamêmnon*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2004.

5.1.7. ÉSQUILO – *Orestéia II – Coéforas*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2004.

5.1.8. ÉSQUILO – *Orestéia III – Eumênides*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2004.

5.2. CAPÍTULOS DE LIVRO E ATAS

5.2.1. “Mito e Culto na Tragédia: as *Bacas* de Eurípides” in FÉLIX, L. O., e GOETTEMS, M. B. (org.) - - *Cultura Grega Clássica*. Porto Alegre, Editora da Universidade / UFRGS, 1989, pp. 36-43.

5.2.2. “O que é mito, em sentido originário” in CARDOSO, Z. A. (org.) - *Mito, Religião e Sociedade*. Atas do II Congresso Nacional de Estudos Clássicos. São Paulo, SBEC, 1991, pp. 371-374.

5.2.3. “Mito y Violencia en la tragedia Agamenón de Esquilo” in González de Tobia, Ana María (org.) *Una nueva visión de la cultura griega antigua en el fin del milenio*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2000, pp. 347-358.

5.2.4. “Mito e Dialética na Tragédia Agamêmnon de Ésquilo” In BRASETE, M.F. (coord.) – *Máscaras, vozes e gestos: nos caminhos do teatro clássico* (IV Colóquio Clássico) Aveiro: Universidade de Aveiro, 2001, p. 27-37.

5.2.5. “Mito e Dialética na Tragédia *Sete contra Tebas* de Ésquilo”. In GONZÁLEZ DE TOBIA, A. M. (Ed.) – *Ética y Estética. De Grécia a la Modernidad*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2004, p. 125-131.

5.2.6. “Política entre Mito e Dialética na Tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo”. In NOBRE, C.K., CERQUEIRA, F.V., POZZER, K.M.P. (Ed.) – *Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo*. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Pelotas – 15 a 19 de setembro de 2003. Pelotas, UFPEL, 2005.

5.3. ARTIGOS EM REVISTAS, JORNAIS E PERIÓDICOS.

5.3.1. “Antígona à Caça do Impossível” in *Almanaque Cadernos de Literatura e Ensaio* 12. SP, Brasiliense, 1981, pp 55-60.

5.3.2. “Os Deuses da Grécia segundo Hesíodo” in *Almanaque do Pensamento*, SP, Pensamento, 1983.

5.3.3. “O Mito de Prometeu” in *Folhetim* 352, SP, 16-10-83.

5.3.4. “Mito e Culto de Musas” in *Folhetim* 564, SP, 27-11-87.

5.3.5. “Os Quatro Graus do Conhecimento”, In *Correio Popular*, Campinas, 09-10-88.

5.3.6. “Detienne ensina a ouvir os gregos antigos e suas verdades” in *Folha de São Paulo*, SP, 17-12-1988.

5.3.7. “As Ambigüidades da Loucura e da Sabedoria na Cultura Grega Arcaica e Clássica” in *Cultura Vozes* 88(4) : 31-37, julho / agosto 1994.

5.3.8. “O Mito de Anfitrião no Escudo de Heracles” in *Anais do IX Encontro Nacional da ANPOLL*, Letras, vol. 1, João Pessoa, 1995, pp. 347-351.

5.3.9. “O Nascimento do Herói no Escudo de Heracles” in *Idéias*, Revista da Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 2(2) : 29-35, julho / dezembro 1995.

5.3.10. “Prometheus Desmotes” in *Boletim do CPA*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1(1) : 13-26, janeiro / junho 1996.

5.3.11. “Platão e o Enigma da Alma” in *Boletim do CPA*, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1 (1) : 73-77, janeiro / junho 1996.

5.3.12. “Mito e Violência na tragédia Agamêmnon de Ésquilo” in *Letras Clássicas* (1), Humanitas, FFLCH-USP, 1997, P. 29-37.

5.3.13. “O (Conceito de) Mito em Homero e Hesíodo” in *Boletim do CPA* (4), IFCH-UNICAMP, Campinas, jul/dez 1997.

5.3.14. “Mito e Verdade em Hesíodo e Platão” in *Letras Clássicas* (2), Humanitas, FFLCH-USP, 1998, p. 11-26.

5.3.15. “O regressário dia no terceiro episódio (Ésquilo, Agamêmnon, 785-957)” *Uniletras* (20) Universidade Estadual de Ponta Grossa, 1998, p.75-83.

5.3.16. “O Sonho Fatídico. (Ésquilo, Coéforas, 526-390)”. *Synthesis* (1999) 6, p. 29-33. Universidad Nacional de La Plata.

5.3.17. “O Hóspede Tardio (Ésquilo, Coéforas, 635-782)”. *Cadernos de Literatura em Tradução* (1999) 3, p. 77-84. Universidade de São Paulo.

5.3.18. “Ser e Devir (dos Deuses) em Hesíodo e Platão”, in *Boletim do CPA* (5), IFCH-UNICAMP, Campinas, jan/dez 1998.

5.3.19. “Ésquilo, *Coéforas*: A Prece de Orestes.” *Orion*. Revista de Poesia do Mundo de Língua Portuguesa (1999) 2, p. 105-8, São Paulo.

5.3.20. “O Combate da Águia e da Serpente” (Ésquilo, *Coéforas*, 246-314). *Cuadernos del Sur*. Letras 30 – 2000, p. 43-46. Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.

5.3.21. “A voz de Hefesto. Ésquilo, *Agamêmnon*. Primeiro Episódio”: Boletim do CPA 8/9. Campinas, Universidade de Campinas, 1999/2000.

5.3.22. “ A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia Eumênides de Ésquilo. *Ágora*. Estudos Clássicos em Debate (2001), p. 7-23. Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

5.3.23. Resenha do livro EURÍPIDES – *Os Heraclidas*. Introdução, tradução do grego e notas de Cláudia Raquel Cravo da Silva. Lisboa, Edições 70, 2000 – publicada em *Ágora Estudos Clássicos em Debate*, Aveiro, v. 3, p. 273-274, 2001.

5.2.24. Resenha do livro HERÓDOTO – *Histórias Livro 6*. Introdução, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Lisboa, Edições 70, 2000 – publicada em *Ágora Estudos Clássicos em Debate*, Aveiro, v. 3, p. 272-273, 2001.

5.2.25. Resenha do livro BENOIT, Hector – *Sócrates. O Nascimento da Razão Negativa*. – publicada em *Clássica*, São Paulo, v. 11/12, p. 391-401, 2001.

5.2.26. “Hesíodo e Platão: a Dialética como Método de Interpretação do Mito”. In *Boletim do CPA*, no. 16, jul./dez. 2003, p. 67-80.

5.2.27. “A noção socrático-platônica de herói: apropriação e distorção semântica.” In *Idéias*, Campinas, ano 11(2), 2004, p. 141-152.

5.2.28. “Mito y Dialéctica en la tragedia *Siete contra Tebas* de Esquilo.” In *Limes* 16 / 2004. Santiago / Chile, Centro de Estudios Clásicos Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. p. 27-34.

5.4. TRADUÇÕES EM REVISTAS, JORNAIS E PERIÓDICOS

5.4.1. “Três Poemas de Safo, de Lesbos” (traduções) in *Escrita* 32, SP, Wladyr Nader, 1982. (Republicado em *Remate de Males* 4, Revista do Departamento de Teoria Literária, Campinas, UNICAMP, 1984).

5.4.2. “Dioniso - Hino Homérico”. Tradução e apresentação de Jaa Torrano. In *Palco e Platéia* 4, SP, Máscara, 1986.

5.4.3. “Eurípides: Medéia. Episódio Final.” (Tradução dos vv. 1236-1419). in *Estudos Avançados*, 4(8), janeiro / abril 1990, IEA-USP, pp 160-3.

5.4.4. Hesíodo: Teogonia, vv. 94-115. *Folha de São Paulo - Letras*, 20-4-91, p. 6.

5.4.5 “Ésquilo: Sete contra Tebas” (Tradução dos vv. 631-685) in *Estudos Avançados* 7 (18), :185-186. IEA-USP.

5.4.6. “Hesíodo: *Escudo*” (Tradução dos vv. 1-56 e 77-101) in *Idéias* ano 2, no. 2, jul/dez 1995, p. 32-5. IFCH-UNICAMP.

5.4.7. “*Escudo de Heracles*. Poema de Hesíodo. Tradução”: *Hypnos* 6. São Paulo, EDUC : Palas Athena, 2000. 185-221.

5.4.8. “Homero: *Odisséia* I”. In *Letras Clássicas*, n. 5, São Paulo, 2001, p.277-291.

5.4.9. “Párodo e Primeira Cena do Primeiro Episódio de ÉSQUILO – *Persas*, 1-248.” In *Cadernos de Literatura em Tradução* n. 4, São Paulo, 2001, p. 225-234.

5.4.10. “*Odisséia* XII, 260-324. Tradução.” In *Assassinos do Sol*. Edição comemorativa do 18°. *Bloomsday* em São Paulo. São Paulo, Olavobrás, 2005, p. 5-6.

5.5. POEMAS EM REVISTA, JORNAL E PERIÓDICO

5.5.1. “Satori Story. Exercitia Cachimbualia” in *Almanaque Cadernos de Literatura e Ensaio* 2. SP, Brasiliense, 1976, pp. 42-53.

5.5.2. “Odysseia”, in *Folha de São Paulo, Folhetim* 352, SP, 16-10-83. (Republicado em *Estudos Avançados* 4(8), janeiro/abril 1990, IEA-USP, pp. 164).

José Antonio Alves Torrano.
São Paulo, janeiro de 2006.