TEORIA DA CULTURA

Manuel Antunes

Coordenação, revisão e notas
de Maria Ivone de Ornellas de Andrade

Edições Colibri

TEORIA
DA
CULTURA

Obras de Manuel Antunes

Títulos publicados:

Teoria da Cultura
Manuel Antunes
Coordenação, revisão e notas de
Maria Ivone de Ornellas de Andrade

A publicar:

Estudos de Cultura Clássica
Manuel Antunes

Ensaios Filosóficos
Manuel Antunes

Edições Colibri

Apartado 42001
1601-801 LISBOA
Telef. / Fax: 796 40 38
Internet: www.edi-colibri.pt
e-mail: colibri@edi-colibri.pt

Manuel Antunes

TEORIA DA CULTURA

Coordenação, revisão e notas de
Maria Ivone de Ornellas de Andrade

Edições Colibri

Biblioteca Nacional – Catalogação na Publicação

Antunes, Manuel, 1918-1985, S.J.

Teoria da cultura. – (Obras de Manuel Antunes ; 1)
ISBN 972-772-110-9

CDU 008(042.3)

Título: *Teoria da Cultura*

Autor: Manuel Antunes

Coordenação, revisão e notas: Maria Ivone de Ornellas de Andrade

Editor: Fernando Mão de Ferro

Capa: Ricardo Moita

Depósito legal n.º 143 965/99

Tiragem: 1.000 exemplares

Patrocínio
Instituto Português do Livro e das Bibliotecas

Lisboa, Novembro de 1999

ÍNDICE

NOTA DA COORDENADORA

Estudos de Cultura Clássica – assim era denominada a "sebenta" do Prof. P. Manuel Antunes SJ – nasceu de necessidades pedagógicas[1]. Constituía o "livro de apoio" da cadeira de **História da Cultura Clássica**, ministrada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que veio substituir as várias sebentas organizadas por alunos não recomendadas pelo Professor, dado as imprecisões, e por se apresentarem muito incompletas. Em 1970, instado pelas circunstâncias, decidiu publicar os seus próprios apontamentos[2], recebendo, neste trabalho, a prestimosa colaboração do seu Amigo Prof. Doutor Victor Buescu.

É de justiça referir a compreensão e amizade do editor Manuel de Brito da **Escolar Editora**, pouco depois mudada para o Campo Grande com o nome de **Livraria 111**. A parte técnica e a comercialização estavam, na época, ao seu cuidado.

---

[1] Já uma vez escrevemos que "no antigamente" era prática nas nossas Faculdades o uso da famigerada sebenta e a cadeira de **História da Cultura Clássica** não fazia excepção; todavia só para o mais grosseiro nominalismo aquele trabalho podia ser assim alcunhado. A falta de tempo aliada ao rigor e exigência científica para actualizar o ensaio e a sua bibliografia foram os responsáveis pelo adiamento da esperada publicação destes estudos. As centenas de alunos nesta mesma disciplina, além de muitas outras obrigações, não lhe deixaram a mínima disponibilidade. Nem para esta pesquisa, nem para acarinhados projectos filosóficos de maior fôlego.
Ao conversarmos sobre os seus projectos de edição, o Professor mostrava-se sempre relutante em relação à publicação da "sebenta", pois reconhecia ser imprescendível uma aturada revisão e não sentia forças para a levar a cabo.

[2] Desconhecemos o nome do aluno taquígrafo que, pacientemente, se ocupou em colher as palavras do Professor Manuel Antunes e passá-las para o discurso escrito. Não sem lamentar o facto, deixamos o nosso profundo agradecimento pelo seu excepcional trabalho.

Volvidos anos, este precioso instrumento de trabalho continuava a ser vendido, à revelia da **Brotéria**, na Faculdade de Letras.

Manifestamente interessado pela obra do Padre Manuel Antunes, o Dr. Vasco da Graça Moura mostrou, na época em que foi administrador da **Imprensa Nacional-Casa da Moeda**, total disposição em proceder à sua completa publicação. A edição de *Legómena: Textos de Teoria e Crítica Literária* (1987) resulta desse seu empenhamento. Seguiram-se depois tempos diferentes. Não fora o respeito pela envergadura cultural deste nosso pensador e também alguma coragem da parte do director das **Edições Colibri**, Dr. Fernando Mão de Ferro, e a nossa promessa continuaria por cumprir-se.

Com a edição destes três volumes – *Teoria da Cultura*, *Estudos de Cultura Clássica* e *Ensaios Filosóficos* – damos satisfação às prometidas publicações da sua obra[3].

Dado que a primeira parte dos *Estudos de Cultura Clássica* constitui um ensaio sobre a teoria da cultura, era intenção do Autor publicá-la, em separado, exactamente com o presente título – *Teoria da Cultura*.

Ao organizar os dois primeiros volumes, pensámos ser mais legível modificar a composição gráfica primitiva. Procurámos transformar uma sebenta policopiada do início dos anos 70 num livro. Procedemos obviamente a uma revisão do texto tão completa quanto possível, fazendo desaparecer múltiplas gralhas e imprecisões patentes, sobretudo em citações gregas e mesmo em algumas latinas, completando referências bibliográficas e a própria bibliografia, sem jamais afectar a estrutura pedagógica e a vibração de um texto nascido de uma contagiante oralidade (o Professor Manuel Antunes falava de um modo muito preciso e "pontuado", muito próximo da escrita).

---

[3] Na entrevista que fizemos ao Padre Manuel Antunes (*JL*, n.º 113, 1984), perguntámos pelos projectos de edição em curso. Recordamos a resposta: "De facto a **Imprensa Nacional** tenciona editar várias obras minhas, inclusive penso que ainda este ano sairá um volume de crítica literária. Seguir-se-ão, como sabe, *Teoria da Cultura*, *Ensaios Filosóficos* e *Estudos de Cultura Clássica*, os quais serviram de base para a cadeira de **História da Cultura Clássica**, ministrado na Faculdade. Ainda, se um mínimo de saúde me ajudar, espero poder organizar com a minha colaboradora, consigo, diálogos sobre filosofia e suas funções no mundo actual."

As notas de fim de página prestam ocasionais esclarecimentos para uma melhor compreensão deste incontornável texto. Importa ainda acrescentar que o nosso trabalho passou pelo cotejo obrigatório do exemplar do Autor, amavelmente cedido pela **Brotéria** (de quem sempre sentimos apoio), e traduz, necessariamente, as orientações dadas por aquele inesquecível Mestre.

Por último, cabe dedicar umas palavras de profundo agradecimento à generosa disponibilidade do conhecido prefaciador desta obra, Prof. Doutor Luís Machado de Abreu, nosso colega e igualmente discípulo do Professor P. Manuel Antunes.

Maria Ivore de Ornellas de Andrade

PREFÁCIO

MANUEL ANTUNES OU A CULTURA COMO GENEROSIDADE

Manuel Antunes (1918-1985), jesuíta, homem de cultura e, desde 1957, professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, soube perscrutar os fenómenos culturais como poucos. Ao mesmo tempo pensador da cultura feita e da cultura *in fieri*, do produto cultural à disposição de eruditos e do processo de criação de cultura *hic et nunc*, distinguiu-se como raríssimos. Da frequentação assídua e conjunta do arquivo e da oficina é que lhe veio gosto e engenho para o necessário exercício de indagar a natureza, os instrumentos conceptuais, a organização formal, a elaboração sistemática, a expressão analítica e sintética de práticas culturais, singulares e colectivas, antigas e contemporâneas. Instado por exigências de uma implícita teoria da cultura entregou-se naturalmente ao projecto de lhe dar corpo, formulando uma teoria da cultura explícita.

A leccionação da cadeira de História da Cultura Clássica deve ter tornado ainda mais urgente o compromisso de concretizar o trabalho sistemático de abrir as fundações para a elaboração de uma perspectiva global, criticamente fundamentada, acerca do acontecer cultural e das suas produções mais significativas. De facto, na primeira centena e meia de páginas mimeografadas de *Estudos de Cultura Clássica – Aulas Teóricas* (1970), sob o título "Introdução: Conceitos Fundamentais", encontramos o traçado do itinerário de uma obra autónoma, em preparação, intitulada *Teoria da Cultura* e que vem anunciada, tanto em *Grandes Derivas da História Contemporânea* (1972) como em *Educação e Sociedade* (1973) e noutros lugares.

A opção do docente de História da Cultura Clássica surpreende, e presumo que nem sempre pela positiva, pelo menos aos olhos de espíri-

tos mais empíricos e apressados. Ousou antepor às matérias convencionais uma longuíssima introdução em que se desdobram com porfiada acribia "os conceitos fundamentais de história, cultura, civilização, mito, logos, mística, classicismo, teoria dos conjuntos", isto é, o núcleo duro da sua "teoria da cultura". São abordagens hermenêuticas e incursões epistemológicas a que com as necessárias actualizações e complementos será sempre oportuno regressar. Respiração profunda de ideias e doutrinas que só espíritos estreitos ou eruditos sem rasgo podem considerar supérfluas. Elas contribuem para oxigenar a circulação dos saberes e dar-lhes aquele vigor e consistência orgânica que transformam conhecimentos parcelares em material aparelhado para preencher o lugar que lhes pertence na arquitectónica dos saberes e na construção do homem.

Nas longas, documentadas e substanciais páginas que ocupam a introdução as *Estudos de Cultura Clássica – Aulas Teóricas* não se pode pretender que esteja a totalidade dessa teoria geral da cultura nem sequer acabada a teoria da cultura como totalidade. Temos de ir procurá-la ao conjunto dos ensaios, estudos, anotações e registos publicados ao longo de várias décadas, sobretudo nas páginas da revista *Brotéria* que, depois, foram recolhidas em volumes vários. Lá se encontram tanto a inscrição de uma teoria da cultura implícita como, frequentemente, aproximações e delineamentos da sua tematização explícita. Nas páginas que abrem caminho à exposição das culturas grega e romana, a elaboração teórica sobre o fenómeno cultural apresenta-se apenas mais informativa, mais sistemática e didácticamente exposta. Pela feitura densa e travada assemelham-se, por vezes, a eruditas sínteses transcritas de entradas de enciclopédias e dicionários de especialidade. Mas seria puro engano pretender confiná-las a esse estatuto utilitarista e funcional. Muito mais e melhor do que mera justaposição de notas sobre noções, nomes, correntes doutrinais, teorias estéticas, épocas históricas, é o horizonte filosófico que do princípio até ao fim unifica a sucessão de conceitos e temas, e lhes dilata o sentido.

Nos marcos miliários da introdução está, afinal, inscrito o duplo programa de uma antropologia e de uma ontologia. Reflexão sobre o ser do mundo como totalidade e destino; meditação sobre a condição humana como responsabilidade e esperança. Em ambos os casos, a cultura como generosidade do ser que se expande e comunica, do homem que se interroga e procura.

A teoria da cultura proposta por Manuel Antunes organiza-se metodologicamente em torno de três objectivos dominantes: conceptualizar, classificar, sistematizar. Com tal chave propõe-se abrir o escrínio das culturas helénica e latina, habilitando com ferramentas imprescindíveis a curiosidade inexperiente de quem aspira a informar-se meticulosamente acerca dos meandros da cultura clássica para os explicitar, compreender e, em certa medida, explicar.

Fulgura aí uma concepção de cultura entendida como instrumento de orientação, bússola do saber, volante de vida orientada e em permanente demanda de harmonia. O sujeito que produz cultura é também a figura que nela fica modelada. Daí que os documentos e monumentos façam parte de qualquer projecto de formação do homem ou de reencontro com dimensões perdidas da humanidade. À memória de acontecimentos, factos e criações assim recuperados junta-se o trabalho de os compreender e organizar. Com os conceitos responde-se ao real diverso e caótico, analisando o que de semelhante e comum nele se esconde, por debaixo do descontínuo e vário. Ao mundo, os conceitos conferem ordem. À linguagem, dotam-na de rigor e sentido. São o ingrediente elementar e fundamental para que as operações de classificação e síntese sejam bem sucedidas, possam ser ditas e transmitidas sem ambiguidade e com economia.

A preocupação quase obsessiva de classificar e sistematizar concepções, tendências, correntes, doutrinas é responsável por algumas marcas que individualizam este trabalho eminentemente didáctico, e igualmente a generalidade dos ensaios que o autor escreveu.

Antes de mais, a feição metódica da exposição. Impõe-se por méritos próprios de clareza, ordenamento, sobriedade e desenvolução das matérias. Impõe-se igualmente pelas inevitáveis limitações decorrentes do esquematismo, selectividade e leveza de fundamentação.

Depois, o carácter diferenciador de que vive a sua arte de expor. O trabalho analítico e diferenciador que se esmera a precisar com minúcia dados, situações e conceitos transparece em procedimentos e marcas estilísticas como o enraizamento semântico do léxico frequentemente analisado através das etimologias e da história, o pendor para a enumeração, e o movimento anafórico do discurso. Na construção anafórica, que lhe é tão peculiar, perpassa o propósito de desdobrar con-

ceitos para desse modo ocupar, gradualmente e com seguramça, todo o campo semântico.

O saber diferenciador e progressivo está documentado de maneira lapidar no confronto etimológico e contextual entre o *logos* dos gregos e a *ratio* dos romanos. Esta, conforme se lê no texto de Manuel Antunes, "é uma função de cálculo, de decisão reflectida, de segurança e perspicácia nos contratos, de responsabilidade na acção concreta. É uma palavra que documenta bem a practicidade do génio romano, tal como o *logos*, a que ela corresponde, exemplifica a teoreticidade do génio grego." Saber diferenciador, sim; mas que avança através de recapitulações e sínteses. E, por isso, saber didacticamente progressivo. Essa *ratio* desdobra-se logo no vigor sintético de uma perspectiva evolutiva da história que da razão antiga passa à *ratio mediaevalis*, à *ratio moderna*, e à emergente *ratio planetaria*.

Se a progressividade faz parte do movimento da história como sua lei imanente, então as doutrinas, os sistemas, as ideias e as respectivas expressões não conseguirão atravessar imunes os usos e abusos dos tempos. Poderá não ser a descoberta de novas fontes, nem a construção de novos instrumentos de pesquisa a ditar reavaliações, mas antes o "progresso no conhecimento das 'dimensões da consciência histórica'". Assim sendo, a proposta de teoria da cultura que nos faz Manuel Antunes está, também ela, sujeita à voragem dos anos, e a evolução dos saberes, dos gostos, das formações sociais e dos interesses mentais marcam-na com índices de efemeridade. E não haverá que lembrar somente as bibliografias indicadas, abundantes e bem escolhidas, mas irremediavelmente datadas. Temas e derivações aparecem que podem suscitar um displicente encolher de ombros, mas que o mestre, sempre atento e perspicaz, haveria de apresentar hoje de maneira muito diversa. É de prever que assim ocorresse com a abordagem de problemáticas tais como a história-ciência, o progresso, a teoria dos conjuntos e outras.

Devemos acrescentar, porém, que a consciência da transitoriedade humana e do seu reflexo em concepções e textos não significa rendição cobarde a que todo o espírito bem formado deveria saber resistir até ao limite das forças. O próprio Manuel Antunes deixa-nos uma oportuníssima sugestão para não sucumbirmos à vertigem de uma intemporali-

dade intransigente, sempre obcecada por limpar as pegadas do tempo. Fá-lo na "Nota preambular" a "*Occasionalia*" *Homens e Ideias de Ontem e de Hoje* (1980), quando em nome da cultura viva se entrega à reabilitação do efémero: "Porque a efemeridade faz parte da radical historicidade do existente humano. Porque a efemeridade constitui, por vezes, um belo espaço – espaço privilegiado, não raro – para a manifestação da Verdade. Da Verdade do ente e da verdade do Ser, na linguagem heideggeriana."

Em matéria de epistemologia das ciências sociais e humanas, a posição do autor pode sintetizar-se no propósito de levar a aproximação com o paradigma das ciências da natureza tão longe quanto possível. A esse paradigma se fica a dever, segundo tudo indica, o aparecimento da teoria dos conjuntos de Cantor como tradução formal embora não formalizada, da tentativa de reconstrução final, sistemática e sintetizadora, da teoria dos conjuntos culturais e civilizacionais, depois da analítica dos conceitos que lhe serve de fundamento. Não obstante o autor reivindicar, em nota bibliográfica final, o carácter mais pessoal desta parte da introdução, permanecem bem visíveis as questões específicas do debate em torno da abordagem das produções culturais a partir da génese e da estrutura, sob a bandeira do estruturalismo genético de Lucien Goldmann e continuadores.

A aproximação tem, no entanto, limites para os quais vigilantemente nos desperta o autor. É necessário que não se elidam a liberdade e temporalidade constitutivas do ser humano e as consequentes unicidade e irredutibilidade do agir. Dessa intimidade de mistério onde continua a ressoar a Palavra originária, brota a dinâmica do humano de que a história em sua complexidade multímoda é a epifania. Intimidade, intimidade secreta e irredutível, matriz onde se gera a multiplicidade das teorias que em vão procuram alcançar a visão unitária do todo! O homem como ser singular e como "sujeito universal" encontra-se, assim, tanto na génese dos factos culturais e civilizacionais, mais elementares e simples, como na profusão dispersiva de teorias e sistemas que os procuram interpretar e explicar.

A publicação da *Teoria da Cultura* que agora se leva a termo e a dos capítulos de *Estudos de Cultura Clássica*, que se lhe hão-de seguir,

quer dar livre curso a uma contribuição científica e pedagógica notável, exemplar a vários títulos, quando já passaram mais de trinta anos sobre a sua circulação no restrito claustro universitário olissiponense.

Para além do propósito de divulgar uma obra que se arranca ao esquecimento, outros intuitos devem ainda ser considerados: prolongar uma proposta doutrinal e formativa, abrir espaço para a actualização dos seus dados e interpretações, reapreciar e reorientar os horizontes curriculares do ensino superior português. Quanto a este último objectivo, seja-me permitido realçar que a mais profunda e inequívoca diferença entre a proposta metodológica e programática de *Estudos de Cultura Clássica* de Manuel Antunes e outras se traduz pela exigência de um sólido alicerce reflexivo e estruturante, precisamente a exigência que a sua teoria da cultura intenta satisfazer. Tal inspiração, porventura mais difusa do que directa, produziu efeitos na organização curricular de alguns cursos de Letras, desde finais da década de 1970, com o aparecimento de uma disciplina de primeiro ano, chamada Introdução às Ciências Humanas, nem sempre devidamente valorizada.

Na sua obra, Manuel Antunes lega-nos o testemunho vivo de alguém que celebra o mistério da encarnação do uno, verdade, bem e beleza na palavra. O mistério que é intimidade secreta sempre procurada, jamais possuída, sempre percepcionada, jamais claramente vista, sempre degustada, jamais exaurida. Donde esse título *Ao Encontro da Palavra* (1960), em que muito mais do que a nomeação de um livro próprio se condensa o enredo de uma aventura amorosa. Aventura de uma vida que se consumiu a perscrutar na mediação da palavra que nos falta a superabundância solidária do Verbo das origens feito silêncio.

Neste ministério da palavra, muitos são os perigos, subtis as ciladas. Superou-as quase sempre com êxito e fulgor. Como soam verdadeiras, justas, as palavras com que Sophia de Mello Breyner Andresen, ao apontá-lo como símbolo de liberdade intelectual e de defesa dessa mesma liberdade, nele encontra "um dos homens que mais deve ter contribuído para enfraquecer o horrível jacobinismo português" (In: *O Semanário* de 28/01/1985). Manuel Antunes soube reconhecer e admirar o valor do outro, mesmo quando as divergências ideológicas ou apenas de geração podiam ser profundas. Para exemplo, sirvam as páginas breves, indignadas, vibrantes, com que na mesma leva denun-

cia "tanta mediocridade coroada" e exalta António Sérgio, "um dos maiores escritores de ideias até hoje aparecidos em Portugal".

À força de tanto escrever, deve ter sido visitado, vezes sem conta, pela tentação da facilidade. Resistiu e conseguiu roubar-lhe argumentos, ao esmerar-se por ser igualmente expedito na escrita e claro no dizer. Acima de tudo, nunca tropeçou no moinho de orações do psitacismo. Em seus textos, há substância, vida, sabedoria, humanidade. É com prosa tersa, elegante e informada, que nos continua a falar de cultura e a traçar a cartografia de um universo de sageza e história, onde não faltam territórios que fascinam e desafiam a nossa disponibilidade para, em nós mesmos e nos outros, tornarmos o homem mais humano.

Cela – Alcobaça, 16 de Outubro de 1999

Luís Machado de Abreu

CONCEITOS FUNDAMENTAIS

A necessidade desta exposição parece evidente. Sem os conceitos que vamos tentar estabelecer, facilmente o nosso espírito correrá o risco de andar à deriva, sem bússola e sem âncora. Sobretudo hoje, quando o prodigioso desenvolvimento das ciências, mesmo das ciências históricas, e a quantidade de informação se apresentam de tal ordem que, a cada instante, surge a ameaça de se esquecer o elementar e o fundamental. É por eles, pelo elementar e pelo fundamental, que importa dar começo ao presente estudo. Sem eles, o nosso esforço será, em parte, vão. Pois, sem eles, o nosso espírito carecerá não apenas da razão íntima, explícita, do seu trabalho, mas carecerá também dos seus instrumentos de análise. Os conceitos que vamos tentar dilucidar desempenham na nossa disciplina função análoga àquela que desempenham na Matemática e na Físico-Matemática os símbolos operatórios. Sem estes, impossível avançar no domínio do numérico e do quantitativo. Sem aqueles, impossível penetrar, a fundo, no domínio, de ordem sobretudo qualitativa, que a nossa disciplina abrange.

"Nada existe sem razão". Este princípio, formulado por Leibniz, em fins do século XVII, deveríamos nós tê-lo sempre presente ao longo do nosso itinerário. A razão que, segundo esse princípio, a tudo assiste e em que tudo consiste, deveríamos nós procurá-la para a fazer emergir do invólucro da sem-razão em que, porventura, ela esteja metida. Para isso contribuirá também o exercício, por vezes árduo, do presente trabalho.

HISTÓRIA

I – **Semiogonia** – História é palavra grega: ἱστορία. Constituída no seu básico sentido actual por Heródoto, o "Pai da História", ela viveu uma longa vida antes de atingir essa fixação semântica. Em Homero (*Il.* 18,501 e 23,486), aparece o adjectivo substantivado *histor* (ἵστωρ) significando aquele que julga porque sabe e sabe porque investigou. Em Heraclito de Éfeso (fl. c. 500 a.C.)[NO] encontra-se o mesmo adjectivo substantivado (D-K, B 35)[NO] e o substantivo é ἱστορίη = historie (D-K, B 129). Um e outro designam a acção e o método de inquirir, de investigar, de pesquisar. O objecto dessa acção e desse método não é, porém, no contexto, o acontecer humano, mas a *Physis*. Em Heródoto (fl. c. 450 a.C.) são relativamente frequentes o verbo ἱστορέω.= *historeō* e o substantivo ἱστορίη = *historiē*, designando os dois a acção de inquirir, de se informar acerca de uma pessoa ou de uma coisa, e acrescentando o substantivo não apenas o resultado do inquérito e da informação, mas a consignação por escrito, em narrativa seguida, desse mesmo resultado. Estava criado o estatuto da História.

II – **Semiologia** – História concerne o tempo, é essencialmente tempo. Ora tempo que é? Muitas têm sido as definições do seu conceito e múltiplas têm sido as questões a seu respeito levantadas. Múlti-

---

NOTA DA ORGANIZADORA: Manteremos a clássica abreviatura fl. de *floruit* a indicar o período de maior actividade do autor, cujas datas de nascimento e morte são desconhecidas.

NO: D-K corresponde a *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deuctsch*, von Hermann DIELS, Auflage herausgegeben von Walther KRANZ, Berlin, Weidmanusche Verlagsbuchhandlung, 1956.

plas e complexas, desde a mentalidade primitiva à mais elaborada especulação dos nossos dias. Filósofos e cientistas, artistas e poetas, místicos e homens comuns têm experimentado a sua realidade, o seu problema ou o seu mistério sem que, até hoje, dele tenha sido apresentada uma noção universalmente válida. S. Agostinho, um dos seus analistas mais penetrantes, vai ao ponto de assim se exprimir: "Que é pois o tempo? Quem poderá explicá-lo fácil e brevemente? Quem poderá compreendê-lo com o pensamento, para logo dele poder falar? No entanto, que coisa mais familiar e mais conhecida levamos em nossas conversações do que o tempo? E quando dele falamos, sabemos sem dúvida o que é, como sabemos o que é ou entendemos o que é quando o ouvimos pronunciar a outrem. Que é pois o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, deixei de o saber" (*Conf.*, XI, 14). Antes de S. Agostinho, definira Aristóteles (384-322 a.C.) o tempo como sendo "o número de um movimento relativamente a um *antes* e relativamente a um *depois*" (*Phys.* IV, 10, 219 b). Nesta definição célebre várias coisas haveria que analisar, que estão longe da evidência e mesmo da clareza: *número*, *movimento*, *relatividade* ao "antes" e ao "depois". Por isso mesmo, a definição aristotélica não logrou impor-se universalmente. E hoje, depois das análises mais recentes e mais profundas de um Kant, de um Hegel, de um Husserl, de um Einstein, de um Bergson, de um Heidegger, o nosso conhecimento do tempo progrediu certamente, mas a perspicuidade do seu conceito continua problemática. Nestas condições, uma vez que um certo conceito de tempo – tempo humano, sobretudo – é necessário para podermos avançar para o conceito de história, definamos tempo, empiricamente, como sendo "a duração no devir sucessivo em que se distinguem três momentos: passado, presente e futuro". É costume analisar em filosofia três espécies de tempo: tempo *físico*, *real* ou *natural*; tempo *matemático* ou *ideal*; tempo *humano*, individual ou colectivo.

É este último – tempo humano – que funda a história. Esta aparece-nos sob um tríplice aspecto: como *historicidade*; como *facticidade* e como *memorialidade*. A história como "historicidade" diz respeito ao ser humano, individual e colectivo, como radicalmente vinculado ao tempo mas conservando, nessa vinculação, a possibilidade de emer-

gência acima do puro fluxo do devir natural. A essa possibilidade, realizada, chamamos-lhe história como "facticidade". Ser activo, criador de valores, múltiplos e diversos – técnicos, económicos, estéticos, científicos, éticos e religiosos –, o existente humano realiza feitos – *res gestae*, diziam os Romanos – que, mesmo no horizonte do visível, o libertam da morte a que está condenado. "Ser-para-a-morte", como o define Heidegger; o *Dasein*, habitado pelo cuidado (*Sorge*) e pela decisão (Entschlossenheit), transforma o mundo em que vive inserto nele deixando cicatrizes, vestígios ou sinais da sua passagem. Esses sinais, transmitidos de geração em geração, ao longo dos séculos sucessivos, constituem a história como "memorialidade".

De outra maneira, mais completa. A história como "historicidade" designa a característica do homem que o revela como tempo consciente, como ser imerso no universal devir, como duração-síntese de passado, presente e futuro, como tensão entre aquilo que já foi e aquilo que ainda não é, como permanente negação da possibilidade do reversível e como afirmação, não menos permanente, da exigência de novidade. A história como "facticidade" designa a característica do homem que o revela como possibilidade de emergência acima do fluxo duracional, como consciência e como projecto livre, como realizador no e com o tempo de uma vasta escala de valores, como ser vitorioso da Natureza e de si mesmo, do seu passado que ele engloba, assumindo-o no presente, do seu futuro imediato que ele prevê e que prospectivamente planifica. A história como "memorialidade" designa a característica do homem que o revela como capacidade de conservar e de, intencionalmente, recuperar o passado humano.

É desta, sobretudo, que vamos ocupar-nos. Sob esse aspecto, que é a história? Inspirando-nos Na definição de H. I. Marrou, (*Do conhecimento histórico*, p. 28 e ss.), diremos que a história é a *consciência da recuperação intencional do passado humano*. Diz-se "consciência" em sentido gnoseológico, isto é, como conhecimento. Conhecimento verdadeiro, não mítico; real, não utópico; objectivo, não fantasista. Porque se diz "consciência" e não pesquisa, "consciência" e não estudo? Porque, do complexivo sentido de Heródoto, retemos apenas o segundo membro? Porque é ele que especifica a actividade do historiador. Porque é ele que é necessário e basta para distinguir o verdadeiro historiador do simples turista ou do amador curioso. Porque se diz

"consciência" e não, também, narrativa? Porque o conhecimento histórico é, como tal, anterior à sua consignação por escrito. Com a expressão *recuperação intencional* quer-se vincar, por um lado, o desaparecimento ou não-presença física do objecto; por outro lado, que o seu "regresso" é da ordem da representação, ou melhor, da relação do sujeito cognoscente ao objecto visado. Acentua-se, assim, o aspecto subjectivo do conhecimento histórico. Contrariando a euforia do "objectivismo" positivista, certos historiadores e teóricos da história hodiernos – Marrou e Carr, entre outros – têm posto em relevo esse aspecto. Com razão, em princípio. Com efeito, nem nas próprias ciências chamadas "exactas", é possível a total objectividade. O observador ou o experimentador fazem parte do "sistema" observado ou experimentado sem que seja possível reduzi-los ou eliminá-los. Isso vale, *a fortiori*, nas ciências humanas, em geral e, em particular, na história. Nesta, o objecto só mediatamente está presente, mediante testemunhos, sinais, vestígios, não raro, lacunosos. Se ele estivesse em si mesmo, substituir-se-ia à realidade actual. Esta parte de concordância que damos a Marrou e Carr não impede pensar que o ideal do verdadeiro historiador continua a ser o que foi formulado por L. von Ranke (1795--1886): "Wie es eigentlich gewesen" (como realmente aconteceu). A falência do "objectivismo" positivista, juntamente com a dos seus asseclas, o naturalismo e o determinismo, não nos devem fazer perder de vista esse ideal. Sem que tenhamos de nutrir a veleidade de o ver realizado. Uma consciência de historiador, capacitada dos limites da própria subjectividade, que se imiscui no terreno mais neutro do seu campo de acção, vale bem mais, na hipótese, do que uma mentalidade ingénua, anterior à "revolução copernicana" de Kant. O objecto dessa consciência de recuperação intencional é o *passado humano*. Esta afirmação é assentiva, não exclusiva. Com ela, nada se pretende prejudicar acerca da realidade – ou da possibilidade – de uma "história natural". Quer-se apenas significar que história, em sentido rigoroso, não é a história dos astros, nem a da terra, nem a das plantas, nem a dos animais, nem sequer a do próprio homem, tomado como ser biológico. História, em sentido rigoroso, é a consciência da recuperação do passado do homem, visto como realidade cultural e civilizacional. Passado que, um dia mais ou menos remoto, foi presente e que para sempre se sumiu no insondável do tempo, deixando apenas de si, na melhor das

hipóteses, a notícia de ter sido algo daquilo que realmente foi. É essa notícia que o historiador actualiza, estabelecendo uma relação entre o *Sitz im Leben* do *factum* – a acção, forma, ideia, sentimento, instituição, instrumento – e o seu próprio *Sitz im Leben*.

Da definição dada, surgem as questões: Será a história uma "ciência"? Será a história uma "arte"? Será a história uma "ciência" e uma "arte"? *Vexatissimae quaestiones* que dependem, radicalmente, daquilo que se entenda por "ciência" e daquilo que se entenda por "arte". No sentido, adiante indicado, afirmamos: *a história é uma ciência e é uma arte*. É uma ciência. Por ciência entendemos: "o conhecimento sistemático da realidade ou de qualquer das suas zonas". Para que haja ciência, não pressupomos, como necessárias, nem a mensuração estrita, nem a experimentação em laboratório. Basta que o conhecimento, verdadeiro, de determinado campo ou, se possível, da totalidade dos campos do real, elaborado graças a um método, apresente as características de *objectividade*, de *positividade*, de *operatoriedade*, de *racionalidade* e de *aproximatividade* que hoje se admite, mais geralmente, serem as características da ciência moderna. Ora bem: a história parece revestir tais características, apesar das "ambiguidades e das antinomias" que um seu lúcido estudioso, E. Callot, nela observou[1]. Parece revesti-las, embora em grau menos elevado, menos que outras ciências. Defendemos um conceito de ciência não *equívoco* nem *unívoco*, mas *análogo*, i. e., em diversos níveis de acribia e de rigor. Nos últimos séculos, tem sido de estilo escolher determinado tipo de ciência ou de ciências – a Física ou a Matemática, as mais das vezes – e declará-lo único. Tudo o mais será ciência ou não, consoante a sua adequação, ou não-adequação, a esse tipo de ciência, logo consagrado como a "Ciência". Tal "monismo noético"[2] está longe de dar razão aos aspectos, múltiplos e diversos, do real, sobre os quais se exerce, ou pode exercer, com verdadeiro conhecimento, a actividade indagadora do espírito humano. Partindo do conceito, análogo, de ciência, afirmamos que a história é uma ciência que realiza, *à sua medida*, as características acima enunciadas.

---

[1] Cf. *Ambiguités et antinomies de l'histoire*, Paris, Rivière, 1962.

[2] J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 7.ª ed., Paris, 1963, p. VIII.

1. **Objectividade.** Obviamente com as restrições que apresentámos, claro está. Tal objectividade constitui antes um limite ideal para que o historiador deve tender, do que uma aquisição actual ou sequer possível. Eliminando, catarticamente, a "ordem das paixões" para atingir a "ordem das razões"; reduzindo, tanto quanto possível, a própria subjectividade, ou melhor, consciencializando, reflexamente, o potencial e os factores pessoais que lhe será necessário "investir" na pesquisa; estabelecendo uma metodologia da verdade a recuperar, mediante regras de hermenêutica e de interpretação, claras e precisas.

2. **Positividade.** A história é uma ciência positiva, i. e.: uma ciência fundada sobre factos: nomes (de pessoas ou de coisas), datas, acontecimentos, instituições, ideias, formas, sentimentos, enquanto essas ideias, essas formas, esses sentimentos foram *expressos* no passado, *objectivados* no passado. É claro que esses factos não são repetíveis, à vontade do observador e, sobretudo, do experimentador, como em certas "Naturwissenschaften", nem sequer, na quase totalidade dos casos, são presentes. Isso não impede que sejam verdadeiros factos cuja natureza o historiador possa apreender, como por dentro, graças às perspectivas, convergentes ou divergentes, sobre esses factos traçadas pelos documentos e pelos monumentos. Os monumentos (lat. *monumentum*, de *moneo*) advertem; os documentos (lat. *documentum*, de *doceo*), ensinam. Ciência positiva, a história recusa, como tal, tanto o apriorismo como o formalismo, tanto o abstractismo como o dialecticismo de tipo idealístico.

3. **Operatoriedade.** Apesar dessa recusa, a história admite, no entanto, uma certa operatoriedade. O carácter operatório da ciência foi posto em relevo, já neste século, no domínio da Físico-Matemática, sobretudo por A. Einstein e W. Heisenberg. Segundo eles, um conceito científico não é válido enquanto "não aparecer definido mediante uma série de operações físicas, de experimentos e de medidas, ao menos idealmente possíveis". Com estas restrição, possibilita-se a admissão à cientificidade de conceitos radicalmente subjectivos – o espaço e o tempo absolutos, por exemplo – e de domínios que, como tais – por exemplo, a Matemática – não são "positivos", como o quer A. Comte.

É evidente que a ciência histórica não é *operatória* como o é a Físico-Matemática. Mas pode sê-lo noutro sentido. Esse sentido é dado pelas "hipóteses de trabalho", de tanta importância, sobretudo quando faltam os documentos. Uma hipótese de trabalho é uma tentativa de explicação ou de elucidação, que não chega ainda a ser uma teoria, devido ao seu carácter provisório. Graças a ela, no entanto, não raro, a ciência histórica progride. Progride, se forem observadas as duas condições fundamentais de toda a verdadeira hipótese de trabalho: o partir de algum dado positivo e o não estar em contradição com nenhuma lei ou facto conhecidos.

4. **Racionalidade**. Quem diz racionalidade, diz, no caso, legalidade, regularidade, certa constância de ser e de agir. Será possível estabelecer, em história, tal constância, sobretudo quando hoje há a tendência para considerar as próprias leis físicas simples leis estatísticas ou probabilísticas? A grande diferença entre umas e outras é que, segundo as leis físicas (entenda-se da Física Clássica), se podem determinar, entre fenómenos, relações *fixas*, que possibilitam uma previsão *unívoca*, no decurso em que os fenómenos se dão, e que, segundo as leis estatísticas ou probabilísticas, tal previsão *unívoca* não é possível, uma vez que as relações entre fenómenos, afectadas de um coeficiente de *indeterminação* – princípios de indeterminação de Heisenberg – são elásticas, não podendo, por conseguinte, admitir mais que a probabilidade e não a total certeza. As expressões "probabilidade" e "probabilismo" têm origem social e psicológica. Será possível estabelecer leis *históricas* que possuam o mesmo grau de probabilidade que as leis estatísticas? No passado e no presente, positivistas e marxistas tenderam e tendem a afirmar um rigoroso determinismo histórico. (prescindimos dos matizes com que, em não poucos passos das suas obras originais, Comte e Marx atenuam o rigor da tendência). Em nossos dias, certos existencialistas – Sartre, por exemplo, ao menos o Sartre da primeira fase – tendem, pelo contrário, a erguer em fórmula o puro indeterminismo. Entre os extremos, será lícito estabelecer uma via média que não seja a via de um compromisso sem nervo? Parece-nos que sim. Para que a história adquira aquela racionalidade, que é própria da ciência, requer-se e basta, em princípio, descobrir nela uma única lei. Ora essa lei existe: é a lei do progresso. Globalmente tomada,

a história progride. Por *acumulação*, irreversivelmente, solidariamente, acumulação de artefactos, de conhecimentos, de experiências e mesmo de consciência, em sentido lato. É isso o que constitui a *tradição*[3]. Pode essa acumulação não ser contínua. Podem surgir hiatos devidos quer à acção dos homens quer às "surpresas" da Natureza. Mas, no final, há um *mais*. Um mais que é também um *melhor*. Além da lei do progresso, será possível estabelecer outras? Convém distinguir os três planos: *empírico, filosófico* e *teológico*.

a) *No plano empírico*, parece preferível falar de "tipos" ou de "modelos ideais" a falar de "leis". A teoria dos "*Idealtypen*", desenvolvida por Max Weber (1864-1920) nos *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*[4], essa teoria oferece a vantagem de reunir no "tipo" ou no "modelo ideal", o universal e o singular, o abstracto e o concreto, evitando assim as tradicionais dificuldades derivadas do facto de o evento histórico ser único e, portanto, irrepetível, e de a lei, pelo contrário, sendo, de sua natureza, geral e constatativa, e permitindo a previsão por indução, parecer suprimir, ou suprimir realmente, a contingência e a liberdade. Um *Idealtypus* define-o Max Weber um "conceito típico-ideal que serve para orientar um juízo de imputação no decurso da pesquisa: não é uma "hipótese", mas visa indicar o caminho à elaboração de hipóteses. Não é uma representação do real, mas visa fornecer à representação um meio de expressão unívoco" (tr. it., p. 108). É, portanto, um quadro ideal que, na sua pureza lógica, não se encontra nunca na realidade empírica: *é uma utopia*. O trabalho histórico terá como tarefa determinar, em cada caso particular, quanto a realidade se aproxima ou se afasta desse quadro ideal, em que medida é necessário, por exemplo, atribuir ao sentido conceptual a qualidade de "economia urbana" às condições económicas de determinada cidade" (*ib.*). Por este princípio, podem criar-se numerosos modelos de *Idealtypen* que ajudem à compreensão e mesmo, até certo ponto, à explicação histórica. Por exemplo: o tipo ideal de sociedade agrária, de

---

[3] Cf. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 82-88.

[4] Cf. 2.ª ed., Tubinga, Mohr, 1951; trad. it.: *Il metodo, delle scienze storico-sociali*, Einaudi, 1958; trad. fr.: *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

sociedade artesanal, de sociedade industrial – "capitalista" ou "socialista" –, de reforma, de revolução, de crise, de idade-média, de "herói, de sábio, de santo" (Max Scheler), de primitivo, de clássico, de romântico, etc., etc. O que com tais modelos se pretende, não é a imposição de nenhum "dever-ser", mas tão-só a "eficácia que visa ao conhecimento das relações entre os fenómenos concretos da cultura, ao conhecimento da sua condicionalidade causal e ao conhecimento da sua *significação*. De facto, "o historiador, desde o momento que procura elevar-se acima da simples constatação de relações concretas para determinar a *significação* cultural de um evento singular, por mais simples que este seja, portanto para o "caracterizar", trabalha e *deve* trabalhar por meio de conceitos que, em geral, não se deixam definir de maneira rigorosa e unívoca senão sob a forma de *Idealtypen*". Corrigida do seu excessivo "nominalismo" gnoseológico, a teoria dos tipos ideais pode prestar excelentes serviços ao estabelecimento de relações e de constantes entre os factos históricos, sobretudo de uma história que se queira *total* e não apenas *sectorial*. Ela permite, principalmente, aliar a explicação pela "génese" à compreensão pela "estrutura"[5]. Ela permite ainda o encontro frutuoso com as outras ciências humanas – tais, por exemplo, a sociologia, a economia, a psicologia, a linguística –, tema aliciante que só pode ser enunciado.

b) *No plano filosófico*, o estabelecimento de "leis históricas" é ainda aqui mais delicado. Um filósofo italiano contemporâneo, diligente estudioso da problemática da história, afirma: "As únicas leis que a filosofia conhece são as leis universais do espírito, enquanto sujeito de história, leis que não servem para prever ou para encapsular em míseros esquemas estreitos acontecimentos e épocas históricas, mas para compreender a história na ideal unidade do valor e do fim"[6] Hegel e Comte formularam, em conteúdos diversos, a lei dos três estados ou estádios da Humanidade. Hegel: o Espírito objectivo realiza-se, primeiro, como direito abstracto; depois, como *Moralität* (moralidade da

---

[5] Cf. M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget *et al.*, *Entretiens sur les notions de "génèse" et de "structure"*, 2.ª ed., Haia, Mouton, 1965.

[6] Cf. N. Petruzzellis, *Il valore della storia*, 3.ª ed., Nápoles, Ist. Ed. del Mezzogiorno, 1959, p. 301.

consciência ou moralidade subjectiva); finalmente, como *Sittlichkeit* (moralidade social ou estatal). Comte: a Humanidade – *Grand Être* que abrange todos os homens que foram, são e serão – atravessa, no seu desenvolvimento, o estado *teológico* – dominado pela teocracia e o espírito militar –, o estado *metafísico* – dominado por dois movimentos: o movimento progressivo de destruição do anterior, e o movimento, igualmente progressivo, criador de instituições sociocráticas e industriais – e o estado *positivo* ou *científico*. Outros filósofos, de tendência idealista ou materialista, têm procurado formular outras "leis". São conhecidos os esquemas marxistas de que adiante se falará. No século XIII, o napolitano G. B. Vico (1668-1784) formulara na *Scienza nuova seconda* (1730), a lei da *história ideal eterna* "sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni" (n. 349), e a lei dos *corsi e ricorsi* em virtude da qual a história do género humano passa da "barbarie del senso" à "barbarie della ragione" (n. 1106) e desta àquela, numa aparência de "eterno retorno" que não chega a sê-lo de facto. Faltam-lhe, para tanto, o rigor determinístico e a repetição de todos e cada um dos acontecimentos do ciclo precedente. Do eterno retorno, os *corsi e ricorsi* têm apenas o *esquema*, não o *conteúdo*, ao contrário do que acontecia com certa mentalidade mítica, anterior e posterior aos Gregos, e com o pensamento filosófico entre estes dominante. Também a categoria do "eterno retorno do igual" (*Die ewige Wiederkehr des Gleichen*), ponto cêntrico do pensamento de Nietzsche (1844--1900) e sua filosofia da história, não representa um regresso puro e simples ao mundo espiritual dos Helenos. A teoria do Super-homem (*Übermensch*) e a teoria da Vontade de poder (*Wille zur Macht*) não parecem compaginar-se com a perspectiva do eterno retorno, de um ponto de vista lógico, embora, vitalmente, possam coexistir. Retrocedendo ao século XVIII, nele encontramos um outro filósofo, J. G. Herder (1744-1803) que na obra, *Uma outra filosofia da história* (*Auch eine Philosophie der Geschichte,* 1774), reagindo contra o orgulho e o cepticismo da *Aufklärung*, vê na relatividade generalizada, na sequência vital – infância, adolescência, juventude, maturidade e velhice, representadas cada qual por um povo – e na história, como actualização de um desígnio divino, as grandes leis da História Universal.

Passando aos nossos dias – para darmos só mais um exemplo – um J. Maritain[7] enuncia uma série de leis "funcionais" e "vectoriais", tendo como base a "lei do duplo progresso contrastante": "Nous devons dire, du point de vue philosophique, que le mouvement de progression des sociétés dans le temps dépend de cette loi du double mouvement – qui peut être désignée, dans ce cas, comme la loi de la dégradation et de la revitalisation simultanées de l'énergie de l'histoire ou de la masse d'activité humaine dont le mouvement de l'histoire dépend. Tandis que l'usure du temps et la passivité de la matière dissipent et dégradent naturellement les choses de ce monde et l'énergie de l'histoire, la qualité de cette énergie est constamment réhaussée par les forces créatrices qui sont le propre de l'esprit et de la liberté..." (p. 60). Destes vários exemplos, apresentados um pouco *pêle-mêle*, pode concluir-se que, no plano filosófico, ao tentar formular leis, há decerto lugar para a prudência, mas não para o cepticismo.

c) E *no plano teológico*? Aqui o problema é ainda mais difícil. Paradoxalmente, na medida em que deixa de ser "problema" para se converter em "mistério". Segundo G. Marcel, "problema" e "mistério" distinguem-se profundamente. O primeiro é algo contra o qual o espírito esbarra no caminho da pesquisa, é um obstáculo cujos contornos aparecem perfeitamente delineados ou delineáveis, uma vez que são exteriores ao meu próprio ser, um obstáculo que, equacionadas as suas dimensões, se torna superável. O segundo, pelo contrário, é algo que está não, frente a mim, mas em mim, é algo em que o meu próprio ser mergulha como numa atmosfera, insondável nos seus limites, algo que transcende todas as medidas e todas as técnicas da conceptualização, algo que não é lacuna mas plenitude, algo que não nega o conhecimento, dada a opacidade do seu objecto, mas solicita o conhecimento "como o sol permite o crescimento de uma árvore e o desabrochar de uma flor". Ora bem, a história humana, essa prodigiosa e trágica aventura de "poder e de glória", de dor e de miséria, entra bem na categoria existencial do "mistério", constituindo um tema exemplar para a "metodologia do inverificável". Os seus termos não parecem equacionáveis, como no problema, e, sobretudo, o seu sentido é tudo menos

---

[7] Cf. *op. cit.*, pp. 57-127.

claro. G. Marcel situa-se ao simples nível da reflexão filosófica. Dado, porém, o facto da revelação – da revelação judeo-cristã, por exemplo – será possível, dentro dela, traçar leis? Estão em jogo duas liberdades: a Liberdade infinita, em Si e para Si, e a Liberdade finita que responde sim ou não à Liberdade infinita interpelante. Na hipótese afirmativa, quais o conteúdo, o alcance e o significado dessas "leis"? A revelação judeo-cristã dá-nos, de um ponto de vista *supra-histórico*, um esquema da história universal em que aparecem, claros: a origem (a criação), o termo (juízo final) e o centro constituído pela entrada no devir humano do *Logos* mesmo da Divindade. A partir desse centro, formado pela encarnação, a redenção e a ressurreição de Cristo, verificáveis como qualquer facto histórico, a história adquire, aos "olhos da fé", uma dimensão que nem a história-empiria nem a história-filosofia podem dar. Por isso se assiste, em nossos dias, ao fenómeno de não poucos filósofos da história postularem, como exigência de informação e de clarificação, uma teologia da história. Assim, para citar apenas alguns: N. Berdiaeff[8], E. Castelli[9], J. Pieper[10], G. Fessard[11], H. Buttefield[12], Karl Löwith[13] e, até certo ponto, A. J. Toynbee e P. A. Sorokin, de quem adiante se dirá mais longamente. Voltando à pergunta de há pouco: Será possível, dentro do esquema citado, traçar leis? Ao longo dos séculos da reflexão cristã, muitas tentativas foram feitas nesse sentido. Entre outras: a de um St.º Ireneu que via a história universal como "lei" da pedagogia divina instruindo progressivamente a humanidade, à semelhnaça da que, no século XVIII, formulará J. G. Herder; a de um St.º Agostinho que na luta das duas "Cidades" verá a grande "lei" de desenvolvimento do drama humano, a de um Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*) vendo no desenrolar dos séculos uma permanente e concreta manifestação dos desígnios da Providência. E em nos-

---

[8] Cf. *El sentido de la historia*, trad. esp., Barcelona, 1943.

[9] Cf. *I presupposti di una teologia della storia*, Milão, 1952..

[10] Cf. *La Fin des Temps*, trad. fr., Paris, 1953.

[11] Cf. *De l'actualité-historique*, Paris, 1960, 2 vols.

[12] Cf. *Christianity and History*, Londres, 1949.

[13] Cf. *Meaning in History*, Chicago, 1949.

sos dias: a de um G. Fessard (*op. cit.*), que na "dialéctica do pagão e do judeu" encontra a chave da interpretação da história; a do teólogo protestante norte-americano, R. Niebuhr[14], que na ideia de "*relevance*" (congruência, conveniência) procura conciliar uma visão pessimista, derivada de Lutero e de S. Agostinho, uma visão de fundo interesse e compromisso na acção cultural e sócio-política, terreno do progresso, e um sentido da absoluta liberdade divina; a dos teólogos, protestantes também, O. Cullmann[15] e R. Bultmann[16] que, embora de ângulos diferentes, e até opostos, tendem a evacuar, pela acentuação do "instante", a própria noção de lei. Ora bem, para que serve esta enumeração apenas exemplificativa e não exaustiva? Para mostrar quanto é difícil estabelecer "leis" históricas no plano da teologia. As várias teologias da história têm que relacionar, desde dentro, "categorialmente", duas ordens de realidade: uma, vertical ou transcendente; outra, horizontal ou imanente. Ou, como observa M. C. D'Arcy, uma história *profana* e uma história *sagrada*[17], intimamente unidas como o "fermento na massa". Na análise dessas duas ordens, os teólogos protestantes *tendem* a acentuar a vertical e são antes pessimistas; os teólogos católicos *tendem* a acentuar a horizontal e são antes optimistas. Várias das modernas filosofias da história e do progresso, de tipo laico, derivam destas, mesmo que expressamente o não digam.

5. **Aproximatividade**. Esta característica decorre, como de fonte, de tudo o que se disse da característica anterior. Sendo tão difícil estabelecer leis, nos três planos em que a sua possibilidade nos surgiu, a história aparece, em consequência, como conhecimento altamente aproximativo. O que não deve escandalizar, visto as ciências chamadas exactas possuirem, embora mais reduzido, esse mesmo carácter indefinido, provisório e de imperfeita adequação. A história das ciências permite hoje uma consciência crítica do valor das mesmas ciências que

---

[14] Cf. *Foi et Histoire*, trad. fr., Neuchâtel, 1957.

[15] Cf. *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1946 e *Heil als Geschichte*, Tubinga, Mohr, 1965.

[16] Cf. *Offenbarung und Heilgeschehen*, 1941.

[17] Cf. *The sense of history secular and sacred*, Londres, Faber and Faber, 1958.

os nossos pais do século XIX estavam longe de possuir. Pelo que diz respeito à história, essa nota de relatividade é ainda mais visível. Desde a criação da historiografia científica moderna, na primeira metade da centúria transacta, quantos juízos "científicos" foram uns, reformados, outros, totalmente postos de lado. Isso deu-se, não apenas graças à descoberta de novos documentos e de novas técnicas de pesquisa, mas graças também a um verdadeiro progresso no conhecimento das "dimensões da consciência histórica". Mesmo em domínios que nunca tinham deixado de estar presentes na memória do homem ocidental. A história da Grécia e de Roma, para citarmos temas que nos dizem respeito de muito perto. Teve o século XIX, além de outros, dois grandes historiadores, um da Grécia, outro de Roma. É o primeiro o inglês G. Grote (1794-1871), autor da famosa e monumental *History of Greece*; é o segundo o alemão T. Mommsen (1817-1903), autor da igualmente famosa e monumental *Römische Geschichte*, principal fonte de inspiração da História da República Romana do nosso Oliveira Martins. Estas duas obras, com justiça celebérrimas, encontram-se hoje grandemente superadas, volvido apenas um século ou pouco mais sobre a sua publicação. Entretanto, muitos documentos novos apareceram ou monumentos surgiram que vieram revolucionar ou prolongar os nossos conhecimentos. A consciência crítica foi detectando os exageros de um Mommsen que, pretendendo escrever uma história "realista" da República Romana, cedeu por vezes à vontade de polemizar contra os *Junker* prussianos do seu tempo, medindo por eles os grandes aristocratas anteriores ao Império: um Cícero, um Pompeu, um Catão de Útica, entre outros.

Cf. Norman Mailer's The History as Novel, the Novel as History

A história é uma "ciência"; a história é, também, uma "arte".

a) Arte no sentido clássico, grego e latino, de *technē* e *ars*. *Technē*, com a mesma raiz que *tektōn* (carpinteiro, artesão, entalhador), significa habilidade de mãos, destreza, conjunto de meios para obter um fim, método ou sistema para fabricar ou fazer algo. "Ars" designa aproximadamente o mesmo que "technē". Neste sentido, a história é uma arte ou uma técnica. Técnica da heurística, da seriação de documentos e sua aquilatação, técnica da "leitura" dos diversos elementos

globais recolhidos. Como técnica, a história progrediu enormente de há século e meio para cá, graças, em parte, ao espírito do positivismo que levou à acumulação de inúmeros elementos que pudessem esclarecer o passado que não apenas os textos escritos. Neste ponto, as regras consignadas no manual clássico de Langlois-Seignobos, *Introduction aux études historiques* (Paris, 1897) continuam válidas na sua generalidade.

b) *A história é arte no sentido moderno.* Isto é: arte como forma de que a poesia é a inspiração; como conhecimento por conaturalidade e simpatia que leva, por vezes, a resultados mais vastos e mais profundos, embora também menos seguros, que os òbtidos pela própria ciência, como intuição perscrutadora das significações dadas na materialidade do documento, como re-criação "intencional", a partir de fragmentos, de mundos que já foram. Neste sentido, a história como arte, é particularmente importante no domínio da história da cultura. Como nota F. Braudel[18], cada disciplina histórica, e mesmo cada época histórica, devem traçar a sua metodologia própria, definida na correlação sujeito-objecto. Ora, no nosso caso, observar como se articulam, no concreto devir temporal, ser e valor, dinamismo e estrutura, forma e conteúdo, representação e emoção, é extremamente difícil, só, ou principalmente, graças aos meios analíticos. Toma-se por isso necessário usar também de "meios" sintéticos, de uma compreensão sinóptica que apreenda o todo antes das partes, de uma visão, a um tempo, englobante e esquemática, das linhas de força da época em questão. Ora esses "meios", preconizados desde Herder a H.-G. Gadamer[19] por espíritos tão diferentes como J. G. Droysen (1808-1884), Hegel (1770--1831), W. Dilthey (1833-1931), Max Scheler (1874-1928), Karl Jaspers[20], Martin Heidegger (cf. *op. cit.*), entre outros, pertencem mais ao domínio da "arte" que ao da ciência.

---

[18] Cf. "Histoire et sociologie", in *Traité de sociologie*, dir. G. Gurvitch, tomo I, 1958, pp. 83-98.

[19] Cf. *Le problème de la conscience historique*, Lovaina, Nauwelaerts, 1963 e *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960.

[20] Cf. *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, trad. fr. *Origine et sens de l'histoire*, Paris, 1954.

Bibliografia[NO]

Obs.: – A bibliografia deste parágrafo será, por excepção, mais extensa do que a dos restantes. Tal extensão parece justificar-se, dadas a importância do tema e a escassez de tempo para o tratar e dado que ela se dirige, sobretudo, aos alunos de Filologia – a maior parte –, neste ponto desfavorecidos em relação aos alunos de Filosofia e de História, que fizeram ou fazem a cadeira de "Teoria da História".

Amari, G., *Il concetto di storia in Sant'Agostino*, Roma, E. Paoline, 1950; Aron, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1938; *Id.*, *La philosophie critique de l'histoire*, *ib.*, 1950; *Id.*, *Dimensions de la conscience historique*, *ib.*, 1961; Bauer, G., *Introdución al Estúdio de la Historia*, 3.ª ed., Barcelona, Bosch, 1957; Bloch, Marc, *Introdução à história*, trad. port., col. "Saber", Lisboa, Europa-América, 1965; Burckhardt, J., *Reflexões sobre a história*, Rio de Janeiro, Zahar, 1961; Carr, E. H., *What is History*?, Londres, Penguin Books, 1965; Castelli, E., *I presupposti di una teologia della storia*, Milão, Bocca, 1952; *Id.*, *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de A. Toynbee*, sous la direction de R. Aron, Haia, Mouton, 1961; Cerio Ruiz, F. D. de, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*, Barcelona, Flors, 1959; Collingwood, R. G., *A ideia de história*, trad. port., Lisboa, Ed. Presença, s.d.; Conen, Paul F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munique, "Zetemata", Beck, 1964; Croce, B., *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949; *Id.*, *La storia come pensiero e come azione*, 6.ª ed., *ib.*, 1954; *Id.*, *Teoria e storia della storiografia*, *ib.*, 1954; *Il problema della storia*, Atti del VIII Convegno dei filosofici cristiani, Bréscia, Morc., 1953; Daniélou, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, *ib.*, 1952; Dardel, E., *L'histoire science du concret*, Paris, 1946; Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, sobretudo os vols. IV-VII, trad. it. *Critica della ragione storica*, Turim, Einaudi, 1954; Enriques, F., *Natura, ragione e storia*. Einaudi, 1958; Fueter, E., *Historia de la historiografia moderna*, tr. esp., Buenos-Aires, Ed. Nova, 1953; Gardiner, P., *Theories of History*, Glencoe, Free Press, 1959; Gouhier, H., *L'histoire et sa philosophie*, *ib.*, 1952; Halphen, L., *Introdução à história*, trad. port., Coimbra, Almedina, 1961; Hegel, G. W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr., Paris, Vrin, 1946; Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 7.ª ed.,

---

NO: Mantivemos a bibliografia e respectiva observação conforme o original.

Tubinga, Neomarius V., (tr. esp., ing. e fr., pelo menos); Husserl, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr., P.U.F., 1964; Maritain, J., *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1957; Marrou, H.-I., *Do conhecimento histórico*, trad. port., Lisboa, Aster, s.d.; Negri, A., *Saggi sullo storicismo tedesco*, Milão, Feltrinelli, 1959; Petruzzellis, N., *L'idealismo e la storia Morcelliana*, Bréscia, 1957; Rickert, H., *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, trad. esp., Buenos Aires, Ed. Nova, 1961; Samaran, C. *et al.*, *L'histoire et ses méthodes*, Paris, "La Pléïade", 1961; Sée, H., *Science et philosophie de l'histoire*, Paris, 1928; Sérez Ballester, J., *Fenomenología de lo histórico*, Barcelona, 1955; Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, 1922; Vico, G. B., *Scienza Nuova*, Bari, ed. Nicolini, Laterza; Widgery, A. G., *Les grandes doctrines de l'histoire de Confucius à Toynbee*, trad. fr., "Idées", Paris, Gallimard, 1965.

CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Semiogonia – Cultura

Cultura é uma palavra latina: *cultura*, com a mesma raiz de *cultus* (cultivo e culto), do verbo *colo, is, ere, ui, ultum* (cultivar), aplicado a domínios tão diversos como os campos (*c. agros*), as letras (*c. litteras*) e a amizade (*c. amicitiam*). Cícero (106-43 a.C.) usa a expressão *sese excolere ad humanitatem* ("cultivar-se, a fundo, segundo e para a *humanitas*", tendo este vocábulo *humanitas*, na língua latina, três significados: aquilo que faz que o homem seja um homem; a preocupação do homem pelo homem, no sentido da sua mútua vinculação – em grego, *philanthropia* –; aquilo pelo qual o homem se torna verdadeiramente homem, a sua formação ou educação – em grego, *paideia*). O mesmo Cícero e Horácio (65-8 a.C.) referem-se à *cultura animi* (cultura do espírito). De onde, originariamente: *cultura é a acção que o homem realiza quer sobre o seu meio quer sobre si mesmo, visando uma transformação para melhor*. A associação do termo a *cultus* mesmo no sentido de um acto ou conjunto de actos, que exprimem uma atitude de respeito e reverência para com algo ou alguém, julgados superiores, compreende-se assim facilmente. No Renascimento, a expressão *cultura animi* goza de enorme favor, tendo então como meio ou instrumento principal as *litterae humaniores* ou *humanitates*, por excelência, as letras greco-latinas. Como termo que se aplica às sociedades humanas e à história, cultura parece ser posterior a 1750 e surge, primeiro, em língua alemã, onde se fixa, em certos campos, à volta de 1850. Esse significado universaliza-se a partir de 1871, com a publicação da obra clássica de E. B. Tylor, *Primitive Culture*.

Civilização. Palavra de formação relativamente moderna – excepto na forma italiana de *ciuiltà* que remonta a Dante (cf. *Il convivio*) – mas de raiz latina: *ciuilis, ciuis.* Segundo a etimologia, designa, portanto, a "acção de tornar civil":

1) No contexto sócio-cultural e histórico-cultural em que o termo surge pela primeira vez – segundo L. Febvre, é Boulanger (depois de 1759) o primeiro a usá-la em *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, Amesterdão, 1766 – apresenta três acepções: o primado da vida em comunidade sobre a vida solitária; o primado da vida na cidade sobre a vida no campo; o primado do homem polido pelo convívio social e a cultura sobre o bárbaro ou o selvagem. Estamos no Século das Luzes e a palavra conservará, durante várias décadas, essa marca de origem. De início, só com sentido "activo". Depois, através do significado intermédio, de *condição de actividade*, também como *estado.* Ainda segundo L. Febvre, o termo *civilização* só entra para o Dicionário da Academia Francesa, em 1798.

2) O seu uso, no plural (por Ballanche em *Le vieillard et le jeune homme*, 1819) aparece pouco depois do seu significado *etnográfico*: Volney nos *Éclaircissements sur les États-Unis*, anteriores a 1814, referira "la civilisation des sauvages". Aborda-se aqui apenas a evolução do conceito na cultura francesa, dada a sua exemplaridade e o seu predomínio, ao tempo.

Semiologia – Cultura

Hoje, o conceito de cultura diversifica-se em duas linhas principais: a) *subjectiva-activa* e b) *objectiva-passiva.* Em a), cultura significa a formação do homem, *homo* (grego: *paideia*; alemão: *Bildung*), a educação das suas faculdades: corporais, intelectuais, morais ou religiosas. Em b), devem ainda distinguir-se dois significados principais: o primeiro, participando de a), designa o conjunto de meios para actualizar ou realizar as potencialidades humanas, sendo o principal as grandes produções espirituais do passado (tradição); o segundo (significado etnológico-etnográfico), encontra-se assim definido na síntese de

Kröber-Kluckhohn[1]: "um conjunto de atributos e de produtos das sociedades humanas e, por conseguinte, do género humano, extrassomáticos e transmissíveis por meios diferentes da hereditariedade biológica e que faltam essencialmente nas espécies subhumanas tanto quanto são característicos da espécie humana enquanto esta se agrega em sociedades" (p. 145).

Civilização. Tomado em sentido global – e não restrito enquanto oposto ao de cultura – o conceito de civilização envolve, *in concreto*, segundo Ethel Wing[2] seis elementos ou factores:

1) *a geografia*: solos, riquezas naturais, clima, meios de comunicação;

2) *a tecnologia*: a arte de dominar a natureza, que pode ir dos meios mais rudimentares (civilização da pedra lascada) aos instrumentos mais complicados da desintegração ou fissura do átomo ou da imitação do trabalho do cérebro humano (electrónica), passando por todos os meios inventados pelo homem no espaço intermédio: tratamento dos metais, roda, máquina a vapor, máquina eléctrica, etc., etc.;

3) *a organização social*: desde o núcleo familiar à cidade, da cidade ao império e à igreja universal;

4) *a cultura propriamente dita*: as concepções do Mundo e da Vida expressas em ideias, formas, estilos, sentimentos e comportamentos, através da religião, da literatura, da arte, da filosofia, da ciência, das formulações sócio-jurídicas;

5) *a dinâmica interna*: a acção e reacção dialécticas de todos estes elementos uns sobre os outros de modo a constituirem uma história ou um conjunto vivo dotado de coerência e originalidade;

6) *a dinâmica externa*: as relações com as outras sociedades, através do comércio, das guerras, das alianças, ou do domínio ou da escravidão, da importação ou exportação de ideias, de formas, de estilos de vida, de artefactos, etc.

---

[1] Cf. *Culture*, Cambridge, 1952.

[2] Cf. *Our Widening World*, Nova York, 1960.

A enumeração destes seis elementos é tomada apenas como ponto de partida, concreto, para o que veremos adiante.

Teorias interpretativas ou explicativas do fenómeno cultural e civilizacional

Dadas a sua riqueza e a sua complexidade, este fenómeno, pode ser abordado e aprofundado de múltiplos pontos de vista, criando assim uma variedade de perspectivas enorme. Datando da verdadeira aparição do homem sobre a terra, a acumulação dos seus elementos constitutivos tem provocado, ao longo dos séculos, uma massa, enorme também, de reflexão. Sobretudo, desde os gregos. É por isso que voltamos para ela a nossa atenção. Uma árvore pode ser analisada partindo da raiz ou partindo da flor e do fruto. Pela raiz começámos (semiogonia), subindo até determinada altura (semiologia). Agora passamos a realizar a operação inversa (reflexão sobre os factos, fonte de teorias, múltiplas e diversas).

Praticamente, essas teorias são tantas quantas as filosofias gerais do homem. Podem, no entanto, ser agrupadas em três famílias principais: a *realista*, a *idealista* e a *fenomenologista*. O critério do agrupamento radica na *percepção*. Forma de conhecimento, primitiva, imediata, objectiva, unitária e global, a percepção, relacionando, num acto simples e indissolúvel, sujeito e objecto, activo e passivo, sensível e intelectual, parece permitir divisar o cerne de cada teoria ou da sua orientação. Segundo a percepção se definir como sendo relação essencial especificada por uma *ideia* ou *representação*, por uma *coisa* (*res*) ou *realidade extramental*, por uma *presença* (*praesentia*) ou *realidade interactiva* no espaço do mundo e do homem, do individual e do colectivo, assim se constituirá cada uma das famílias mencionadas. Dentro de cada uma delas é possível distinguir ainda grupos ou tendências diferentes. Tentemos, apenas no plano exemplificativo. Exemplificativo e esquemático. Assiste-nos a consciência, clara, de irmos, por necessidade, estilizar, simplificar, deformar. Lembra-nos, no entanto, o pensamento do grande filósofo francês Maurice Blondel (1861-1949): "Tout effort philosophique ne fait que traduire une idée et une intention primitives et permanentes qui sembleraient pouvoir tenir en un mot et que les livres accumulés n'épuisent pas".

Teorias idealistas

1. "*Idealistas-iluministas*": a cultura e a civilização são fruto de uma ideia, de uma ideia convertida em ideal, de um ideal convertido em ideologia. Ideologia do "Progresso", da "Razão", da "Ciência". Esta teoria está representada num símbolo justamente célebre que se encontra na portada do livro *Pensamentos racionais sobre Deus, o Mundo, a Alma humana e todas as coisas em geral*, publicado em 1720 de Cristian von Wolff (1679-1754), o autor mais representativo da *Aufkärung* alemã. Nessa portada, vê-se um sol que trespassa com a sua coroa de raios luminosos uma massa de nuvens negras dissipando-as progressivamente e derramando sobre a terra a sua luz benéfica. Dentro desse sol, um rosto humano sorri beatificamente. Interpretação do símbolo: o sol é a Razão que, avançando, dissipa as trevas do erro e da ignorância, graças à irradiação luminosa da Ciência; o sorriso é a expressão da beatitude trazida à Humanidade pela Ciência e pelo Progresso.

a) *Linhas históricas*. Esta teoria, como tantas outras, remonta aos gregos: à consciência, que os habitava, de serem superiores aos bárbaros, justamente porque mais cultos, mais racionais e mais jovens subversores dos quadros de tradição em que os outros se deixavam moldar e obscurecer; à visão "progressista" da história humana de Demócrito e, sobretudo, da sofística da segunda metade do século V a.C., representada, principalmente, por Protágoras, Antifonte, Pródico de Céos e Hípias de Élis, e que costumava distinguir entre o *ethos* (ἔθος: aquilo que se é por natureza) e o *nomos* (νόμος: aquilo que se é por convenção). Análoga visão se encontra no retor latino Aulo-Gélio (c. 123 – c. 165 d.C.) que usa a famosa expressão *ueritas filia temporis* (a verdade filha do tempo) derivada, proventura, de um autor grego. A atitude iluminista dos antigos[3] ressurge no culturalismo renascentista que se

---

[3] Nunca se insistirá demasiado na profundidade das raízes clássicas, greco-latinas, da cultura ocidental, moderna e europeia. O Iluminismo é uma dessas raízes, se bem que não das mais significativas. E não é das mais significativas porque a categoria do tempo em que, predominantemente, pensavam os gregos não é *linear* mas *cíclica*, não é *progressiva* mas *repetitiva*. A concepção linear e progressiva do tempo,

opõe à "barbárie gótica", à "noite medieval". É, porém, no século XVIII que essa atitude atinge a sua mais clara formulação, a sua larga expansão e, talvez também, a sua maior ingenuidade. Plena fé nas capacidades da Razão no sentido de ela desvendar todas as trevas do mistério e da ignorância, da tradição e do preconceito, da dúvida e do erro e, por meio da ciência, tornar os homens mais felizes, tornou-se a característica dominante desse século, por isso chamado o "Século das Luzes". Essa mentalidade orienta-se em quatro direcções diferentes que têm os nomes de *cientismo, empirismo, racionalismo anti--historicista, agnosticismo anti-metafísico*. Essas orientações, em parte modificadas e aprofundadas, persistiram até aos nossos dias. Durante o século XIX, elas constituiram a ideologia dominante e hoje é lícito falar-se de um neo-iluminismo, mais vasto e mais consciente que o setecentista.

2. *Idealistas-panlogistas*: a cultura é resultado da ideia, *logos* ou razão que pervade o real cósmico, e, sobretudo, histórico.

Principais representantes:

a) G. W. F. Hegel (1770-1831). De longe, o de maior importância. Também Hegel[4] é devedor dos gregos. De Heraclito de Éfeso – doutrina do *Logos* e dialéctica dos contrários – e de Proclo (412--485 d.C.) – esquema triádico – principalmente. Com estas influências, há outras, que sobre o filósofo se fizeram sentir: a teologia cristã – dogmas da Trindade, da Revelação e da Encarnação redentora –, os místicos renanos (especialmente Mestre Eckhart), Descartes, Espinosa, Kant, Fichte e Schelling.

---

essencial no Iluminismo, tem sobretudo origem na *Weltanschauung* judeo-cristã. Há todavia, como vimos, certas tendências no pensamento helénico cujo conteúdo culturalista é iluminismo antes da letra (cf., entre outros, Rodolfo Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, Bolonha, Il Mulino, 1956; Eric A. Havelock, *The liberal temper in greek politics*, Yale Univ. Press, 1957).

[4] A bibliografia de Hegel é relativamente extensa e a bibliografia acerca de Hegel é vastíssima. Do próprio Hegel poderá consultar-se: *La Phénoménologie de l'Esprit* (trad. fr. de J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939) e, do seu trad. fr., *Génese et structure de "La Phénoménologie de l'Esprit"* (*ib.*, 1946). Segundo o autor desta, o prólogo da *Fenomenologia* é a melhor exposição do sistema hegeliano.

O pensamento de Hegel pode esquematizar-se assim: *da Ideia Absoluta ao Espírito Absoluto através da História que se desenvolve no ritmo triádico de tese, antítese e síntese.* A Ideia coloca-se, necessariamente, opondo a Si a Natureza. Opondo a Si a Natureza, a Ideia determina-se, objectiva-se, aliena-se. Alienada, procura reencontrar-se através de momentos "históricos" que uns aos outros, sucessivamente, se vão suprimindo, conservando e superando (*Aufhebung*). A Ideia, naturalizada e historicizada, avança, vai avançando, numa progressiva adequação e explicitação de Si a Si, através da tese, da antítese e da síntese. Síntese que é tese de uma nova antítese, e assim sucessivamente até a espiral da história entrar no círculo do Saber absoluto (*Das absolute Wissen*) ou do Espírito absoluto. O Espírito absoluto manifesta-se em três categorias: a *Arte*, que é o aparecer da Ideia em forma intuitiva e sensível; a *Religião*, que é o Espírito constituindo-se como revelação objectiva de Si; a *Filosofia*, que é a Verdade surpema, saber total, conceito absoluto que atinge em si a realidade da Natureza, da História e do Espírito e é essa mesma realidade no seu fazer-se auto-consciência reflexa, pensamento. Daí o famoso binómio: o Real é racional, o Racional é real.

Hegel nutre a suprema ambição de fundar uma nova lógica, efectiva e não formal, uma lógica dominada por duas grandes categorias: a *negatividade* e a *totalidade*. a) *A negatividade*. Constitui-se, radicalmente, como liberdade, isto é, como o poder, que habita o homem, de se separar, de se erguer autónomo, de enfrentar e de tomar consciência da Natureza, do dado ou elemento empírico, do outro, da comunidade, do destino, criando *Cultura* (*Bildung*), actividade intelectual do espírito, actividade produtora de um resultado que, na intenção do filósofo Hegel, deve constituir a união, indissolúvel, do abstracto e do concreto, do inteligível e do sensível, do singular da vida e da conjuntura histórica com o universal do pensamento. "Para Hegel – sintetiza J. d'Hondt[5] – o pensamento autêntico não fica encerrado em si mesmo, age, diz-se em obras, formula-se. Sem linguagem não há pensamento. Uma alma que não falasse deixaria de ser uma alma, e uma pessoa com a totalidade das suas acções". b) *A totalidade*. É complemento, com os conceitos de *contradição* e *dialéctica*, da negativi-

---

[5] Cf. *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1966, p. 38.

dade. Na perspectiva historicista ou genético-culturalista de Hegel, a totalidade surge como a capacidade, que igualmente habita o homem, de assumir e se assumir a si mesmo, de integrar dados múltiplos e diversos e de se integrar a si mesmo num *todo* mais vasto, superativo da própria individualidade, de avançar no caminho espiralado que conduz ao círculo do Saber total: "tudo acaba, só o Todo permanece".

b) B. Croce (1866-1952). Sob vários aspectos, descendente de Hegel (cf. *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*, trad. port. de V. Nemésio). Como o do filósofo alemão, o seu pensamento apresenta duas vertentes que lutam por convergir num cume: a idealista e a historicista. Em Croce[6], um pouco ao invés de Hegel – ao menos na interpretação mais comum – o historicismo terminou por absorver o idealismo. Daí a justeza da expressão "historicismo absoluto" com que o filósofo italiano passou a designar o seu sistema desde 1939.

Para Croce, a cultura é um produto do "Espírito universal". É esse Espírito que realiza a identidade da filosofia e da história, identidade do "juízo definitório" e do "juízo individual", fundada, por sua vez, na identidade do universal e do singular, do "intelecto e da intuição". Em tal perspectiva, a cultura é sempre *concreta*. Não existem normas ou princípios abstractos nem na ordem ética nem na ordem estética, as únicas realmente válidas. Porque as ciências da natureza, baseando-se em conceitos gerais ou típicos, não passam de "edifícios de pseudo-conceitos e as matemáticas" compõem-se da outra forma de pseudo-conceitos, que chamámos abstractos, vazios de verdade e vazios de representação, analíticos *a priori* e não sintéticos *a priori*" (cf. *Logica come scienza del concetto puro*, p. 212). Sendo assim, o homem está condenado a descobrir-se a cada momento da história como espírito universal, a construir-se no e através do Estado, em e através de tudo aquilo – "instituições morais e religiosas, seitas, sentimentos, fantasias, mitos" – que "con esso coopera, lo modifica, rinnova, rovescia e sostituisce".

---

6 A bibliografia de Croce contém títulos muito numerosos. Uma antologia, *Filosofia, Poesia, Storia* (Nápoles, 1952), organizada pelo próprio Croce, reúne o mais significativo.

Teorias realistas

1) *Materialista diléctico-histórica.* É representada por uma longa série de nomes que remonta aos seus fundadores: Karl Marx (1818--1883) e Friedrich Engels (1820-1895). Marx fala de "materialismo histórico", principalmente. Engels desenvolve a teoria do "materialismo dialéctico" – "dialéctica da Natureza", em particular – através das famosas três leis: 1.ª: *a lei da passagem, ou do salto, da quantidade à qualidade*; 2.ª: *a lei da mútua coincidência ou compenetração dos contrários*; 3.ª: *a lei da negação da negação*[7].

Essas três leis, segundo Engels, válidas na dialéctica da história e das sociedades humanas, começam por ser válidas na dialéctica ou movimento interno da Natureza. Para ele, como, logicamente, para Marx, existe uma única realidade: a Matéria. A Matéria encontra-se em acção e evolução contínuas.

A 1.ª lei diz-nos que as transformações qualitativas não passam da intensificação de processos quantitativos, de modo que o aparecimento da vida, da sensação e da intelecção se explicam dessa maneira, como na Química, segundo o mesmo Engels, as transformações qualitativas resultam de alterações quantitativas[8].

A 2.ª lei diz-nos que a regularidade que rege o movimento da Natureza é a "contradição". Por exemplo, no simples movimento local: "Um corpo, em dado momento do tempo, está num lugar e, simultaneamente, noutro lugar, num mesmo local e não nele" (cf. *Anti--Dühring*). Por exemplo, na vida, "na qual um ser é sempre o mesmo e diferente" (*ib.*).

A 3.ª lei retoma, claramente, o esquema hegeliano do movimento em espiral, por tese, antítese e síntese. Síntese que é tese de

---

[7] As obras completas de Marx e de Engels encontram-se na MEGA (*Marx-Engels Gesammelte Ausgabe*, Moscovo), a sua melhor, se bem que incompleta, edição. A literatura relativa ao pensamento marxista é quase inumerável e, com frequência, pouco serena. Indicam-se três livros: Kostas Axelos (marxista), *Marx penseur de la technique*, Paris, Ed. Minuit, 1961; R. Tucker (liberal), *Philosophy and Myth in K. Marx*, Cambridge University Press, 1961; J.-Y. Calvez (católico), *La pensée de K. Marx*, Paris, Seuil, 1956 (tr. port., Porto, Liv. Tavares Martins).

[8] Cf. *Dialektik der Natur*, Berlim, 1952, cit. in *Filosofia e Ciências da Natureza na União Soviética* por G. A. Wetter, Lisboa, LBL, 1963, p. 20.

nova antítese e assim sucessivamente. Em concreto: matéria, vida, sensação, consciência.

Na perspectiva do materialismo dialéctico, esta 3.ª lei faz-nos surgir no limiar da história. E é a história que Marx pretende, sobretudo, analisar: nos seus fundamentos, nas suas leis, na sua evolução, no seu passado, no seu presente e no seu futuro. Ora a história tem como protagonista não a Ideia, como em Hegel, mas o Homem.

Também Marx parte dos Gregos: a sua tese de doutoramento intitula-se *Diferença da Filosofia da Natureza em Demócrito e em Epicuro* (1840). Mas os gregos de quem ele parte – ou como ele os vê – são materialistas. A estas grandes influências outras vêm juntar-se, as acompanham ou as precedem: o esquema triádico hegeliano, o Homem "ser genérico" e "deus do homem" de Feuerbach, os materialistas mecanicistas franceses do século XVIII, os economistas clássicos ingleses, os socialistas utópicos, Darwin. Tudo isso, por Marx reelaborado, lhe faz conceber o Homem: a) como ser, radical e definitivamente, vinculado ao mundo; b) como trabalho, *praxis* ou acção tendente a dominar a natureza pela técnica; c) como ser, essencial e dialecticamente, histórico e social, isto é como um ser produzido pela história e pela sociedade em que vive; d) como luta. E é luta, na e pela classe, porque nas presentes condições históricas, o Homem se encontra alienado. Para Hegel, quem se alienava era a Ideia. Para Marx, quem se aliena é o Homem. A sua alienação fundamental, de onde derivam todas as outras – a alienação social, a alienação político-jurídica, a alienação ideológica e a alienação religiosa – é a alienação económica.

De todas essas características deriva: a) que o Homem pensa, não enquanto participa de uma Razão universal, mas enquanto ser que existe em determinadas condições espácio-temporais, se articula com a natureza e os seus semelhantes, enquanto é *praxis*; b) a famosa "teoria do reflexo" (*Abbildtheorie*) assim formulada em *Para a Crítica da Economia Política* (1859): "... o modo de produção na vida material determina o carácter dos processos sociais, políticos e espirituais da vida. Não é a consciência dos homens que determina a sua existência, mas é a sua existência que determina a sua consciência. Com a mudança da base económica toda a imensa super-estrutura se vê, mais ou menos rapidamente modificada"; c) a correcção deste excesso de mate-

rialismo e determinismo feita anos antes, em 1846, na *Ideologia alemã*, obra que permaneceu inédita até 1932: "As condições fazem os homens tanto como os homens fazem as condições"; d) que, na perspectiva de Marx, a verdadeira cultura exige o verdadeiro conhecimento e reconhecimento da natureza social do Homem, para que este consiga enfim desalienar-se, reconciliar-se consigo mesmo e com a totalidade do real natural.

Teorias positivistas

Apenas um exemplo: Hipolite Taine (1828-1893). A arte e a literatura são funções naturais do "animal de espécie superior", que é o homem, funções dirigidas por uma "faculdade mestra" – v.g. a faculdade poética, a faculdade oratória, etc. –, faculdade que, por sua vez, é produto rigoroso da "raça", do "meio" e do "momento". A filosofia destes três factores é exposta, principalmente, no célebre prefácio da *Histoire de la littérature anglaise* (1863), e, adiante será por ele aplicada em várias obras, como por exemplo: *Philosophie de l'art en Italie* (1867) e "*Philosophie de l'art en Grèce*" (1869).

"Raça" designa o complexo de disposições físicas e psíquicas, originárias e hereditárias de determinado povo e de determinado indivíduo. "Meio" designa o ambiente, a atmosfera, o clima natural e espiritual em que povos e indivíduos existem. "Momento" designa o somatório ou a integral de todas as forças que, em dada altura da evolução histórica, determinam o indivíduo criador de poesia, de arte, de filosofia, etc.

Teorias biologistas

a) N. I. Danilevski (1822-1885), botânico e zoólogo, em *Rússia e Europa* (1871), quis transpor para o mundo histórico da cultura e da civilização os princípios e a metodologia usados nos reinos vegetal e animal, chegando à conclusão de que não existe "cultura" nem existe "civilização", mas de que existem "culturas" e "civilizações". Cada uma delas constitui uma espécie, ou um tipo definido e fixo, possuindo os seus grupos, os seus estilos, as suas formas, as suas organizações

histórico-culturais ou sócio-culturais. Danilevski distingue, na sequência dos séculos, dez desses tipos, estando o último a surgir, que é o russo, destinado a realizar o conjunto das quatro grandes actividades – religiosa, cultural, política e social – que outros povos realizaram separadamente. Danilevski era, além de naturalista, "eslavófilo". Como tal, opunha-se à Europa e ao Ocidente, baseando-se na tradição cultural dos povos eslavos e afirmando que a originalidade dessa tradição passaria a manifestar-se sob o signo de uma integralidade cada vez mais orgânica, simbioticamente unitiva das quatro actividades mencionadas.

b) Oswald Spengler (1880-1936), sobretudo em *Der Untergang des Abendlandes* (*A decadência do Ocidente*), cujo I volume apareceu em 1918. A obra, traduzida hoje em várias línguas, tem exercido grande influxo e, desde a primeira hora, tem sido objecto de largas e, por vezes, árduas discussões. Múltiplas influências nela se fazem sentir: Goethe e Nietzsche; Rückert, filósofo da história, alemão, do século XIX; H. Rickert (1863-1936) e P. Vindelband (1848-1915), filósofos neo-kantianos que tendem a acentuar fortemente a distinção entre filosofia e história, ciência e vida, realidade e valor; W. Dilthey (1833--1911) e G. Simmel (1858-1918), filósofos da Vida e da "compreensão" histórica; Bergson e Danilevski.

Spengler distingue radicalmente o Mundo como Natureza e o Mundo como História. Como Natureza, o Mundo é representado pelo homem, em formas mortas, graças à lei matemática. Como História, o Mundo é compreendido pelo homem, em formas vivas, graças à analogia. É a analogia que nos faz intuir e compreender que não há cultura, há culturas[9], não há civilização, há civilizações. As culturas –

---

[9] Rigorosamente em nossos dias, Michel Foucault, estudando em *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1966) as grandes mutações da cultura europeia, do século XVI à actualidade, através de métodos diferentes, de tipo estruturalista, e de uma linguagem "infinitamente" matizada e complexa, chega a sugestões, para não dizer conclusões, semelhantes às de Spengler. Para o historiador-filósofo francês, a Razão histórica é essencialmente discontínua. Cada época cultural, ou cada espaço cultural, constituindo uma "região de coerência", "um modo de ser da ordem", estabelece uma zona de heterogeneidade radical, de impossibilidade de diálogo. Bruscamente, dá-se a passagem de uma à outra. Que aconteceu? A base (*socle*) deslocou-se e com ela "os códigos fundamentais de uma cultura", deixando entre-

Kulturen, Hochkulturen, Kulturkreisen – são "seres vivos no mais alto grau" que nascem, crescem, envelhecem e desaparecem na civilização por eles próprios criada. São o único acontecer histórico numa vasta realidade não-histórica. Nascem da Terra-Mãe – *Mütterliche Landschaft* – sem causa alguma que explique o seu aparecimento. Aparecidas, atravessam, ao longo de mil anos, o curso fatal de todo o organismo vivo, se antes não forem atingidas de morte violenta. Uma cultura constitui-se em destino (*Schicksal*) graças ao seu "símbolo primário". É o símbolo primário que a torna absolutamente irrepetível e instransmissível; é ele que lhe articula os diversos membros; é ele que a torna radicalmente incompreensível às outras culturas. Na óptica spengleriana, o símbolo primário funciona, a um tempo, como matriz, como pedra fundamental, como alma e como *uinculum substantiale*. Como se sabe, na filosofia de Leibniz, o *vínculo substancial* é a mónada *dominante* ou a mónada *especial* destinada a dar unidade e coesão ao todo vivo. Isso mesmo é, na perspectiva de Spengler, o símbolo primário. Este permite distinguir, ao longo dos séculos históricos, nove, e só nove, Grandes Culturas: a Egípcia, a Babilónica, a Indiana, a Chinesa, a Clássica (ou Apolínea), a Árabe (ou Mágica), a Mexicana, a Euro-ocidental (ou Fáustica) e, no horizonte, por vir, a Eslava. Por exemplo, o símbolo primário da Cultura Clássica ou Apolínea é o "corpo individual, sensivelmente presente, como tipo ideal do extenso". Sobre esse símbolo, surgem, vão surgindo, o culto sensual dos deuses olímpicos, o erotismo pederástico, a predestinação de Édipo, o individualismo político da cidade-estado, a mecânica estática de Arquimedes, a geometria de Euclides, etc.

c) Arnold J. Toynbee (n. 1889) – Incluimos Toynbee neste grupo, não por ele ser, em rigor, um biologista, mas porque o seu sistema de interpretação e análise, em que, como ele próprio declarou no colóquio de Cerisy de 1958[10], a religião vem adquirindo cada vez

---

ver a constituição de outra base com novos "códigos", novas "tábuas", novo "espaço de identidades, de semelhanças, de analogias", novo "sistema de simultaneidade". Entre as duas "bases" não existe comunicação – real, autêntica, interior – possível. Cada cultura está votada ao silêncio e à morte.

[10] Cf. *L'histoire et ses interprétations*, Haia, Mouton, 1961.

maior preponderância, pode ser designado, segundo nos parece, como um *darwinismo espiritualista*. Este percorre não apenas a sua obra monumental[11], mas também obras menores, como *The World and the West* (Oxford Univ. Press), *Civilization on trial* (*ib.*, 1946), *Change and Habit* (*ib.*, 1966).

Múltiplas foram as influências sofridas por este grande historiador e analista do fenómeno cultural e civilizacional: o ambiente familiar, todo ele saturado de ciência histórica; a formação clássica, greco-romana, em Manchester e Oxford, que lhe forneceu o tipo exemplar da civilização, nas suas estruturas e no seu devir; a obra de Spengler; a profissão de internacionalista, especializado nas questões do Médio-Oriente e as duas obras do americano Teggart (*The Processus of History*, 1918 e *The Theory of History*, 1925).

Para Toynbee a unidade fundamental do estudo da história não é nem uma cultura, nem um Estado (a Inglaterra, a Alemanha, a França), mas uma civilização. Num primeiro grande relance ao panorama histórico mundial, Toynbee computou vinte e uma dessas unidades. Mais tarde, chegou a vinte e seis. O binómio *desafio-resposta* é, segundo Toynbee, a grande lei e o ritmo certo da história. Uma civilização *nasce* quando, num meio apto – isto é, nem demasiado favorável nem demasiado desfavorável – surge uma minoria criadora que responde aos primeiros reptos que a circunstância, interna e externa, lhe lança. *Desenvolve-se*, quando essa minoria continua a responder aos desafios sucessivos que for obrigada a enfrentar. *Pára*, quando, retendo ainda um certo equilíbrio, a minoria começa a deixar de responder. *Desintegra-se*, quando, definitivamente, ela deixa de responder. No processo de desintegração intervêm três factores: o *proletariado interno*, de onde emerge a Igreja universal que constituirá a minoria criadora de uma nova civilização; o *proletariado externo*, ou os bárbaros que estão na fronteira, de onde vão penetrando na velha área civilizada; a antiga *minoria* que, atingida a forma político-social do *Estado universal*, deixa, de facto, de ser criadora.

---

[11] *A Study of History* (12 vols. publicados entre 1934 e 1961 pela "Oxford University Press" e resumidos nos 2 vols. de D. C. Sommervell: *A Study of History--Abridgment of volumes I-VI*, Oxford University Press, 1946 e *A Study of History--Abridgment of volumes VII-X*, *ib.*, 1957).

Como bem observa M. Crubellier (cf. *L'histoire et ses interprétations*, p. 12), a imagem que Toynbee nos oferece da História universal nem é a de círculo nem a da linha: é a da *ciclóide*, ou a da curva que descreve um ponto de uma circunferência que rola sobre um plano. É como a roda de um carro. A roda gira sobre si mesma (aspecto *cíclico*) mas, à medida que gira sobre si mesma, o carro avança (aspecto *progressivo*).

Teorias fenomenologistas

A palavra "fenomenologia" tem raiz e forma gregas: de *légein ta phainómena* (λέγειν τὰ φαινόμενα), significa "leitura", "descrição", "interpretação" dos fenómenos. Cunhada por J. H. Lambert em 1764, tem conhecido, nestes dois séculos, uma fortuna enorme. Sobretudo a partir dos começos deste século, com a fundação por E. Husserl (1859--1938) do movimento fenomenológico[12]

Histórica e ideologicamente, podem distinguir-se na fenomenologia duas linhas principais: a *implícita* e a *explícita*. A primeira pratica a fenomenologia sem, como tal, a tematizar; a segunda pratica-a, tematizando-a, quer na categoria *idealista* clássica de Kant e de Hegel (*A Fenomenologia do Espírito*, 1807), quer na categoria moderna, a partir de Brentano e, sobretudo, de Husserl, *realista*, de intenção. É desta última, principalmente, que são válidos os três princípios seguintes:

1. *Princípio de orientação* – Expresso na célebre proclamação de Husserl: *Zu den Sachen selbst* (Para as coisas mesmas). Em vez de começar a sua reflexão pelo Eu ou pela Consciência, o filósofo deve, antes de mais nada, visar as coisas. No ser do seu aparecer à consciência, claro.

2. *Princípio de significação* – As coisas, integradas num espaço humano, têm para o homem um sentido. Mas é o homem quem lhes confere esse sentido. Realidades mudas, é o homem quem as faz falar.

---

[12] Cf. H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*, Haia, M. Nijhoff, 1960, 2 vols.

3. *Princípio de consciencialização* – Essa significação aparece e é constituída na e pela Consciência transcendental, na e pela Consciência colectiva ou, como preferem outros, na e pela Intersubjectividade.

Tipos de interpretação fenomenologista

1. **Fenomenologista-sociologista.** Um dos seus representantes típicos é Émile Durkheim (1858-1917). Segundo ele, a cultura e a civilização – os factos sociais – são um produto ou uma manifestação da Consciência colectiva. Há, portanto, duas realidades a definir: "factos sociais" e "Consciência colectiva".

a) *Factos sociais* – "São factos sociais os estados da Consciência colectiva irredutíveis e opacos em relação às consciências individuais. Estados que se manifestam nas coacções, nas pressões, nos ritos, nos procedimentos, nas tradições, nas organizações, nos símbolos exteriormente observáveis; estados que se materializam pela transfiguração da base geográfica e demográfica, ao mesmo tempo que estes elementos são penetrados das ideias, dos valores e dos ideiais, a que a Consciência colectiva tende, no seu aspecto de livre corrente de pensamento e de aspiração". É uma definição sintética que não se encontra em Durkheim, mas que G. Gurvitch recolhe de elementos dispersos[13].

b) *A Consciência colectiva* – A Consciência colectiva não é coisa material; não é o somatório ou a integral rigorosa das consciências individuais; não é uma realidade que a sociedade possa consciencializar por introspecção. A Consciência colectiva é, pelo contrário, algo de imaterial, de irredutível às consciências individuais e a elas transcendente. É uma realidade autónoma que por si pensa, quer e sente. É uma realidade superior, idêntica ao Espírito, ao Imperativo, à Razão *a priori*, ao Bem Supremo, à Divindade que, projectando o seu pensar, querer e sentir nas consciências individuais, produz as diversas formas de cultura e civilização, tais a religião, a moral, a filosofia, a

---

[13] Cf. G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, 2.ª ed., tomo II, Paris, P.U.F., 1963, p. 3.

ciência, a arte, a literatura. Diz Durkheim: "Mesmo ideias tão abstractas como as do tempo e espaço estão, em cada momento da sua história, em íntima relação com a estrutura social correspondente" (cf. *L'Année sociologique*, 1901-2). E ainda: as categorias lógicas "são categorias sociais ao segundo grau... não é só a sociedade que as instituiu, mas são aspectos diferentes do ser social que lhes servem de conteúdo... É o ritmo da vida social que está na base da categoria do tempo; é o espaço ocupado pela sociedade que forneceu a matéria da categoria do espaço; é a força colectiva que criou o protótipo de força eficaz, o elemento essencial da categoria de causalidade... O conceito de totalidade não é mais que a forma abstracta do conceito de sociedade"[14]

2. **Fenomenologista-gnoseologista.** Designa-se de "gnoseologista" porque é nela elemento essencial o conhecimento, a forma de apreensão do valor ou dos valores fundamentais da existência. Representante principal: Pitirim A. Sorokin (n. 1889). A sua carreira humana e científica é dos "casos" extraordinários deste século. Nascido em Touria (Rússia do Norte) de família pobre, viu-se obrigado a acompanhar o pai, durante a infância e a adolescência, nas suas muitas viagens através do imenso espaço russo. As experiências daí recolhidas ser-lhe-ão sumamente úteis para os seus trabalhos de jurista, de sociólogo, de historiador, de psicólogo (teve como mestre a I. Pavlov), de filósofo da história. Militante do partido social-democrático, teve de sofrer, tanto do regime tzarista como do regime soviético, cárceres e perseguições. Expulso da pátria em 1922, refugia-se em Berlim e em Praga. Em 1924, é professor na Universidade de Minnesota (E.U.A.) e, anos depois, naturaliza-se cidadão americano e, como tal, figura entre os grandes cultores das ciências sociais do seu país de adopção. A sua bibliografia em artigos, ensaios, monografias, tratados, é muito extensa. Citemos apenas: *Social and Cultural Dynamics* (1937-1941), *Sociocultural Causality, Time and Space* (1943), *Society, Culture and Personality* (1947), *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Vejamos os seus conceitos essenciais no concernente à nossa matéria:

---

[14] Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, pp. 628-630, cit. *apud* G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, tomo I, Paris, P.U.F., 1958, pp. 49-50.

a) *Objecto cultural* – É aquele que aparece dotado de uma significação ou de uma intencionalidade. Por exemplo: a bandeira é, materialmente, um pedaço de pano a cores, mas, culturalmente, é o símbolo da Pátria; o cabrito é, materialmente, um animal da escala zoológica, mas, culturalmente, aparece na Grécia como o símbolo da religião dionisíaca, da irrequietude e do entusiasmo populares; o cordeiro é outro animal da escala zoológica, mas, culturalmente, pela sua mansidão e candura, aparece como o símbolo do próprio Cristo; a Vénus de Milo, o grupo do Laocoonte, o Apolo do Belvedere, os Diálogos de Platão, as Tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, materialmente, não passam ou podem não passar de pedaços de mármore ou de folhas de papel, mas, culturalmente, constituem mundos de significação.

b) *Fenómeno cultural* – É o contexto integrador de objectos culturais num espaço humano. Essa integração pode dar-se a três níveis que nem sempre coexistem: "ideológico" – teórico ou doutrinal – "prático" – consistente na adequação do comportamento humano à ideologia professada: o liberal que vive como liberal, o socialista que vive como socialista, o cristão que vive como cristão –, "institucional" – consistente na fundação de realidades aptas a encarnarem e a promoverem as doutrinas: o parlamento, a bolsa, a igreja, por exemplo.

c) *Sistema cultural* – É um conjunto, unitário e organizado dos objectos e fenómenos culturais. Por exemplo: a Ciência, a Filosofia, a Religião.

d) *Super-sistema cultural* – É um sistema de sistemas, uma síntese superior, integradora de todos os sistemas regionais. Na História Universal, Sorokin distingue três grandes super-sistemas sucedendo-se periódica ou ciclicamente: o *ideacional* ou *ideativo*, o *idealista* e o *sensorial* ou *sensualista*. Cada um deles se edifica sobre a premissa maior consistente na resposta à pergunta: "*Onde se encontra a verdadeira realidade*?"

No super-sistema ideacional ou ideativo, a verdadeira realidade ou o valor supremo é um Deus supra-sensível e supra-racional, qualquer que seja o nome que se lhe dê: Providência, Brama, Tao, Divino Nada. Consequentemente, as necessidades e os fins dos homens, que

vivem no regime desse super-sistema, são, antes de mais nada, de ordem espiritual. A realização dessas necessidades e desses fins obtém-se pela minimização ou mesmo pela eliminação de boa parte das exigências físicas e dos objectivos terrenos.

No super-sistema idealista, a verdadeira realidade ou o valor supremo encontra-se na infinita multiplicidade, que contém todas as diferenças, tanto qualitativa como quantitativamente. É uma realidade plurifacetada, coerente e harmónica, em que o espiritual e o material, o ser e o devir, o eterno e o temporal se encontram equilibrados e se reconhecem, como tais. Consequentemente, os fins visados são, a um tempo, de ordem espiritual e temporal, embora com a subordinação da segunda à primeira, e os meios destinam-se tanto à transformação do mundo como à transformação do homem pelo homem.

No super-sistema sensorial ou sensualista, a verdadeira realidade é, exclusivamente, a que se oferece aos nossos sentidos. Consequentemente, a realidade sensível "é concebida como um devir, um processo, uma mudança, um fluxo, uma evolução, um progresso ou uma transformação. As necessidades e os fins são de ordem sobretudo física, e aquilo que se procura é o máximo de satisfações dessas necessidades".

e) *Esquema da realização histórica dos super-sistemas.* Desde Homero aos nossos dias é o seguinte: super-sistema ideativo: até ao século VI a.C.; super-sistema idealista: séculos V e IV a.C.; super-sistema sensorial: desde fins do século IV a.C. ao século III d.C.; super-sistema ideativo: desde o século IV a fins do século XII; super-sistema idealista: séculos XIII e XIV; super-sistema sensorial: desde o século XV aos nossos dias, em que se está a dar a passagem a um novo super-sistema ideativo.

3. **Fenomenologista-percepcionista.** Designa-se de "percepcionista" porque nessa orientação se atribui ao conhecimento perceptivo um relevo muito especial. De entre os seus representantes, escolhemos, para o tratar aqui, a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Autor, além de outros, de dois livros em que o tema da percepção desempenha papel capital, *La structure du comportement* (P.U.F., 1942.) e, sobretudo, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945), Merleau-

-Ponty, pelo seu apelo constante ao "originário", ao mundo das formas nascentes, à "raiz", à "fonte", ao "primordial", à intencionalidade descritiva e institutiva, e pela sua "meditação indefinida", merece receber, no nosso panorama, o pouco de atenção que é possível dispensar-lhe, embora as suas aquisições positivas sejam inferiores às de outros, mesmo dentro da fenomenologia.

Um pouco à semelhança de Husserl, Merleau-Ponty esforçou-se por "tornar possíveis, de novo, a filosofia, as ciências e as ciências do homem, por repensar os seus fundamentos e os fundamentos da racionalidade"[15]. Para isso partiu, não do sujeito pensante nem da Consciência transcendental, mas do homem como "subjectividade incarnada", como "être-au-monde" (a preposição e o artigo, "au", significam, ambiguamente, o "dans le" e o "pour le monde" e como "percepçpão". É a percepção que ele analisa, quase interminavelmente, mostrando as suas implicações, na relação ao próprio corpo, na existência concreta, na subjectividade e na intersubjectividade, no fluxo temporal, na verificação das leis inerentes aos factos, na dialéctica histórica, na sexualidade, nos projectos da liberdade, nas ambiguidades de "ce monde avant la connaissance dont la connaissance *parle* toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière" (*Phénoménologie de la perception*, p. III).

Existe assim, no pensamento de Merleau-Ponty, um duplo caminhar: um no sentido da "génese", e um caminho no sentido da "transcendência". É esse duplo caminhar que dá razão do fenómeno cultural como "conhecimento de", como "conhecimento acerca de" e como "criação". De facto, caminhar no sentido da "transcendência" é seguir o processo pelo qual a consciência elabora novas formas, novas significações e novas estruturas, passando da "intencionalidade de acto ou tética" à "intencionalidade operante" essa arte que, "como toda a arte, só se conhece nos resultados".

---

[15] Cf. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, C.D.U., 1953.

Questões de método

Eis-nos regressados da longa, embora rápida, viagem através das teorias interpretativas e explicativas do fenómeno cultural e civilizacional. Essa viagem esteve longe de constituir um périplo completo. Contudo, aquilo que ela nos mostrou e aquilo que nos deixou entrever devem fazer-nos reflectir. São um facto, a multiplicidade, a diversidade, a complexidade e mesmo a oposição entre essas teorias. Qual a sua significação? Qual a sua razão de ser? Qual a sua explicação? Eis aí perguntas capitais a que não é fácil responder. Menos ainda, responder com brevidade. Por isso, vamos apenas indicar algumas pistas.

Esse facto – facto ao segundo grau, se me é lícito expressar assim – remete para outro facto, originário e fundamental: a multiplicidade, a diversidade, a complexidade e a oposição, espantosas, de imagens, de mitos, de símbolos, de ideias, de formas, de estilos, de sentimentos, de instituições, de técnicas que nos oferecem os fenómenos cultural e civilizacional. Cada uma dessas teorias constitui uma tentativa – feita por um homem de génio, não raro – para organizar, dar coerência, descobrir um sentido a essa multiplicidade, diversidade, complexidade e oposição. Nenhuma delas até hoje o conseguiu integralmente. Nenhuma, porventura, o conseguirá. Há sempre alguma coisa que fica de fora, há sempre uma razão que não chega a sê-lo, há sempre uma coerência que, em dada altura, falha. Idealistas e materialistas, realistas e fenomenologistas pretendem construir, sobre uma premissa maior – monista ou pluralista, pouco importa no caso – perspectivas englobantes do todo. O resultado é que esse todo, como tal, se lhe não subordina nunca.

Que fazer? Desistir? Eis o que nenhum analista e nenhum historiador dos factos humanos aceitará, hoje sobretudo, quando as Ciências da Natureza progridem tão vertiginosamente oferecendo-nos cada dia exemplos de maior rigor. A expressão "factos humanos" dá que pensar: Que é um *facto humano*? Para responder a esta pergunta importa elucidar: Que é um *facto natural*? Um facto natural, isto é concernente às Ciências da Natureza, é um facto experimental susceptível de ser expresso num sistema de conceitos e de leis, ou um facto experimental que resulta da aplicação de um sistema de conceitos e de leis. A palavra "experimental" é aqui tomada no sentido forte, enquanto se distin-

gue ou reduplica "experiencial", e significa: objectivo, repetível, verificável, mensurável ou com a possibilidade de ser traduzido em símbolos e fórmulas matemáticas.

Dada a sua segurança e à vista dos seus resultados, não poucos dos cultores das Ciências Humanas têm conduzido a análise dos "factos humanos" tomando como modelo os "factos naturais". O êxito não tem acompanhado o esforço: o que é compreensível. Nas Ciências Humanas, o "objecto" ou o "facto" é outro, caracterizado por dois elementos parcial ou radicalmente novos: o *tempo* e a *liberdade*. Nunca um facto realmente humano pode ser objectivado, repetido, verificado, mensurado nas condições em que o é um facto natural, físico ou mesmo biológico. No facto humano a indeterminação é incomparavelmente maior e, no limite, insusceptível de redução.

Segundo os métodos tradicionais das ciências da Natureza, o fenómeno global designado pelos termos de "cultura" e/ou "civilização" deveria ser analisado em três fases ou níveis: *descrição inventariadora, classificação morfológica, explicação genético-etiológica*. Acontece, porém, que não posso proceder a uma descrição inventarial do fenómeno se não possuo já uma certa ideia do que é cultura e/ou civilização. A pura atitude empirista, positivista ou objectivista é impensável mesmo nas Ciências da Natureza. De resto, a análise classificatória por formas e períodos, tornando-se quântica, esquece o elemento "diferença", como necessário, como o elemento "identidade". Na verdade, o fenómeno cultural e/ou civilizacional é histórico e, portanto, individual e irrepetível. Todas as "renascenças" são falsas como tais, isto é ressurreições de formas, de ideias, de estilos, de sentimentos desaparecidos, como todas as equivalências de civilização a civilização e de cultura a cultura são imperfeitas, não passando, na melhor das hipóteses, de tentativas aproximativas. Finalmente, a explicação genético-etiológica, dada pelos factores imediatos – meio, raça, economia, etc. –, só muito relativamente é uma explicação. Ao lado de casos em que tal explicação parece válida, há muitos outros que só excessivamente forçados entram no esquema ou no sistema.

Como proceder então? Partir do homem, como *sujeito universal* e partir do analista, *deste* analista. Ora o homem, como *sujeito universal*, aparece à simples experiência ou observação, como um ser ciador de cultura e/ou de civilização. Duas características o fazem tal: a sua

posição erecta, com a consequente libertação da mão, de onde deriva a sua qualidade de *homo faber*; e o ser dotado de um psiquismo superior ao do psiquismo animal mais elevado – psiquismo que suporta um superior volume cerebral –, característica que lhe permite revelar-se como um ser quase ilimitadamente inventivo – ao passo que o animal repete – nos mais diversos domínios – tecnológico, científico, artístico, literário, filosófico, ético e religioso – e lhe permite revelar-se como portador de desejos e aspirações que transcendem o imediato e mesmo os horizontes do tempo e do espaço. Por sua vez, o analista do fenómeno cultural e/ou civilizacional sê-lo-á tanto melhor quanto mais se des-subjectivar, quanto mais se libertar da "ordem das paixões" para entrar na "ordem das razões", quanto mais superar, pela inteligência aberta à totalidade do fenómeno, os limites da própria individualidade e compreendendo, no entanto, que ela é insubstituível como ponto de partida da relação formada ou como arco da ponte que liga as duas margens. Observa um historiador experimentado e consciente: "La fécondité du travail historique sera à proportion de la richesse humaine de l'historien. Plus il sera intelligent, cultivé, ouvert aux choses et aux hommes, riche d'expériences, plus il deviendra capable de comprendre, de retrouver dans le passé l'équivalent de ses valeurs, plus son étude deviendra riche et vraie."[16]

Mais em concreto: como ligar e religar as produções do homem, *sujeito universal*, com o trabalho do analista? Eis o que tentaremos ver mais adiante na "Teoria dos conjuntos". Agora, acrescentaremos apenas que o fenómeno cultural e/ou civilizacional nos aparece *uno* e *diverso*. Uno de uma unidade fundada no homem, ser uno, apesar de todas as diferenças de desenvolvimento, intelectual ou material, unidade que torna os seus produtos acessíveis a homens de outras culturas e/ou civilizações, tão distintos no espaço como no tempo. Porque todo o homem, pelo facto de o ser, é um ser culto e/ou civilizado. Os *Naturvölker* (povos em estado de natureza), de que falavam e falam ainda certos etnologistas alemães, não passam de ficção. Um povo, por mais "primitivo" ou "arcaico" que se possa supor, tem os seus usos e costumes, a sua religião, a sua concepção do universo e da existência, a

---

[16] Cf. H.-I. Marrou, "De la logique à l'éthique en histoire", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949-1950, p. 263.

sua técnica. O "pensamento selvagem" tem-no mostrado, recentemente e com insistência, Cl. Lévi-Strauss, é mesmo, por vezes, bem "moderno". Mas com essa unidade, vai também uma espantosa diversidade. Tão patente que se torna desnecessário declarar a sua existência.

Cultura e civilização distinguem-se? É questão muito discutida. De modo mais geral, os pensadores alemães tendem a vincar a distinção, os anglo-saxónios a identificação, enquanto que os franceses oscilam entre as duas posições. Por nossa parte, pensamos, com alguns, que elas podem e devem unir-se, podem e devem distinguir-se. *Unir-se*, tornando-se, reciprocamente, englobantes uma da outra: porque partem do mesmo sujeito, que é o homem, ser social; porque se referem, embora sob aspectos diferentes, aos mesmos objectos – por exemplo, um disco e um livro: vistos pelo conteúdo, são objectos culturais; vistos pelo modo como foram realizados, são objectos civilizacionais –; porque visam, finalmente, o bem do mesmo homem. *Distinguir-se*, porque a cultura vai mais no sentido da "transcendência" e a civilização vai mais no sentido da "imanência"; porque cultura é mais do domínio do "ser" e civilização mais do domínio do "ter"; porque cultura é mais "substantiva" ao homem e civilização é mais "adjectiva" ao mesmo homem. De outro modo: cultura constitui o aspecto mais pessoal e criador da civilização e civilização constitui o aspecto mais geral e técnico da cultura[17].

Bibliografia

Cowell, F. R., *Culture*, Londres, Thames, 1959; Eliot, T. S., *Towards a definition of culture*, Londres, Faber, 1958; Febvre, L., *et al.*, *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, Centre Intern. de Synthèse, 1930; Fischer, H., *Theorie der Kultur*, Estugarda, Seewald, 1965; Gurvitch, G., *Les cadres sociaux de la connaissance*, P.U.F., 1966; Humford, Lewis, *Technique et civilisation*, tr. fr., Paris, Seuil, 1950; *Id.*, *The cultura of cities*, Londres, Secker and Warburg, 1945; Kröber, A. L., *Configurations of culture growth*, University California Press, 1944; Kröber, A. L., – Kluckhohn, C., *Culture*, Cambridge (Mass.), Museum, 1952; Laloup, J. – Nélis, J., *Culture et civilisation*, Paris,

[17] Cf. Jean Pucelle, "Le débat sur civilisation et culture", in *Archives de Philosophie*, Avril-Juin, 1960, pp. 230-251.

Casterman, 1955, *L'homme et ses ouvres*, Actes du IXe Congrès des soc. de philosophie, "Les Études Philosophiques", 1957; Laviosa-Zambotti, P., *Les origines et la diffusion de la civilisation*, tr. fr., Paris, Payot, 1949; Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Berna, Francke, 1960.

MITO

I – **Problemática geral do conceito.** O conceito de Mito é, desde os gregos, um conceito altamente ambíguo. O seu significado oscila entre os extremos da sobrevalorização e do desprezo. Por um lado, ele é visto como profunda expressão da verdade e da realidade da História; por outro lado, como ocultamento e deformação de verdades e de valores religiosos superiores. Hoje, como já para os gregos, Mito tem quatro significações principais:

a) *uma visão de conjunto.* Assim, em não poucos etnologistas contemporâneos, na última filosofia de Schelling (1770-1854), como em Platão (428/27-348/7 a.C.): "a vida só pode exprimir-se em termos de 'mito' quando o natural e o sobrenatural se encontram, como viu Platão" (R. Niebuhr).

b) *uma unidade de fundo e forma.* Mito é então um símbolo natural, uma imagem adequada, uma personificação viva. Por exemplo: Zeus, expressão do céu luminoso, do dia claro.

c) *uma "história" de fundo lendário*, em que determinada sociedade ou grupo faz assentar as suas concepções do mundo e da vida, os seus sentimentos, os seus usos e costumes, as suas instituições. Por exemplo: o mito de Deméter e Perséfone, sobre o qual repousavam os Mistérios de Elêusis de tanta importância na história e na cultura da Grécia.

d) *uma fábula ou impostura*, fabricada com fins desonestos ou um *erro* devido à ignorância, ou uma pura *fantasia* sem consistência.

II – **Génese e evolução do conceito.** Mito deriva de *mythos* (μῦθος) que vem, ou de *myō* (μύω: fechar os olhos, fechar a boca) ou

de *myeō* ((μυέω: instruir, iniciar) ou, mais provavelmente, da raiz **meudh* ou **mudh* que, nas línguas indo-europeias, significa "lembrar-se", "desejar com nostalgia", "preocupar-se retrospectivamente". De onde, originariamente, mito = palavra do passado, da narrativa, da imaginação. Com o tempo, mito adquire em grego várias e até opostas significações: "palavra", "facto", "fantasia", "historieta", contrapondo-se a *epos* (ἔπος: palavra como som), a *ergon* (ἔργον: trabalho, realidade) e, sobretudo, a *logos ((λόγος:* palavra do real e da razão). Na contraposição a *logos*, mito designa principalmente: um conto fantástico ou verosímil, uma forma de exprimir uma ideia filosófica, de outra maneira inexprimível (por exemplo, o mito do Hades no *Fédon*), uma tradição popular por onde passa um sentido mais profundo que a sua versão imediata, um "cerne de verdade" (*Wahrheitskern*, como diz Stählin *apud* Kittel, a quem estamos seguindo de perto em toda esta exposição).

III – **Posição do mito na história da cultura grega**. É de grande relevo. Tanto que, como veremos, boa parte das teorias interpretativas ou explicativas do fenómeno que ele designa, na Hélade tiveram a sua origem. Esse relevo é particularmente marcante no **rito**, na *poesia* e na **filosofia**, como frisa o mesmo Stählin, só lhe faltando acrescentar a **arte**.

a) **No rito**. Antiquíssimas são, no mundo da cultura grega, como no mundo das grandes culturas médio e próximo-orientais, que a precederam, as relações entre o mito e o rito. Antiquíssimas e estreitíssimas, sendo inútil perguntar qual dos dois foi o primeiro. É dessa união que derivaram não poucas das formas da cultura helénica: o lirismo, a poesia didáctica, o teatro e mesmo a epopeia, pelo menos naquela parte de verdade que possa ter a tese de Autran.

b) **Na poesia**. A poesia grega – toda ela – torna-se ininteligível se não se compreenderem a essência e a função do mito. A razão dá-a Platão: "porque ao poeta compete fazer mitos, não discursos" (*Fédon*, 61 b). E Plutarco (46-120 d.C.) responde-lhe, como em eco, a vários séculos de distância: "Conhecemos sacrifícios e festas sem flautistas, mas não conhecemos poesia sem mitos e sem histórias".

c) **Na filosofia.** O filósofo grego reconhece no mito, como diz Stählin, as fontes originárias das representações religiosas e dos pressentimentos metafísicos do seu povo. Aristóteles vai ao ponto de afirmar (*Metaph.*, 982 b 18) que "o *filómito* é, de algum modo, filósofo: pois o mito consta de coisas de maravilha e admiração". Quer dizer: o mito é uma espécie de matéria prima da filosofia, uma vez que a filosofia começa pela admiração. E aquilo que Aristóteles, metafísico e positivista, afirma, outros filósofos o dizem ou praticam, com maioria de razão como adiante veremos.

IV – **Exegese do fenómeno mítico.** O fenómeno mítico não é só importante na história da cultura clássica, grega, sobretudo. É importante em todas as outras culturas, orais ou escritas, primitivas ou evoluídas. Daí a abundância de descrições, de teorias, de interpretações, de hipóteses, tendentes a organizar a matéria vasta e diversa, a sistematizá-la, explicando-a. Boa parte dessas "maneiras de ver", dessas "intencionalidades significativas" ou dessas explicações genético-etiológicas começa na Hélade. Percorrendo-as, é também um pouco da história da cultura grega, e sua projecção moderna, que estaremos a percorrer. Matéria tão vasta e importante que, há dez anos, constituiu o objecto de uma grande tese na Sorbonne[1] Ao tentar fazê-lo, encontramos pela frente um problema fundamental: o do *agrupamento*. Várias linhas de solução se podem encarar. A apresentada por G. van Riet em *Mythe et Verité*[2], oferece as vantagens da simplicidade e da clareza. Por isso a adoptaremos aqui, embora livremente.

1. **Teoria alegórica.** O mito é uma *alegoria*. Alegoria é uma palavra grega *allēgoria* (ἀλληγορία) de *allēgoreō* (ἀλληγορέω, dizer outra coisa ou exprimir uma coisa intentando outra, mais recôndita, mais profunda, menos conhecida). O verbo encontra-se largamente nos escritores judeo-helenísticos de Filo de Alexandria (30 a.C.-45 d.C.) e Flávio Josefo (37-100 d.C.), bem como o substantivo. Um e outro pertencem à tardia época helenística. Antes de allegoria aparecer, já

---

[1] Cf. Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, *Les Belles-Lettres*, 1956.

[2] Cf. também *Problèmes d'épistémologie*, Paris, Nauwelaerts, 1960, pp. 345-422.

existia o conceito expresso então por *hyponoia* (ὑπόνοια: conjectura, suspeita, pensamento subjacente). A alegoria traduz uma ideia sob a forma de uma imagem. Por exemplo: uma mulher de pé, tendo numa das mãos a espada e, na outra, a balança, figura a Justiça; a alegoria do Bom Pastor (*Jo.*, 10, 1-19); a alegoria da caverna em Platão (*Rep.* 1. 7, 514 a-519 d)[3].

A teoria alegórica surge no tempo da *Homeromaquia*, na segunda metade do século VI a.C. Os deuses homéricos eram atacados pelas suas atitudes imorais. Xenófanes de Cólofon (n. c. 570), por exemplo, escrevia: "Homero e Hesíodo atribuiram aos deuses tudo aquilo que nos homens é reprovável e repreensível: roubar, adulterar, trapacear" (D-K, B 11). Outros representantes do proficiente racionalismo grego – o século VI constitui, na história da cultura grega, a grande viragem do mito para o *logos* – exprimiam análogas censuras. Foi então que um defensor de Homero, Teágenes de Régio (fl. c. 525 a.C.) formulou, pela primeira vez, a interpretação alegórica dos seus mitos, fazendo deles expressões de forças cósmicas e de faculdades humanas. Por exemplo, os amores de Ares e Afrodite só na aparência são uma história ligeira. Na realidade, significam as duas grandes forças da atracção e repulsão que regem o cosmos.

A teoria alegórica, cuja essência reside no desnível entre a expressão patente e a verdade latente, domina grande parte do pensamento da Antiguidade clássica e, nas épocas posteriores, tenderá a impor-se naquelas que poderão ser designadas de "épocas metafísicas". Uma forma alegórica especifica-se pelo seu objecto. Daí:

a) **Alegoria física.** O mito exprime uma verdade do mundo físico. Por exemplo: Aristóteles vê prefigurada a sua doutrina do Motor Imóvel na *Ilíada*, 8, 18-27 (cf. *De animalium motione*, IV, 699 b); Metrodoro de Lâmpsaco (fl. na 2.ª metade do século V a.C.), discípulo do grande Anaxágoras de Clazómenas (c. 500-c. 428 a.C.), faz de cada um dos deuses e dos heróis homéricos outros tantos elementos do homem e da natureza: Deméter seria o fígado, Dioniso, o rato, Agamémnon, o éter, Aquiles, o sol, Helena, a terra, etc.; os estóicos –

---

[3] Cf. Angus Fletcher, *Allegory*, Cornell University Press, 1964 e J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, Aubier, 1958.

Zenão (335-263 a.C.), Cleantes (331-232 a.C.) e sobretudo Crisipo (280-207 a.C.) – falam, com frequência, do processo de divinização das forças da natureza, na sequência do sofista Pródico de Céos (2.ª metade do século V a.C.) e dos cínicos Antístenes (c. 455--c. 360 a.C.) e Diógenes (c. 400-c. 325 a.C.), precedendo a famosa teoria linguístico-naturalista de F. Max Müller (1823-1900). Segundo essa teoria, a formação do mito processa-se em três fases: um estado psicológico, um nome, um deus. O homem primitivo, tomado do duplo sentimento de terror e reverência frente à Natureza, tenta dar aos fenómenos a que assiste um nome. Não o podendo fazer adequadamente, de inibido e perplexo que está, personifica-os. Personificados, diviniza-os. De onde, o famoso binómio: *nomina-numina* (nomes-numes). Na explicação de Max Müller, fundada sobre a dupla persuasão da origem sânscrita de toda a mitonomástica grega e da maior antiguidade dos "Vedas", livros sagrados dos indianos, todos os deuses helénicos são personificações de fenómenos naturais, sobretudo de natureza solar.

b) **Alegoria histórica**. Também é designada de evemerista, do nome de Evémero (1.ª metade do século III a.C.) Segundo ele, o mito seria a transposição para o ritual e a transformação na lenda de personagens que existiram e de factos que aconteceram. Por exemplo, Zeus seria um antigo rei de Creta que depois de ter destronado seu pai Cronos e de ter realizado grandes feitos em prol do seu povo, este, grato, tê-lo-ia erguido à categoria de deus e de deus supremo. Outros deuses derivariam a sua origem de homens que, graças à "superioridade da sua força e da sua inteligência", para fazerem executar as suas ordens, se atribuíram falsamente um poder sobre-humano e divino que os fez olhar pelo vulgo primitivo como deuses. Evémero – um dos poucos, senão o único verdadeiro ateu do mundo antigo – expõe a sua teoria numa espécie de romance histórico em que narra a sua viagem à ilha Pancaia. Lá encontrou uma coluna de oiro onde o próprio Zeus, ajudado por Hermes, teria composto uma inscrição com os seus feitos ilustres. Daí o título da obra de Evémero, *Hiera anagraphē* 'Ιερὰ ἀναγραφή: Inscrição sacra), de que restam apenas fragmentos recolhidos por Diodoro da Sicília na sua *Biblioteca*, escrita entre c. 60 e 30 a.C., e por Lactâncio (c. 250-c. 317 d.C.). De pouca influência entre os gregos, dadas a sua mentalidade an-histórica e a sua ocupação por outras expli-

cações, o livro de Evémero, traduzido em latim por Q. Énio, foi mais duradouro em Roma, justamente por motivos contrários. Nos tempos modernos, a explicação evemerista continua eficaz, sobretudo entre os anglo-saxónicos.

c) **Alegoria moral**. O mito traduz, sob uma imagem ou uma narrativa, uma lição ética. Anaxágoras parece ter sido o primeiro a declarar que a poesia de Homero diz respeito à justiça. As fábulas de Esopo, de Fedro, de La Fontaine tipificam bem essa forma de mito.

d) **Alegoria metafísica**. O mito traduz, sob uma imagem ou uma narrativa, uma concepção metafísica do mundo e da existência. Temos bons exemplos, quer na alegoria da caverna; quer no tratamento dado aos velhos mitos pelo grande Plotino (205-270 d.C.)[4].

e) **Alegoria psicológica**. Principal representante: Sigmund Freud (1856-1936). A psicanálise, por ele fundada, apresenta as bases e o esquema de uma verdadeira interpretação alegórica do fenómeno mítico. Este manifesta e visa outra coisa: a presença, latente, e a intencionalidade, pulsional, da *libido*. A *libido*, energia e instinto de tipo sexual, é que produz, sublimando-se e transformando-se, os mitos, como, neles e através deles, produz outras formas da cultura. Como? Freud distingue na realidade psíquica duas séries de três instâncias: 1.ª: *inconsciente, pré-consciente*, *consciente*, que representa antes o aspecto tópico e estático; 2.ª: *Es* (isso, *ça*, em francês, *id.* em latim), *Ich* (*ego*, em latim, eu), *Über-ich* (*super-ego*, em latim, super-eu), que representa antes o aspecto dinâmico. O fundador da psicanálise explora sobretudo a segunda série. O *Es* é massa carregada de energia instintiva e pulsional, *é o homem-desejo*, é o *Lustprinzip* ou *eros*; o *Ich* é ulterior evolução e repressão do *Es*, graças à acção do *Über-ich, Eu social, Censura colectiva*, força que recalca, atirando-os para o inconsciente, os impulsos originários do *Es* que tendiam a afirmar-se sem freio e sem disfarce. É de lá – do inconsciente ou do subconsciente – que esses impulsos emergem *outros*, transformados em sonhos, em nevroses, em mitos, em formas religiosas, aspectos praticamente idênticos que

---

[4] Cf. J. Pépin, *op. cit.*, pp. 190-209.

exprimem o facto de que "a essência profunda e eterna do homem é constituída pelas emoções da primeira infância" (cf. *Moïse et le monothéisme*, tr. fr., p. 195).

Um mito conta, em imagens, a história individual que se repete em todos, idêntica. Essa história é, exemplarmente, o mito de Édipo, o herói, filho de reis, que, através de uma odisseia de disfarces e enigmas, chega a realizar um dos votos profundos de todo o infante masculino, que é matar o pai e casar com a mãe, ou viceversa, se o infante é feminino. Ao referir a peça famosa de Sófocles, eis como Freud se exprime no seu livro fundamental, *Die Traumdeutung*, 1900[5]: "O seu destino – de Édipo – comove-nos porque poderia ter sido o nosso, porque, quando nascemos, o oráculo pronunciou contra nós essa mesma maldição... Édipo, que mata o pai e casa com a mãe, não faz mais do que realizar um dos votos da nossa infância... Amedontramo-nos à vista daquele que realizou o desejo da nossa infância, e o nosso espanto possui toda a força do recalcamento que desde então se exerceu contra esses desejos" (p. 239). O mesmo esquema do mito do herói pretende Freud encontrá-lo – aliás não sem forçar – noutros casos, como o de Ciro, Sargão, Hércules, Gilgamesh, Rómulo, Moisés. Explica – é o verbo adequado, dada a mentalidade *causalista* de Freud –, explica por idêntico processo os mitos de Cronos e de Zeus – o primeiro que devora os próprios filhos e o segundo que mutila o próprio pai e a ele se substitui (*op. cit.*, p. 233-4) – e, realizando uma extrapolação grandiosa, aplica à humanidade a história individual, declarando serem os mitos e as religiões a realização gigantesca do que sucede em cada um de nós.

f) **Alegoria religiosa.** Muitos exemplos poderiam ser aqui citados, tanto de teólogos pagãos da Antiguidade clássica (o nome de Plutarco não pode ser omitido), como de teólogos judeus (o nome de Fílon de Alexandria sobressai entre todos) como, sobretudo, de teólogos cristãos (quase todos os Padres são alegoristas, destacando-se entre eles, Orígenes e St.º Agostinho, e, na Idade Média, a alegoria é um processo corrente, sendo o século XII o século, por excelência, o da mentalidade alegorizante). Fixemo-nos apenas, por momentos, no nome de Rudolf

---

[5] Cf. Tr. fr. *La science des rêves*, Paris, Alcan, 1926.

Bultmann (n. 1884), hoje mundialmente célebre. Para este teólogo protestante, importa *desmitizar* o Novo Testamento. Isso implica duas operações: uma, *negativa*, que consiste "numa crítica do universo do mito, na medida em que este encobre a intenção autêntica do mito"; outra, *positiva*, e "é uma intenção existencial que quer tornar sensível a intenção do mito e o seu desígnio de falar da existência do homem"[6].

Este novo tipo de alegoria concebe o mito como formado de uma alma e de um corpo: a alma é *a sua intenção* de exprimir a fé que habita o homem como ser dependente da Transcendência; *o corpo*, que é o *elemento mais propriamente mítico* e *do qual importa libertar-se*, "é o modo de representação no qual aquilo que não é do mundo, o divino, aparece como sendo do mundo, como humano, o além como um aquém, segundo o qual, a transcendência de Deus, por exemplo, é pensada como distância espacial"[7]. Por isso, "desmitização pretende libertar a intenção autêntica do mito, essa intenção que é justamente de falar da existência do homem, do seu fundamento e da sua limitação por uma potência do além" (*L'interprétation du Nouveau Testament*, p. 150).

2. Teoria simbólica

Esta encontra-se próxima da teoria alegórica. Tão próxima que, por vezes, é difícil distingui-las. O mito é um símbolo. Símbolo deriva do grego *symbalon* (σύμ βάλλω): da preposição *syn* + verbo *ballō:* lançar com, reunir). Primitivamente, o *symbalon* era um pedaço de madeira que se dividia ao meio entre hóspede e hospedeiro. O facto de hospedar e ser hóspede criava entre dois homens e duas famílias especiais vínculos de amizade, *significada* por esses dois troços que voltavam a juntar-se. Símbolo é pois *sinal*, isto é, uma realidade que, conhecida, leva ao conhecimento de outra. Símbolo distingue-se da alegoria por ser, também, à raiz, um sinal natural, ao passo que alegoria é, só, sinal *artificial*. Sinal *natural*, o símbolo é a reunião de significante e signifi-

---

[6] Cf. *Zum Problem der Entmythologisierung*, tr. fr. *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, p. 189.

[7] Cf. Rudolf Bultmann, *Keryma und Mythos*, 2.ª ed., I. Hamburgo, 1951, p. 22.

cado, de maneira indissolúvel e insubstituível, num objecto concreto, no e através do qual traduz uma realidade. Por isso, enquanto que a alegoria, mais do que *descobrir*, *impõe* um sentido, o símbolo, mais do que *impor*, *descobre* um sentido.

a) **Simbolismo platónico**. Para o autor do *Fédon*, o mito não é apenas uma alegoria (alegoria da caverna). É também um símbolo, isto é, um equivalente da "opinião verdadeira", da "opinião recta", do provável ou do altamente verosímil. Platão utiliza o mito-símbolo em três casos: para traduzir em termos sensíveis as verdades inteligíveis, uma vez que a verdadeira ciência consiste na contemplação das Ideias ou das Formas; para sugerir verdades superiores, sem violar o seu mistério, de si inacessível à condição humana, tais as verdades relativas à divindade, à génese do mundo e ao destino da alma; para exprimir o mundo do devir que, como tal, não pode constituir objecto de ciência que deve ser imutável[8].

b) **Simbolismo idealista**. Com justo motivo, van Riet cita, como exemplo desta orientação, a Émile Bréhier (1876-1952). Num artigo célebre da *Revue de Métaphysique et de Morale*, intitulado "Philosophie et mythe" (1944, pp. 361-381), o filósofo e historiador da filosofia analisa esses dois modos de expressão. As duas primeiras frases colocam o problema com toda a clareza: "L'invention de ces espèces de constantes logiques que l'on appelle Idée, substance, matière, loi, est l'aboutissement de la tendance purement spéculative de l'esprit. Mais que l'homme essaye de se représenter sa propre action dans un monde fait de ces constantes, cela lui est impossible parce que toute action implique une évolution, une histoire, un changement, un développement". Mas o homem não desiste. Para isso utiliza o *mito*, que é contemporâneo da especulação filosófica desde os pré-socráticos aos nossos dias. O mito, porquê? Porque o mito é "a história do destino", porque ele "conta uma sucessão de acontecimentos", porque ele "diz uma relação essencial ao tempo", porque ele considera o momento presente na sua ligação com uma série de eventos passados, que ele imagina, porque ele cria "a curva de que o momento presente é apenas um

---

[8] Cf. J. Pépin, *op. cit.*, p. 119.

ponto", bem como a curva antecipada do futuro. Mais concretamente: o mito é o símbolo, o quadro, ou a estrutura em que a acção humana tem sentido, é uma "teoria de sonho e de miragem", que não exige nem verdade nem exactidão, que não se impõe pelo seu rigor lógico mas pela força e frescura das suas imagens, mas que, apesar disso, possui uma significação verdadeira, dada, não pelos pormenores, mas pelo conjunto; é um misto de seriedade e fantasia, a traduzir o conflito entre a especulação e a acção que vive em todo o homem.

Na perspectiva de E. Bréhier, mito e filosofia justapõem-se, por um lado, mas, por outro, ao longo da história da filosofia ocidental, o mito encontra-se, imanente, na própria filosofia. Em três formas: o mito da Psique, em Empédocles e Platão que "revela uma espécie de lei interna que fixa a sucessão das mortes e dos renascimentos", em que "o destino é considerado como uma lei superior à alma e que a alma sofre"; "o mito da salvação e da redenção, que faz depender o destino humano de uma graça divina"; "o mito social e humanitário dos nossos dias que julga que o destino humano se realiza *na e* pela liberdade do homem". Em conclusão: "sous le regard de la spéculation, tout se dédouble et se contredit: le monde se dédouble en monde de la connaissance et monde de la destinée; l'image de la destinée, à son tour, tantôt s'épanouit en mythe, tantôt se concentre en action. Tel est l'embarras dans lequel se trouve mise la spéculation qui prétend n'être que spéculation".

c) **Simbolismo psicologista**. Vejamo-lo em C. G. Jung (1875--1961), fundador da "psicologia analítica".

Comecemos por uma citação capital: "Toda a concepção que explica a expressão simbólica como uma analogia ou descrição condensada de uma coisa conhecida é *semiótica*. Uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação de uma coisa relativamente desconhecida, que não é possível apresentar nem de modo mais claro nem de modo mais significativo é simbólica. Toda a concepção que explica a expressão simbólica como uma circunlocução intencionada ou transposição de uma coisa conhecida é *alegórica*" (*Psychologische Typen*, p. 675). Temos portanto que, para Jung, *símbolo* se opõe a *signo*, por um lado, a *alegoria*, por outro. E opõe-se, porque o símbolo, parente próximo do sonho e da *imago*, é extrema-

mente complexo. Essa complexidade deriva de dois elementos principais da relação polivalente e ambígua do significante ao significado e, sobretudo, da realidade psíquica profunda de que o símbolo é expressão, ao mesmo tempo que é expressão, também, da realidade ambiental. Ora a realidade psíquica profunda – elemento primacial – é constituída: pela *libido*, pelo inconsciente individual e pelo inconsciente colectivo. A *libido* não é, como em Freud, instinto sexual, quantidade pulsional, causalidade mecânica, rigorosa, determinante dos fenómenos culturais; é energia psíquica, qualidade, derivada da "intensidade dos processos psíquicos", é o "conceito da tendência pura e simples" (*ein Begriff des "Intendierens" überhaupt*) que tem no *símbolo* a sua função originária, é indeterminação que a *imago* (*Bild*) determinará. O *inconsciente individual* é análogo ao de Freud: "compreende todos os conteúdos que se tornaram inconscientes, quer por terem perdido a sua intensidade e estarem portanto esquecidos, quer por a consciência se ter retirado deles em consequência de um recalcamento". O inconsciente colectivo – a grande "descoberta" de Jung – "engloba tudo aquilo que é inconsciente, sobretudo toda a herança das possibilidades de representação que não são individuais, mas comuns a toda a humanidade". A prova da existência do *inconsciente colectivo* encontra-a Jung[9] no facto de existirem mitos análogos em povos diferentes pela raça, pela história, pela cultura e sem comunicação entre si. Do inconsciente colectivo derivam os *arquétipos* ou "possibilidades funcionais da Psique" que afloram à consciência sob a forma de "imagens arcaicas", de "símbolos" ou de "mitos", sob o impacto de uma realidade exterior. Por exemplo: a Sereia, a Ninfa, as Três Graças, Helena, Vénus, a Atlântida, etc. Em síntese: segundo Jung, *o mito é a projecção de uma força psíquica que se agarra a um objecto real, transfigurando-o na representação.*

---

[9] Obras principais: *Wandlungen und Symbole der Libido* (*Transformações e Símbolos da Libido*, 1912), reelaborada em *Symbole der Wandlung* (*Símbolos de Transformação*, 1952); *Psychologische Typen* (1921); em colaboração com o mitologista húngaro K. Kerényi, especializado em mitologia clássica: *Einführung in das Wesen der Mythologie* (*Introdução à essência da Mitologia*, 1941). Bom estudo de conjunto: R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

d) **Simbolismo existencialista**: K. Jaspers (n. 1883). K. Jaspers é autor de uma bibliografia excepcionalmente longa para um filósofo. Por isso, parece preferível remeter para uma boa obra de conjunto: M. Duffrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Paris, Seuil, 1947).

A Realidade, ou o Ser (*Sein*), é um mistério, é o espaço da Transcendência. Esse espaço só se atinge graças à liberdade. A liberdade é a possibilidade, *existencial*, de tudo contestar – o mundo, a história, a consciência em geral – mas de, nessa mesma contestação, visar a Transcendência, intencionalmente, silenciosamente. A Transcendência é o Ser que, a um tempo, se revela e se oculta, se venda e se desvenda, se exprime e se cala, através das especulações filosóficas, das religiões e dos mitos. Tudo isso mediatiza a "linguagem imediata" da Transcendência, linguagem esta que constitui as "cifras originárias". Estas, inserindo-se numa comunidade e numa tradição, deformam-se. No entanto, "uma consciência ímpia a respeito do passado é uma consciência sem raízes, sem perspectivas, sem fundamento"[10]. O mito, essa "história extraordinária que conta o divino", é a um tempo falso e verdadeiro: falso, como saber, verdadeiro, como linguagem da Transcendência; falso, como forma e figura particular – Zeus, Apolo, Dioniso, Atena –, verdadeiro como forma iluminada pela Transcendência, sobretudo quando essa forma atinge alta qualidade artística: "Diante dos quadros de Van Gogh – observa Jaspers – reconheço aquela nostalgia que experimento por vezes diante do próprio mundo: aspiro a algo que não está ali; não que o meu "sentido do real" tenha quebrado, atingido por qualquer nevrose; não, não é a realidade que me falta, mas eu conjuro a Transcendência"[11].

Ainda dentro do simbolismo existencialista, é digna de nota a posição de G. Gusdorf[12]. O Autor define: "Le mythe désigne ce mode de vérité qui n'est pas établi en raison, mais plutôt reconnu par une adhésion en laquelle se dévoile une spontanéité originaire de l'être

---

[10] Cf. M. Duffrenne e P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 298.

[11] *Apud* M. Duffrenne e P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 302.

[12] Cf. *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1.ª ed., 1953; 2.ª ed., 1963.

dans le monde"[13]. Quais são os outros "modos de verdade"? A "consciência racional", apreensiva da universalidade científica, do mundo inteligível e da história, e a "consciência existencial", apreensiva do *Lebenswelt* ("mundo vivido" de Husserl), do outro, do eu concreto.

A consciência mítica é, por assim dizer, o ponto focal da consciência racional e da consciência existencial. Por várias razões: porque a consciência mítica traduz o próprio fundo do homem, porque "dela partem todas as afirmações de transcendência", porque ela "designa a instância suprema reguladora do equilíbrio ontológico do homem"[14], porque o mito "é o único horizonte possível para o uso total do conhecimento"[15], porque, "em suma, é a consciência mítica que permite a entrada da razão na existência, que insere a razão na totalidade, – porque, deixada a si mesma, ela permaneceria como suspensa no abstracto, sem garra sobre o mundo real"[16]. Por isso, "se a mitologia é uma *primeira metafísica*, a metafísica deve ser compreendida como uma *mitologia segunda*"[17]. Consciência mítica e consciência existencial, até certo ponto pelo menos, coincidem, apresentando-se a primeira "como um comportamento, ou como um pressentimento espontâneo da realidade"[18] e surgindo a segunda como tentativa de justificação do homem pelo homem, de elucidação da sua posição no mundo, de harmonização com o outro e com o todo. A consciência mítica é simbólica porque "parece constituir, em última instância, o foco de todas as afirmações de transcendência" e porque "realiza a promoção do instintivo ao espiritual"[19].

---

[13] *Idem*, 1.ª ed., p. 235.

[14] *Idem*, p. 286.

[15] *Idem*, p. 264.

[16] *Idem, ibidem.*

[17] *Idem*, p. 265.

[18] *Idem*, p. 239.

[19] *Idem*, p. 285.

3. Teoria tautegórica

O mito diz apenas aquilo que diz, sem remeter para nenhuma outra verdade. É um literalismo. É uma expressão com sentido completo em si mesma, sentido que, no fundo, pode ser um não-sentido. Neste caso, o mito não passa de uma história que nada de real, nada de verdadeiro, nem sequer de verosímil nos transmite. Há várias formas de *tautegorismo*, expressão esta, ao que parece, forjada por F.-W. Schelling, Vejamos algumas.

a) **Tautegorismo de Platão**. A posição de Platão relativamente ao mito é muito complexa[20] Mas, de um modo geral, a observação de van Riet é justa: na interpretação dos mitos tradicionais de Homero e Hesíodo, Platão *é tautegorista*; nos mitos por ele criados é ora *alegorista*, ora *simbolista*. Na sua óptica mais frequente, o filósofo de *A República* estima que os mitos, como a poesia, de Homero e de Hesíodo, são falsos, são filhos da ignorância, são puro jogo (*Rep.* X, 502 b), sem seriedade, jogo imoral (*Rep.* II, 377 d-380 a; III, 388 c-390 c; *Leis*, XII, 941 b), jogo nefasto para as crianças, porque as não acostuma a distinguir a realidade da ficção, jogo perigoso para os adultos porque lhes excita as paixões em vez de lhes modelar o carácter[21].

b) **Paléfato** (entre os fins do século IV e século II a.C.), autor de um livro, *Acerca das coisas inacreditáveis*, deu forma comezinha ao tautegorismo racionalista e "verista"; tautegorismo que, por outro lado, contém uma certa dose de alegorismo. Assim, o mito dos Centauros, seres que não existem, dada a sua figura meio humana meio equídea, é devido à ignorância de bárbaros que os faziam originários dos amores de Ixião e de uma Nuvem; assim, o mito de Medeia não passa da história de uma feiticeira, a quem os homens, por ela ter inventado a cor vegetal, o vermelho e o negro, atribuíam práticas homicidas, cozendo em grandes caldeiras os corpos dos seus inimigos.

---

[20] Cf. P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*, Paris, P.U.F., 1947; J. A. Stewart, *The myths of Plato*, Londres, Centaur Classics, 1960.

[21] Cf. Paul Vicaire, *Platon critique littéraire*, Paris, Klincksieck, 1960, pp. 194-212.

c) **Tautegorismo racionalista moderno.** O mito existe devido a uma das causas possíveis: a ignorância, a má fé, a barbárie, a vontade de explicar o desconhecido pelo conhecido, o hábito da tradição amplificadora, vigente, sobretudo, nos povos primitivos, o sentido do maravilhoso e do fantástico que se sobrepõe ao sentido do real, o sentido do irracional que se substitui ao sentido do racional. Em tal perspectiva, todo o mito é etiológico, procurando responder a perguntas tais como: Que é isto ou que é aquilo? Como é isto ou como é aquilo? Porque é isto ou porque é aquilo? Por isso, todo o mito tem como limites a consciência verdadeiramente racional e a consciência verdadeiramente histórica do homem.

Esta teoria tem, desde Fontenelle aos nossos dias, ilustres representantes. O seu opúsculo, *De l'origine des fables* (1724) encontra-se na origem de numerosa descendência: Comte e os positivistas (lei dos três estados), Fustel de Coulanges (1830-1889), historiador célebre de *La cité antique*, Alain (1861-1965), Léon Brunschvicg (1869- 1944), sobretudo em *Les âges de l'intelligence* e *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paul Valéry (1871-1945) em *Petite lettre sur les mythes*[22] e A. H. Krappe em *La genèse des mythes*[23].

d) **Tautegorismo degradacionista.** Os mitos derivariam, por *degradação*, do monoteísmo primitivo revelado por Deus aos homens ou ínsito no seu espírito. Representantes muito numerosos e não menos ilustres têm tido esta teoria desde o século XVII aos nossos dias: Grócio, D. Huet, Hume, Voltaire, Diderot, J.-J. Rousseau, Lessing, J. de Maistre, de Bonald, F.-W. Schelling[24] e, no século XX, W. Schmidt (1868-1954), autor do monumental *Der Ursprung des Gottesidee A origem da ideia de Deus*, em 12 vols., 1910-1955).

e) **Tautegorismo** *"espiritualista"*. Para Spencer (1820-1903), os mitos teriam origem no medo dos espíritos ou das almas do outro mundo. A universalidade deste explicaria a universalidade daqueles.

---

[22] Cf. *Oeuvres*, Paris, "La Pléiade", pp. 961-971.

[23] Paris, Payot, 1952.

[24] Cf. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, tr. fr., Paris, Aubier, 1945, 2 vols., livro verdadeiramente clássico.

f) **Tautegorismo fenomenologista.** Esta teoria "retoma, aprofunda e transforma o tautegorismo antigo" (van Riet). Nas suas linhas gerais, ela diz-nos que um mito é uma forma, um *eidos* actuante, uma atitude existencial, um horizonte unitário de crença e de vivência, antes de ser um *mitologema*. O rito, ou o gesto, surge como a tradução concreta da sua verdade e esta possui sentido completo em si mesma, na sua expressão directa e imediata, sem necessidade de remeter para outra "verdade". O fenómeno mítico é universal. Comum à criança e ao adulto. Ao alienado e ao são, ao "primitivo" e ao "civilizado". A religião a poesia, a arte, a história, eis tantas outras manifestações dessa universalidade. Esta realiza-se como um dos "níveis" da consciência humana, nível que M. Eliade encontra referido a quatro categorias ou esquemas – modelo exemplar, repetição, ruptura com o tempo profano e integração no tempo primordial –, os primeiros dos quais ele afirma pertencerem, consubstancialmente, à nossa condição (cf. *Mythes, rêves et mystères*, cit. *apud* van Riet, pp. 377-78). Fruto de uma experiência originária, o objecto mítico é real, embora ligado à actividade da imaginação. Esta não faz mais do que exprimir, pelos seus meios, uma realidade viva e móvel. "O mito diz, com a maior seriedade, algo de essencial. Mais, é um modo de habitar o mundo, de se orientar no meio das coisas, de encontrar uma saída para a busca de si mesmo"[25]. "O mítico não é uma estrutura pré-lógica do espírito, oposta a uma estrutura lógica, mas uma leitura diferente do mundo, uma primeira coerência posta nas coisas e uma atitude complementar do comportamento lógico" (*Id.*, *ib.*, p. 52). M. Leenhardt, por sua vez, afirmara categoricamente: "Não aparece diferença intrínseca entre o mito do homem moderno e os mitos do primitivo melanésio... só que o moderno pode controlar o seu mito pela racionalidade. Não analisá-lo como se analisa um objecto, mas reconhecer a sua existência, a sua significação, nomear a realidade humana por ele circunscrita, utilizá-lo com fins diversos (mitos religiosos, grandes mitos políticos modernos). Ele sabe que usa o mito e apreende através dele realidades particulares. Nisso

---

[25] Cf. E. Dardel, "Le mythique d'après l'oeuvre ethnologique de Maurice Leenhardt", in *Diogène*, n.º 7, 1954, p. 50.

reside a diferença com o primitivo"[26]. Por isso, G. van der Leeuw pode aduzir: *Mens non omnibus una nec diversa tamen.*

Esta teoria conta numerosos e ilustres representantes. Entre outros: Lucien Levy-Bruhl (1857-1939), exemplo notabilíssimo de um investigador honesto que vai corrigindo o seu próprio pensamento; E. Cassirer (1874-1947), em várias obras mas, sobretudo, em *Philosophie der symbolischen Formen*, 1924[27]; G. van der Leeuw, em *La religion dans son essence et ses manifestations*[28], e *L'homme primitif et la religion*[29]; W. Brede Kristensen, em *The meaning of religion*[30], M. Leenhardt (*op. cit.*), R. Otto (1869-1937), sobretudo em *Das Heilige*[31], M. Eliade (*Traité d'histoire des religions*), Cl. Lévi-Strauss, fenomenologista desdobrado em estruturalista, e outros.

g) **Tautegorismo comparatista.** Mais do que uma teoria, é um método, a três níveis: *investigação* das origens de tal ou qual mito, quer através da história (precursor: C. A. Löbeck (1781-1860) com o seu *Aglaophamus*), quer através da observação directa em "trabalho de campo"; *catalogação* dos diferentes mitos já de povos da mesma família étnica, já de povos de famílias étnicas diversas; *comparação* propriamente dita por semelhanças, diferenças, estruturas.

---

[26] Cf. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947, p. 237.

[27] *Vide* tr. ital., "Nuova Italia", 1961.

[28] *Vide* tr. fr., Paris, Payot, 1955.

[29] *Vide* tr. fr., Paris, P.U.F., 1940.

[30] *Vide* tr. ing., Nijhoff, M. Haia, 1960.

[31] *Vide* tr. fr.: *Le sacré*, Paris, Payot, 1949.

LOGOS

1. **Etimologia e semiologia geral.** *Logos* tem a mesma raiz de *legō* (λέγω) significa aproximadamente o mesmo que o verbo latino *lego*: *reunir, enumerar, calcular, ler, dizer.* A partir de raiz tão rica, *logos* tornou-se o conceito-símbola do helenismo, o seu conceito-chave. Tão vasto e tão especializado que num escólio à *Gramática* de Dionísio, o Trácio, discípulo do grande filólogo Aristarco de Samotrácia (c. 216--c. 144 a.C.), se encontram 17 significados diferentes da palavra. E a enumeração não é exaustiva. Contudo, ela mal aparece na épica: apenas duas vezes. Os significados principais são os seguintes: a) narrativa, relato, discurso, linguagem, como instrumento da prosa, expressão da realidade e da história, ao contrário de mythos (μῦθος) que é a linguagem da poesia (é neste sentido que Aristóteles se refere a *logos* como *phōnē semantikē* – no *De interpretatione*, 16 b 26 – ou palavra significante; b) conta, cálculo, lei, no campo da economia e da metafísica; c) proporção, equação, ordenação, sentido e ordem, no campo da matemática e da metafísica, também (cf. *Theol.*[NO], 206 d-208 c, onde *logos* designa a expressão do pensamento através da palavra, a correcta ordenação da série de elementos de um objecto e a definição ou determinação do conceito, a essência); d) a partir da segunda metade do século V a.C.: a razão do homem, a sua capacidade de pensar e de exprimir o seu pensamento pela fala.

É este último sentido que Aristóteles tem em vista quando afirma (*Politica* I, 2. 1253) ser o homem o único animal dotado de *logos* ou quando (frag. 187) o define como "animal lógico". No contexto cultural helénico que o filósofo de Estagira assume, estas expressões querem dizer o seguinte: o homem é um ser vivo e sensitivo,

---

NO: *Theologia* é uma obra apócrifa de Aristóteles.

detém a capacidade de raciocinar, de dividir e unir os dados do real, a capacidade de se proporcionar ao cosmo, ocupando o lugar que lhe compete na sua geral ordenação, a capacidade de a si próprio se dominar, reprimindo a violência das paixões cegas e inúteis, da capacidade de exprimir um "mundo" na linguagem, comunicando-o aos seus semelhantes.

2. **Espaços culturais da acção do *logos*.** Leisegang (l.c.), embora incompleto, enumera-os com acribia: a *gramática*, a *lógica*, a *retórica*, a *filosofia – psicologia, metafísica, ética* –, a *teologia – grega, judaica* e *cristã* –. A simples enumeração impressiona. Particularmente importante para nós é a sua presença activa no campo da filosofia e da retórica. Desde Heraclito de Éfeso (c. 535-c. 475 a.C.) a Proclo (412--485 d.C.) passando por Parménides, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, os Pitagóricos, Sócrates, Platão, Aristóteles, os Estóicos, Epicuro, Filo, os Neo-platónicos e, desde Górgias (c. 483-C. 376 a.C.), o primeiro retor, à numerosa prole de retores dos últimos tempos da cultura helénica, passando pelos seus grandes oradores, Isócrates (436--338 a.C.), Demóstenes (384-322 a.C.) e Ésquines (c. 390-c. 330 a.C.), jamais a acção do *logos* deixou de fazer-se sentir com as suas exigências de inteligibilidade, de ordem e de comunicação. E tão generalizada se tornara essa acção nos cilindros da era cristã, que S. João, o autor do 4.º Evangelho, não encontrou melhor termo do que *logos* para "dizer" o superior conhecimento, revelado, de Deus, na Sua intimidade e na Sua manifestação pela encarnação: "Ao princípio era o *Logos*; e o *Logos* estava em Deus e Deus era o *Logos*... e o *Logos* se fez carne e entre nós estabeleceu a sua morada" (Prólogo do *Evangelho de S. João*).

3. ***Logos* e *noûs*. Ao contrário de *logos*, *noûs*** é termo frequente na épica, sob a forma de *noos*. Mas só entra no vocabulário filosófico, tardiamente, por meados do século V a.C., com Anaxágoras. Na linguagem corrente, *noûs* significava: percepção, consideração, compreensão, espírito, mente. Pergunta-se: Que relação viam os gregos entre *logos* e *noûs*? Características essenciais do homem, embora excedessem os limites do mesmo homem, estão entre si como o interior (*noûs*) e o exterior (*logos*), o intuitivo (*noûs*) e o discursivo (*logos*), o sintético

(*noûs*) e o analítico (*logos*), o espontâneo (*noûs*) e o calculado (*logos*), aquilo que aproxima a nossa condição da divindade (*noûs*) e aquilo que a aproxima da realidade cósmica regrada.

4. **Equivalentes latinos de *logos* e *noûs*: *ratio* e *intellectus*.** *Ratio* deriva, provavelmente, de *ratus*, particípio passado do verbo *reor, reris, reri, ratus sum*, que significou, de início, *contar, computar, calcular* e, daí, *pensar, julgar*. Logo, *ratio* é uma função de cálculo, de decisão reflectida, de segurança e de perspicácia nos contratos, de responsabilidade na acção concreta. É uma palavra que exemplifica bem a practicidade do génio romano como *logos*, a que ela corresponde, exemplifica bem a teoreticidade do génio grego. *Intellectus* deriva de *intelligo* (de *intus* + *lego*: escolher entre, ler no íntimo) e aponta mais para a função selectiva e penetrativa que assiste ao homem.

5. **Razão e intelecto na história da cultura ocidental.** São palavras-chave. As suas transformações semânticas indicam as grandes fases dessa cultura. À *ratio antiqua*, acima descrita nas duas vertentes grega e latina, segue-se a *ratio mediaeualis* que tem, como conotação essencial, o universo da fé cristã participada pela grande maioria. À *ratio mediaeualis* sucede-se a *ratio moderna* que tem, como conotação igualmente essencial, o *entendimento* que se procura, na linha horizontal, no seio de uma sociedade pluralista e dividida. A esta *ratio moderna* está, sob os nossos olhos, a substituir-se outra que ainda não tem nome consabgrado mas a que ousamos designar de *ratio planetaria*.

São simples indicações que a escassez de tempo não consente desenvolver, mas que poderão ser de alguma utilidade para situarem no tempo esta complexa temática.

Perspectivas antropológicas

Estas visam possibilitar a compreensão dos conceitos de *mito* e *logos*. Por necessidade de condensação e de clareza passamos a indicar essas perspectivas sob a forma de proposições.

1.ª: *O homem é um ser-no-mundo-para-o-mundo.* Os hífenes, postos à maneira heideggeriana, pretendem significar a estreita vinculação do homem *e* do mundo. Existe entre ambos, através do corpo do homem, uma radical conaturalidade, uma íntima simpatia, uma recíproca relação de "compreensor" e "compreendido": o homem está no mundo e o mundo está no homem. A função mitificadora do homem desenvolve-se na medida da sua extroversão na natureza ainda natural, na natureza ainda pouco domesticada ou pouco dominada pela sua actividade tecnológica. Assim o "primitivo" é levado, com frequência, a derramar-se pela sua circunstância, a projectar-se nela com todos os seus desejos, com todas as suas paixões e aspirações, com toda a sua "alma". Pelo contrário, a sua função logificadora ou racionalizadora desenvolve-se na medida em que o homem se autonomiza da natureza, pelo seu conhecimento dela e o seu domínio sobre ela, na medida em que se abstrai e se concentra em si. Dada esta característica do homem, fecunda tem sido, ao longo dos séculos, desde os egípcios e os babilónios aos tempos modernos, passando pelos gregos, os etruscos e os romanos, a ideia da correspondência entre o *macrocosmo* e o *microcosmo*, entre o grande universo e o pequeno universo, que é o homem.

2.ª: *O homem é um ser-no-mundo-para-a-Trancendência.* Ou seja: a existência humana decorre entre dois pólos: o do *real* e o do *possível*. Fixado no pólo do real, o homem organiza os elementos do seu viver da maneira que lho consentem as suas aquisições "históricas"; atraído ao pólo do possível, ele expande-se em transposições, em transformações mentais sucessivas, tenta superar a própria condição, chega a pensar (tal o caso do físico e do matemático e tal o caso, também, do metafísico e do poeta), o próprio infinito.

3.ª: *O homem é um "espírito incarnado".* A expressão é de Malebranche (1638-1715) mas tem maior alcance do que o seu sistema poderia fazer supor. Significa: o homem é, não um espírito mais um corpo, não um espírito que habita um corpo como um morador habita a sua casa ou o piloto dirige o seu navio, mas um espírito que forma e informa determinada porção de matéria através da qual sente, pensa e quer. Não há ideia sem referência a uma imagem "mais ou menos vaga, mais ou menos esquemática, mais ou menos simbólica, sobre a

qual a nossa atenção recai, necessariamente, desde que queremos representar-nos, de forma distinta, o objecto do nosso pensamento"[1]. O mito nasce e desenvolve-se quando se dá a absorção da ideia pela imagem ou quando a imagem não tem redutores racionais suficientes, como no caso dos loucos, das crianças e dos "primitivos". Deve acrscentar-se, no entanto, que o imaginário não possui apenas uma dinâmica própria mas possui também a sua *lógica* própria, embora não possua uma objectivação real. Os etnólogos deste século, os psicólogos das profundezas e os cultores da fenomenologia tên insistido, com razão, nesse aspecto a que não tinham chegado nem os positivistas (por exemplo, Taine, *De l'intelligence*), nem os associacionistas, nem sequer Bergson (cf. *Matière et Mémoire*, os dois 1.os caps.). Sobre este último problema pode ver-se a obra crítica de Gaston Bachelard e, sobretudo, a de Gilbert Durand[2].

4.ª: *O homem é uma síntese de consciente e de inconsciente.* É uma proposição que, depois dos trabalhos dos psicólogos das profundezas, não tem necessidade de demonstração. É do inconsciente, espaço dinâmico dos desejos e dos sonhos, do arcaico e do nocturno, que sobretudo brotam os mitos. A mentalidade mítica predomina entre os "primitivos" justamente porque neles a função consciente se manifesta, quase só, como função tecnológica, organizativa dos meios em relação aos fins, dada a sua necessidade de subsistir, e não – ou muito menos – como função analítica de visão reflexa, de objectivação, de personalização, em contraste com o mundo exterior. "No mito e pela imagem mítica exterioriza-se o movimento interior, a emoção do homem em face do mundo, a sua receptividade aos impulsos que vêm de fora, a comunidade de substância que o vincula ao conjunto dos seres" (E. Dardel, 1.º cap., p. 53).

5.ª: *O homem é uma síntese de racional e de afectivo.* O mito nasce e desenvolve-se quando a ambiência sentimental domina o homem conduzindo-o através dos instintos primários de conservação,

---

[1] Cf. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, cap. V, 1949, pp. 215-6.

[2] Cf. *Les structures anthoropologiques de l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 1960.

agregação, agressão e reprodução, ou quando a "imagem mobiliza a afectividade tirando dela a sua actividade" (P.-M. Schuhl). Vector e centro de afectividade, o mito não exclui a racionalidade: "La rationalité est aussi initiale que le mythe dans l'histoire de la pensée. Mais l'élément rationalité, fortifié para la logique inspirée des techniques, a demandé, pour être à même de jouer son plein rôle, un temps de tâtonnement et de maturation que n'exigeait pas le mythe"[3].

6.ª: *O homem é uma integral de si e dos outros.* O homem, para se tornar verdadeiramente homem, precisa de uma sociedade de semelhantes. A prova deste asserto pode dar-se, *a contrário,* pelo facto daquelas crianças que, não tendo evoluído num meio humano, ou assumiram características de animais com quem conviviam ou ficaram com um grande atraso mental[4]. Tarzan não chega a ser plenamente humano e Robinson Crusoe só consegue realizar-se tão admiravelmente como homem porque foi depositado na sua ilha já bem adulto. De facto, é desde o princípio que uma sociedade de semelhantes tem de receber o homem para o educar – ou o *eduzir* – a homem. Ao longo dessa educação, ele vai *introjectando* imagens de outros seres, que lhe "impregnam" a existência, vai-lhes assimilando gestos, ideias e emoções e, ao seu contacto, vai reagindo, tornando-se, em relação a eles, idêntico e diverso. No entanto, como já o escrevia, em começos do século, Henri Joly, ao passo que a "lei da animalidade é a variedade indefinida dos meios de existência e de acção, ou a divergência dos caracteres, a lei da humanidade é a necessidade e a busca da unidade"[5]. Por isso, mais ainda do que no concernente ao mundo, o homem é "compreendido" e "compreensor" a respeito da sociedade.

Assim, na medida em que o homem é "compreendido" pela comunidade, integrado nela e absorvido por ela, nessa mesma medida crescem as condições de desenvolvimento da sua função mítica. É a lei da tribalização, comandada pelo princípio da "imitação" social, da transmissão de crenças, de usos e costumes, de sentimentos, de ritos. O

---

[3] Cf. M. Leenhardt, *op. cit.*, p. 241.

[4] Cf. J. Lecomte, *Hérédité et Civilisation. Voici l'Home*, Paris, Mâme, 1959, pp. 9-47.

[5] Cit. *apud* J. Lecomte, *op cit.*, pp. 167-8.

mito, afirma M. Leenhardt, "transpõe mecanismos e comportamentos regulares da sociedade". E continua: "Il assure la répétition des actes et événements primordiaux, dont le renouvellement est une condition de l'équilibre social et de l'équilibre humain. L'événement que le mythe a originellement circonscrit est ramené au coeur des auditeurs par l'effet de la récitation. Le récit agit à la manière d'une liturgie qui actualise dans l'âme des fidèles l'événement religieux initial"[6]. Pelo contrário, na medida em que o homem é "compreensor" da comunidade, por um distanciamento que o não aliene dela, nessa mesma medida crescem as condições de desenvolvimento da sua função lógica ou racional. É a lei da destribalização, comandada pelo princípio da "invenção" social, que nós encontramos verificada, por exemplo, na Grécia dos séculos VII e VI a.C. e que hoje está a verificar-se, sob os nossos olhos, em certos países do "Terceiro Mundo".

A estes dois estádios de "tribalização" e "destribalização", um terceiro pode seguir-se de "retribalização". Estádio ulterior, ele está destinado, com relação aos dois precedentes, a realizar uma verdadeira *Aufhebung* hegeliana: suprimindo-os, conservando-os, superando-os. É o que está a suceder, neste nosso século XX, com o fenómeno, "planetário", da *socialização*. A Humanidade, no seu conjunto, conhece actualmente uma das suas grandes passagens a outro nível de organização, de complexificação e de consciência. Semelhante à que se deu com o Neolítico, à que inaugurou a história, com a invenção da cidade e da escrita, à que surgiu no século VI a.C. com a descoberta da ciência e da filosofia, a passagem actual é ainda, porventura, mais radical.

Por "socialização", entende-se, neste lugar, aquilo que o mais poderoso divulgador do vocábulo, P. Teilhard de Chardin, designava também de "totalização" e de "planetização", quer dizer: "o agrupamento e a organização da massa humana tinham-se realizado em suma, até agora, em regime de expansão bem mais que de compressão. Sobre um planeta fracamente habitado, as diversas unidades da terra conseguiam ainda crescer e viver lado a lado sem perturbações de maior... mas eis que hoje, todos os fragmentos da Humanidade que lentamente se desenvolveram ao longo dos séculos, começam a interpenetrar-se e a reagir económico-psiquicamente entre si. Depois de uma fase expan-

---

[6] Cf. *op. cit.*, p. 243.

siva, a humanidade aborda com a socialização a sua fase compressiva" (P. Teilhard de Chardin, *Réflexions sur l'ultra-humain*). Assim, ao nível "macrocósmico". Ao nível "mesocósmico", para nos exprimirmos desta maneira, à falta de melhor, é toda uma rede de relações e inter-relações que homens e povos vão estabelecendo entre si, na consciência, explícita ou implícita, de estarem a construir uma única civilização derivada da mundialização da ciência e da técnica e derivada também da "explosão demográfica" e da necessária solidariedade na acção. Ao nível "microcósmico" é a forte interpenetração dos homens, agregados em pequenas comunidades ou grupos, interpenetração filha da densidade dos mesmos interesses, dos mesmos sentimentos, das mesmas crenças ou das mesmas ideologias.

Dois têm sido os principais processos de "retribalização" ou "socialização" verificados ou adoptados neste nosso século: a *ideologização* e a *personalização*. O primeiro, de longe o mais vistoso, constitui o fenómeno do totalitarismo sócio-político que, utilizando todos os meios de que um Estado moderno pode dispor, procura estruturar organicamente toda uma comunidade em torno de uma ideologia: da Raça, da Classe, do Partido. A *ideologia* exerce nessas sociedades não poucas das funções que nas sociedades tradicionais exercia o *mito*. O segundo, a *personalização*, é mais lento e menos espectacular, porém mais duradoiro porque mais natural. É fruto de um progresso da consciência individual, da convicção, adquirida pelo homem, de que a união e a solidariedade, verdadeiramente assumidas, diferenciam e não uniformizam, libertam e não alienam, valorizam e não aniquilam. É o que se está a verificar, sobretudo em pequenos grupos, familiares ou de trabalho, em que a autonomia e a vinculação, o respeito das pessoas e a eficiência organizativa não são palavras vãs.

7.ª: *No homem adulto coexistem, habitualmente, dois tipos de mentalidade: o "arcaico" e o "moderno"*. O termo "arcaico" é tomado aqui no duplo sentido, originário, de "primeiro no tempo" e de "principal, fundamental" (do grego, *archē:* começo, comando, princípio, fundamento; vocábulo grego equivalente aos alemães: *Anfang, Ursprung* e *Grund*). A mentalidade "arcaica" será portanto aquela que informou os grupos e a humanidade, nos seus primórdios ou antes de entrarem na história, que é própria da infância de cada um de nós e que persiste,

como fundo comum, imutável, nos indivíduos e nas colectividades. É aquela *forma mentis* (forma de espírito) e aquela *Weltanschauung* (visão do mundo ou atitude perante o mundo), constituídas, sobretudo, pela subjectividade imaginativa e afectiva, pela intuição sem reflexão, pela compreensão, directa e imediata, do mundo exterior, pelo dinamismo da qualidade e pelo conservadorismo de formas, de crenças e de condutas.

A mentalidade "moderna", pelo contrário (*moderno* vem do substantivo latino *modus* = modo; ou do advérbio *modo* = há pouco), é aquela que informa os grupos e a humanidade na sua acção histórica, que muda segundo os tempos, os lugares, os conhecimentos e as técnicas, conscientemente, porque prevê, planifica e organiza. É portanto, aquela *forma mentis* e aquela *Weltanschauung* que tendem a realizar-se como ciência, como descoberta e objectivação de leis universalmente válidas, como actividade transformadora do mundo e como reflexão sobre as condições da existência humana, no mundo, na sociedade e no tempo.

Como diz a nossa proposição, esses dois tipos de mentalidade coexistem, habitualmente, no homem adulto individual e, sobretudo, colectivo. O homem "primitivo" ou "arcaico" não carece, por completo, de "modernidade", uma vez que também ele necessita de subsistir e, portanto, de prever, de organizar e organizar-se. E o homem "moderno", "civilizado" ou "evoluído" conserva não poucos traços de "arcaísmo". Isso é visível em muitos aspectos dos seus comportamentos habituais – no conhecimento perceptivo do mundo exterior, na apreensão do outro e do grupo –, em não poucas formas de religião, de literatura e de arte, nalgumas expressões filosóficas e mesmo em certas atitudes "científicas". G. Bachelard (1884-1962) demonstrou[7], quanto de primitivo, de arcaico ou de subsconsciente se tem insinuado, ao longo dos séculos, na atitude de cientistas que se pretendiam "objectivos". Daí o seu conselho: "l'esprit scientifique doit se former *contre* la Nature, contre ce qui est, en nous et hors de nous, l'impulsion et l'instruction de la Nature, contre l'entraînement naturel, contre le fait coloré et divers" (p. 23).

---

[7] Cf. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 3.ª ed., Paris, Vrin, 1957.

A história da cultura grega é um caso exemplar da existência das duas mentalidades ao nível individual e colectivo, implicados. Demonstrou-o P.-M. Schuhl na tese célebre, *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Durante séculos, de Homero a Platão, nós vamos assistindo à aventura apaixonante do espírito humano que forceja por libertar-se do arcaico, tenta, num admirável ímpeto juvenil, criar novas formas, descobrir novas ideias, formular novas leis, mas que, apesar das suas numerosas e maravilhosas vitórias, continua ligado ao lastro do antigo e do primitivo.

Bibliografia

Aly, Wolf, "Mythos", in *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, B. XVI 2, 1935, cols. 1374-1411; Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949; *Id.*, *O sagrado e o profano*, LBL, Lisboa, *Id.*, *Aspects du mythe*, col. "Idées", Paris, Gallimard, 1965; Grassi, E., *Vom Vorrang des Logos*, Munique, Beck, 1939; *Id.*, *Arte e mito*, Lisboa, LBL, s.d.; Grimal, P., *L'expérience mythique*, Paris, C.D.U., 1952; *Id.*, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 3.ª ed., P.U.F., 1963; Heinze, Max, *Die Lehre vom Logos*, 2.ª ed., Scientia Aalem, 1961; Kelber, W., *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Estugarda, Urachhaus, 1958; Kittel, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band IV; Leisegang, H., *Logos*, *ib.*, B. XIII 1, cols. 1036-1081; Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos*, 2.ª ed., Estugarda, Kröner, 1942; Rose, E. J., *A Handbook of Greek Mythologie*, Londres, University Paperbacks, 1964.

MÍSTICA

I – **Etimologia.** Mística vem do grego: do adjectivo *mystikos, ē, on* (μυστικός, ή, όν) que, por sua vez, deriva do verbo *myeo* (μυέω) que significa, na voz activa, *iniciar, instruir* (nos mistérios) e, na voz passiva, *ser iniciado, ser instruído* (nos mistérios). Pela sua raiz, místico e mística estão relacionados com "mistérios" e com "mistas" (iniciados). Designa, portanto, a expressão daquilo que não consente expressão, do oculto, do silencioso, do inefável.

II – **Topografia da palavra "mística".** Possui hoje uma enorme latitude. Tendo começado por ser, na cultura helénica, uma forma de consciência e um modo de existir vinculados à religião, mística aplica-se hoje, também, a domínios que se encontram longe da concepção tradicional da religião. Ao fazermos o levantamento desses domínios, não pretendemos exaurir a matéria. Pretendemos tão-só traçar alguns planos de perspectiva numa paisagem extremamente vasta e complexa, planos que nos permitam compreender o alcance desse aspecto do "fenómeno humano" não apenas na história de cultura clássica, sobretudo grega, mas noutros espaços culturais também.

1) *"Mística do Oriente e do Ocidente"*. É o título, como vimos, do livro de R. Otto, através do qual se visa apresentar, nas suas semelhanças e diferenças, os dois caminhos para atingir o Absoluto nas duas grandes tradições culturais da Humanidade.

2) *Mística das religiões superiores e mística das religiões inferiores.*

a) A primeira designa uma forma "superior" de conhecimento, qual se encontra, por exemplo, na história do Cristianismo, do Judaísmo, do Islamismo, do Budismo, etc., forma que repousa sobre

três elementos fundamentais: *uma doutrina religiosa, racional ou revelada; factos psicológicos vividos com intencionalidade religiosa; síntese dos dois elementos precedentes em que se dá a passagem de nível do simplesmente religioso ao místico propriamente tal*, uma vez que nem toda a religião é mística, nem toda a mística é religiosa.

b) A segunda designa uma forma "inferior" de conhecimento e de conduta, manifestada na adesão a, ou na captação de, certas forças da Natureza que o homem intui como superiores a si e como elemento em que banha toda a sua existência. Tal o "Mana" dos melanésios, o "Orenda" dos iroqueses, o "Numen" dos romanos. Semelhante forma de misticismo está muito perto da magia.

3) *Mística do Cristianismo e mística do Paganismo.*

a) Designa uma alta medida de conhecimento e de felicidade que Deus, transcendente e pessoal, concede ao homem pela comunicação da Sua própria Vida.

b) Designa uma série de fenómenos, espontâneos ou, mais geralmente, provocados, dentro do politeísmo religioso e, sobretudo, dentro do politeísmo religioso helénico. Como este faz parte, mais directa, da nossa disciplina, sobre ele nos vamos deter com mais demora.

O misticismo grego aparece-nos em dois tipos principais: *o ritual* e *o intelectual*. No primeiro podemos ainda distinguir com O. Lemarié[1], três fenómenos: a *inspiração*, o *êxtase* e o *sonho*.

O 1.º, a *inspiração*, era designado por várias expressões, o que, de si, já indica a importância que lhe era atribuída: *empneustos* (ἐμπνευστός: inspirado, soprado dentro); *enthousiastēs* (ἐνθουσιαστής: entusiasta, aquele que tem um deus em si, que é conduzido, transportado pela divindade); *energoumenos* (ἐνεργούμενος: activado); *theorneustos* (θεόρνευστος: inspirado pela divindade). Através destas expressões, passava a crença de que o homem podia ser possesso da divindade de forma tão empolgante, que essa possessão se manifestava no exterior por convulsões e delírios como nas sibilas, pitonisas, bacantes, rapsodos e poetas.

---

[1] Cf. *Études de psychologie religieuse*, Paris, Vrin, 1934, pp. 243-255.

O 2.º, o *êxtase*, provocado quer pela exaltação colectiva através de danças frenéticas, corridas vertiginosas, música – ver, por exemplo, *As Bacantes* de Eurípides e a importância dada pelos órficos à paixão musical – quer pela embriaguês popular – por exemplo, nas festas em honra de Dioniso –, o êxtase ritual torna compreensíveis não apenas certas formas da crença e do comportamento religioso dos gregos, como também certas formas literárias – o teatro, sobretudo – e certas ideias filosóficas que na Grécia farão o seu caminho, desde os pitagóricos aos neoplatónicos, e que dele receberam inspiração.

O 3.º fenómeno, o *sonho*, é encarado como o "mensageiro dos deuses", para bem ou para mal do homem – ver, por exemplo, *Ilíada*, 1, 63; Ésquilo, *Os Persas*, 52; *Odisseia*, 19, 562-570; *Eneida*, 6, 894--898 –; é procurado como a porta que dá entrada para o Além, para o mundo fundamental, para o espaço habitado pelos deuses. Daí a prática, frequente entre gregos e romanos, de ir dormir aos templos, conhecida pelo nome de *incubação*, para dos mesmos deuses receber, através do sonho, alguma revelação salutar.

No segundo tipo de misticismo pagão, o *intelectual* ou *filosófico*, não se insiste sobre o elemento *teúrgico* ou ritual, mas sobre o esforço catártico ou purificatório do homem sobre si mesmo para, graças a esse esforço, atingir o Absoluto. Esse tipo de misticismo foi cultivado na Grécia desde Pitágoras e atingiu o seu cume mais alto com Plotino[NO]; "Plotino dá todo o seu rigor à metafísica platónica. No princípio é o Ser inefável – o Uno – do qual toda a realidade procede por emanação. A sua primeira radiação é o mundo das Ideias – *Logos* –; a segunda, a da matéria – Alma do Mundo –. É na matéria que nascemos. Para retornarmos ao nosso Princípio, que é também o nosso Fim, devemos, antes de mais nada, desligar-nos da matéria por uma série de renúncias que constituem a *ascese*. Depois, ultrapassar o plano das nossas próprias ideias a fim de procurar descobrir, além delas (numa visão só espiritual, espécie de intuição superior), aquilo que transcende todo o pensamento e se não pode exprimir por nenhuma palavra. Tal é a exterio-

---

NO: Lamentavelmente não vimos publicada a obra *Plotino, Mística e Metafísica*, temática em que o Padre Manuel Antunes trabalhava e que, segundo nos disse, viria a constituir a sua "tese".

rização suprema do eu humano, o seu *êxtase* (ἔκστασις), que realiza a simplificação suprema, o repouso perfeito, a união com o Infinito – união idêntica, diz-nos Plotino, à *epoptia*, essa visão deslumbrante da divindade com que se é favorecido no santuário de Elêusis"[2]. Segundo Porfírio (233-305 d.C.), principal discípulo e biógrafo de Plotino, o Mestre conseguiu a experiência mística do *êxtase* apenas quatro vezes em toda a sua vida.

4) *Mística sobrenatural e mística natural.* Na primeira – *aferente* – é Deus, o Absoluto, que, pela Sua graça, vem ao encontro do homem. Na segunda – *eferente* – é o homem que procura atingir o Absoluto, quer por meio da reflexão filosófica, quer por meio de técnicas psico-físicas – o *yoga*, por exemplo –, quer por meio de drogas – tais como a mescalina, o hachiche, o soma.

5) *Mística da Arte, da Beleza, do Amor, da Natureza, do Número.* Isto é: estas entidades funcionam como Formas do Absoluto.

6) *Mística da Raça, da Nação, do Partido, da Classe.* Análoga significação à de 5).

III – **Características que especificam o fenómeno místico.** No levantamento topográfico realizado, podemos dizer que o termo "*mística*" passa, ao longo de mais de dois milénios e meio, do físico (*a raiz da palavra significa "fechar os olhos, fechar a boca*") ao profano através do sagrado. É este, no entanto, o seu terreno próprio. O profano outra coisa não é, na hipótese, senão um mero substituto que mina o sagrado. Mística – ou misticismo – designa uma peculiar experiência humana. Das descrições que nos deixaram aqueles que a possuiram, parece lícito afirmar que essa experiência reveste as seguintes características fundamentais:

a) é uma experiência perceptiva, ou de conhecimento directo e imediato, em que tende a realizar-se a união, não apenas intencional, como no conhecimento ordinário, mas tanto quanto possível global, entre sujeito e objecto, objecto que, nas suas manifestações mais altas,

---

[2] *Idem*, p. 253.

é o Sujeito absoluto. Nessa união tudo aquilo que é visto, ouvido ou sentido, se encontra como que submerso numa torrente que brota dos abismos da vida interior ou de um Além inefável. Pode designar-se a esta característica de "êxtase" (completa fuga de si), contanto que, por tal, se não entenda só a perturbação de funções fisiológicas: a contracção, a rigidez, a insensibilidade, etc.

b) é uma experiência em que se dá a supressão ou a superação da consciência habitual. O espírito ou regressa a qualquer forma de inconsciência ou se sente assumido por uma potência superior que o invade, estabelecendo na psique uma presença estranha, penetrante ou envolvente.

c) é uma experiência acompanhada não raro, embora não necessariamente, por fenómenos físicos: raptos, visões, palavras delirantes, etc.

IV – **Tipos principais de mística.** O que permite distingui-los, é o fundo metafísico ou o horizonte de finalidade em que se movem. Segundo ele, temos:

a) *Mística dualista ou de libertação.* O real em totalidade surge como a expressão de um conflito entre dois princípios igualmente eternos e poderosos: o princípios do Bem, do Ser ou do Espírito e o princípio do Mal, do Não-ser ou da Matéria. Ora sendo o mundo sensível, como tal, essencialmente mau, compete ao homem, perante ele, adoptar uma atitude de ascese, de libertação da negatividade, de conquista do verdadeiro mundo, que é o mundo do Espírito ou do Inteligível. Assim, dentro da cultura clássica: o pitagorismo, o orfismo, o platonismo, o gnosticismo e o maniqueísmo[3].

b) *Mística monista ou de identificação.* O real em totalidade provém de um único princípio, o princípio do Ser, só se distinguindo deste pelos "modos". Nessa perspectiva, é destino do homem procurar identificar-se, para além dos modos, com o próprio Absoluto. Dentro da cultura clássica, é essa a atitude do neoplatonismo, sobretudo de

---

[3] Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, P.U.F., 1947.

Plotino, como vimos há pouco, cuja metafísica das três hipóstases – Uno, *Noûs*, Alma do Mundo – está construída, toda ela, em função da exigência mística fundamental da *homoiōsis tōi theōi* (ὁμοίωσις τῷθεῷ: assimilação com a divindade).

c) *Mística teísta*. O seu fundamento metafísico é Deus, pessoal e transcendente, que livremente cria e livremente comunica ao homem a Sua própria vida, que é conhecimento e que é amor, de forma tão surpreendente e empolgante, que o homem, por momentos, sente ter passado a outra esfera de existência, de ter sido "divinizado". Assim, no Cristianismo, no Judaísmo e no Islamismo.

Bibliografia

Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932; Happold, F. C., *Mysticism*, Penguin, 1963; Maréchal, J., *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruxelas, Museum Lessianum, 1937, 2 vols.; Marquette, J. de, *Introduction to comparative mysticism*, Nova York, Philosophical Library, 1949; Otto, R., *Mysticism East and West*, Nova York, Meridian Books, 1957; Ravier, A., *et al.*, *La mystique et les mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965; Underhill, E., *Mysticism*, Londres, Methuen, 1949; Zaehner, R. C., *Mysticism sacred and profane*, Oxford Paperbacks, 1961.

CLÁSSICO

O conceito de "clássico" será aqui menos desenvolvido que os anteriores. A razão é que ele pertence ao domínio próprio da "Teoria da literatura". Assim, serão apenas indicadas as linhas fundamentais.

1. **Génese e evolução do vocábulo e do conceito.** O adjectivo *classicus* aparece pela primeira vez em Aulo-Gélio, um retor latino do século II d.C., que, citando Frontão (c. 100-165 d.C.), fala de um *classicus adsiduusque aliquis scriptor, non proletarius* (XIX, 8, 15): um escritor clássico e permanente, não proletário. O termo vem de *classis* e tinha, mesmo no sentido de Aulo-Gélio, a sua pré-história. Primitivamente, *classis* (classe) designou em Roma o conjunto das forças armadas. É essa a significação que o vocábulo conserva ainda em latim clássico de "armada, frota". Posteriormente, Sérvio Túlio (578--534 a.C.) dividiu os cidadãos em 5 classes, segundo o "censo" ou a riqueza de cada um. Eram *proletarii* (proletários) aqueles que mal chegavam à quinta classe por, à falta de bens, só poderem contribuir com os filhos (proles) para o serviço do Estado. Cícero, nos *Académicos Primeiros* (II, 73), pondo em paralelo Cleantes, Crisipo e os restantes filósofos recentes com Demócrito, designa-os de *quintae classis* (da quinta classe). Na *Institutio oratoria* de Quintiliano, publicada em c. de 95 d.C., aparece a expressão *classem ducere* (ser o primeiro de uma aula ou de uma escola). De tudo o que vimos, o termo "clássico" passou a aplicar-se, com o tempo, ao autor que, por ser excelente, era explicado nas escolas. E daí, "autor modelar", "perfeito". Estes dois sentidos, conexos, impuseram-se sobretudo graças aos humanistas do Renascimento que os viam exemplarmente realizados nos escritores da Grécia e de Roma.

O conceito – não o termo, claro – remonta, de facto, aos gregos. Durante a época helenística, como veremos depois, mais desenvolvidamente, os "filólogos" e os "gramáticos" foram seleccionando, de entre os autores das épocas precedentes, aqueles que deviam ser os verdadeiros modelos da *paideia*. Chegou-se assim, graças a Aristófanes de Bizâncio (c. 257-180 a.C.) e Aristarco de Samotrácia (c. 217--c. 145 a.C.) à formulação do famoso "Cânone de Alexandria"[1]. Esse cânone ou catálogo, depois dos aditamentos posteriores, é o seguinte: *Épicos*: Homero, Hesíodo, Pisandro, Paníasis e Antímaco. *Jâmbicos*: Arquíloco, Semónides de Amorgos e Hipónax. *Trágicos*: Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Íon e Acaio. *Cómicos*: a) *Comédia antiga*: Epicarmo, Cratino, Êupolis, Aristófanes, Crates, Ferecrates, Platão; b) *Comédia média*: Antífanes e Alexis; c) *Comédia nova*: Menandro, Filípides, Filémon, Dífilo e Apolodoro. *Elegíacos*: Calino, Mimnermo, Filitas e Calímaco. *Líricos*: Álcman, Alceu, Safo, Anacreonte, Estesícoro, Píndaro, Baquílides, Íbico e Simónides de Céos. *Historiadores*: Heródoto, Tucídides, Xenofonte, Filisto, Teopompo, Éforo, Calístenes, Anaxímenes, Helânico, Políbio. *Oradores*: Demóstenes, Lísias, Hipérides, Isócrates, Ésquines, Licurgo, Iseu, Antifonte, Adócides e Dinarco. Com o cânone primitivo de Aristófanes e Aristarco, estavam criados o espírito e a fórmula do "classicismo". O termo, porém, surgiria muito mais tarde, no final do século XVIII.

2. **Sentidos principais.** Clássico reveste hoje dois sentidos principais – temporal e ideal – nem sempre inteiramente desconexos. "Clássico", em sentido temporal designa: a) o mundo da cultura antiga, desde Homero à queda do Império Romano do Ocidente (476 d.C.) ou mesmo até ao encerramento da Academia Platónica de Atenas por Justiniano (529 d.C.); b) o mundo da cultura europeia ocidental, desde os fins da Idade Média ao advento do Romantismo. "Clássico", em sentido ideal designa: a) um autor excelente em qualquer género ou escola, por exemplo: um clássico do cinema, um clássico do simbolismo, do impressionismo, etc.; b) em oposição a romântico: um autor equilibrado em quem se realiza uma bela hierarquia das faculdades sob o ceptro da Razão.

---

[1] Cf. Radermacher, "Kanon", in *Pauly-Wissowa*, X, 2, cols. 1873-1878.

3. **"Clássico" segundo T. S. Eliot.** Este parágrafo julgamos dever acrescentá-lo aqui, não só pela influência exercida pelo autor, mas porque o seu conceito de "clássico" dá testemunho de quanto esse conceito, que alguns pretendem "eterno", está sujeito ao tempo. Com efeito, diferem um tanto, por exemplo, o conceito de "clássico", no nosso Doutor António Ferreira, em Boileau, em Winckelmann, em Sainte-Beuve e em T. S. Eliot.

Que é um "clássico", segundo o autor dos *Four Quartets*? Um clássico define-se essencialmente pela *maturidade*: de espírito, de costumes, da língua, da perfeição do estilo comum.

a) *A maturidade de espírito* supõe a história e exige consciência histórica. "A consciência histórica não pode estar inteiramente desperta, senão onde houver outra história além do próprio povo do poeta. Essa consciência é necessária a fim de conhecer o próprio lugar dentro da história". Isso verifica-se, por exemplo, em Virgílio, o tipo do "clássico universal", que não apenas da sua própria literatura ou de uma determinada época da sua própria literatura. A maturidade de espírito afirma num autor o "princípio da selecção". Na vida, o homem que se nega a sacrificar alguma coisa para conseguir qualquer outra coisa, termina na mediocridade ou no fracasso. Finalmente, a maturidade de espírito vinca num autor ou numa época – porque também há épocas clássicas – o "princípio da universalidade", a que se opõe o provincialismo. Esse provincialismo pode derivar ou da limitação da sensibilidade religiosa na dimensão da profundidade, ou do declínio de uma crença comum, ou do declínio de uma cultura.

b) A maturidade de costumes. Porque uma literatura é, em parte, o reflexo da sociedade onde ela se produz. Tal maturidade supõe, atrás de si, uma história. Por exemplo, a peça de Congreve, *Way of the World*, é, de certo modo, mais amadurecida que qualquer peça de Shakespeare, justamente porque corresponde a uma sociedade de costumes mais polidos.

c) *A maturidade da língua*. Reconhece-se mais facilmente e confirma-se com maior rapidez na trajectória da prosa do que na trajectória da poesia. "Podemos esperar que a língua se aproxime da maturidade no momento em que os homens adquirem sentido crítico do passado, confiança no presente e não duvidam conscientemente do futuro".

d) *Maturidade na perfeição do estilo comum.* "A época em que encontremos um estilo comum será aquela em que a sociedade tenha alcançado um momento de ordem e estabilidade, de equilíbrio e de harmonia; assim como a época que manifesta os maiores extremos de estilo pessoal será uma época de imaturidade ou de senilidade". A análise de T.S. Eliot, que ele prolonga, aplicando-a à literatura inglesa – que não possui nenhuma época verdadeiramente clássica como não possui nenhum clássico universal – e a Virgílio e à sua época, que ele considera, na sua ordem exemplares, a análise de T. S. Eliot, dizíamos, não coincide bem com as exigências que Winckelmann (1717-1768) formulava para o clássico: norma; proporção, idealidade; observação do verdadeiro; exaltação do homem; acção.

Bibliografia

Eliot, T. S., "What is a classic?", in *On poetry and poets*, Londres, Faber, 1957; Kristeller, P. O., *Classics and Renaissance thought*, Cambridge (Mass.), 1955; Kübler, "Classici", in *Pauly-Wissowa*, III, 2 cols. 2628-2629; Lazzarini, L., "Classicismo", in *Enciclopedia Filosofica*, vol. I, 1957, cols. 1076-1077; Peyre, H., *Qu'est-ce que le classicisme?*, Paris, 1965; Silva, V. M. de Aguiar e, "Classicismo", in *Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de cultura*, vol. 5, 1967, cols. 661-665.

TEORIA DOS CONJUNTOS

Ao longo desta já não pequena exposição, temos vindo a analisar certos conceitos fundamentais que encarámos a modo de "quase símbolos operatórios" do trabalho ulterior. Por vezes, claras ou subentendidas, surgiram-nos "questões de método" nada fáceis de equacionar. A nossa disciplina é vasta e complexa e o caminho a percorrer cheio de obstáculos epistemológicos. Trata-se de compreender um fenómeno histórico *total* constituído por fenómenos *culturais totais* e por fenómenos *civilizacionais totais*. Decerto, o acento recai sobre os primeiros – os fenómenos culturais – mas não é possível prescindir dos segundos. O fenómeno que se oferece à nossa vista e à nossa consideração é como um globo com dois hemisférios que se podem distinguir mas se não podem separar. Um globo que gira. Melhor: um globo que se expande e se contrai para logo voltar a expandir-se e a contrair-se em zonas, ora claras ora escuras, ora aurorais ora crepusculares. Um globo que não nasce do nada e não desaparece no nada, mas se forma a partir de elementos pré-existentes, se desenvolve com elementos novos, se transforma dando origem a ulteriores realidades.

O fenómeno histórico, como aliás o fenómeno humano, o fenómeno biológico e mesmo o fenómeno cósmico, obedece à dupla lei da "génese" e da "estrutura". Só que a sua complexidade é incomparavelmente maior. A "génese" diz respeito à formação; a "estrutura" diz respeito à composição. Em história torna-se impossível dissociar uma da outra. Sobretudo, em *história da cultura*. O tempo histórico que se manifesta na criação e reslização de ideias, de formas, de estilos, de sentimentos, de instituições, não é uma categoria *a priori* vazia, não é um puro fluxo sem acontecimento ou sem emergência, não é uma deriva sem lastro, sem retenção e sem significação. É uma *duração*, concreta e consciente de si, é uma *genesia* (do grego, *gennao*: γεννάω

= engendrar), uma produção do homem pelo homem, é um projecto inscrito na natureza do mesmo homem, que não se contenta, como a do animal, com a finitude do seu organismo biológico.

É, pois, neste contexto que a teoria matemática dos conjuntos pode *iluminar* o nosso caminho. Sob uma condição: a de, conservando o seu matematismo, o superar. Pode uma condição: a de, conservando o seu matematismo, o superar. Pode iluminá-lo, como o pode fazer também, sob análoga condição, o biologismo de Danileyski e de Spengler, o "darwinismo" de Toynbee, o esquematismo de Hegel e de Marx, o "progressismo" de Teilhard de Chardin, etc.

A "teoria dos conjuntos" deve-se ao matemático russo G. Cantor (1845-1918) que define conjunto: "uma colecção de objectos da nossa intuição ou do nosso pensamento, bem determinados e distinguíveis uns dos outros, colecção que se considera como um todo". Esses objectos podem ser de natureza muito diversa: números com todas as suas variedades, pontos, vectores, figuras, equações, funções, matrizes, transformações, etc. O que parece essencial na teoria matemática dos conjuntos é a *estrutura* ("rapport de n'importe quelle partie à n'importe quel ensemble") ou "grupo de propriedades que conferem a esse conjunto uma ou várias leis de composição dadas".

Ora o meio de libertar o "conjunto histórico" do estruturalismo que acompanha a noção em matemática, com todas as consequências daí advenientes, consistirá em inserir na rigidez da estrutura o dinamismo da génese, na ordem o movimento da função, na intrinsecidade dos caracteres a abertura que os modifica e transforma, na sobreposição a oposição. E isto porque se parte de um facto: existe um campo cultural – ou histórico – específico, como existe um campo matemático, como existe um campo electro-magnético, como existe um campo biológico, etc. Extrapolar métodos científicos de um campo noutro campo não dá resultado. O atraso das Ciências Humanas em relação às Ciências da Natureza encontra aí uma das suas explicações. Ciências em que o factor tempo possui, pelo menos, tanta importância como o factor espaço, não raro as Ciências Humanas têm sido tratadas como se a inversa fosse a verdadeira. Daí a tendência, em certos meios cada vez mais acentuada, para utilizar no seu campo a lógica formal. Não se pretende que esta deva ser excluída. O que se pretende é que, para a boa compreensão do fenómeno humano, sobretudo para a boa com-

preensão do fenómeno sócio-cultural e histórico-cultural, um outro tipo de lógica se exige também e principalmente. A esse tipo de lógica chamamos "dialéctica".

Decerto, "dialéctica" é hoje um termo do qual se abusa, passando então por designar uma espécie de sofística, de arte de prestidigitação mental, quando não a arte de impor aos outros a própria ideologia e a própria vontade. *Sed abusus non tollit usus* (mas o abuso não deve suprimir o uso). Decerto ainda, "dialéctica" é um termo que, ao longo dos séculos, de Heraclito de Éfeso a Sartre, passando por Platão, Aristóteles, Plotino, os Escolásticos medievais, Kant, Hegel, Marx, tem designado conteúdos semânticos muito diferentes. Não cabe nesta reflexão a análise desses conteúdos[1].

"Dialéctica" é uma palavra que "fala grego": *dialektikē* (subentende-se *technē:* διαλεκτικὴ τέχνη) de *dialegesthai* (διαλέγεσθαι), significa, à letra, a arte de discorrer, de raciocinar, de argumentar, de dialogar. Arte imensamente cultivada pelos gregos, ela assumiu, a partir de Heraclito de Éfeso e de Zenão de Eleia (n. c. 490 a.C.) que foi, na opinião de Aristóteles, o seu inventor, uma dupla orientação: real e *formal*. Na primeira, o próprio mundo e a própria vida, que a razão deve exprimir, são constituídas pela contradição, a contrariedade ou a oposição dos seus termos; na segunda, o espírito procura prescindir do real para fixar-se no conceptual. No nosso contexto, o termo será tomado, complexivamente, nos dois sentidos. É necessário advertir, no entanto, que, na "teoria dos conjuntos", como entendemos formulá-la, esse termo deve ser tomado, essencialmente, como um método. Não como uma metafísica, explícita ou implícita, não como uma ideologia, nem sequer, em rigor, como uma ciência. Visa-se a restituir ao vocábulo a sua força originária: dia-léctica. Isto é: a arte de dividir e unir – voltar a dividir, voltar a unir –, através do *logos* ou da razão, os dados múltiplos e diversos que formam determinado conjunto sócio-cultural e histórico-cultural. Por exemplo, o século de Péricles ou o século de Augusto. Nesta perspectiva, dois elementos, essenciais, supõe a dialéctica: um conjunto ou uma totalidade real em movimento (a) e (b) a

---

[1] Para uma breve panorâmica, poderá consultar de G. Capone Braga o artigo *"Dialettica"*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. I, Veneza – Roma, 1957, cols. 1539--1559.

compreensão, pelo analista, que entra a fazer parte do sistema, desse conjunto ou dessa totalidade.

a) Um conjunto centrado no homem enquanto ser histórico. O homem, enquanto ser histórico, nasce dentro de uma totalidade em marcha. A essa totalidade se referem – toda a relação, aqui, postula uma correlação – o espaço ecológico, o espaço económico, a componente étnica, o factor demográfico, a estrutura social, a organização política, o passado cultural, os sistemas de signos e de sinais, a presença ou ausência de "personalidades de excepção", o factor "correntes de ideias". o factor "correntes de sensibilidade", o factor "contacto com outros conjuntos". A essa totalidade é necessário vê-la em devir, porque tal é a sua realidade enquanto histórica. Isto é: constituída e constituindo-se, fazendo-se e desfazendo-se, totalizando-se e destotalizando-se.

b) A compreensão desse conjunto, ou totalidade, deverá ser, igualmente *dialéctica*, e requer-se como condição indispensável numa disciplina que tem o nome de história da cultura. Diz-se que Platão tinha mandado gravar à porta da Academia por ele fundada: "Quem não fôr geómetra, não entre nesta casa". Analogamente, se poderia gravar à entrada de tal disciplina: "Quem não tiver compreensão..." Porquê? Porque o termo "compreensão" é tomado aqui no sentido forte que lhe dá W. Dilthey, um dos grandes fundadores das Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*): "A compreensão é que aplana a limitação da vivência individual, como presta também à vivência pessoal o carácter de "experiência da vida". Como se estende a diversos homens, a criações espirituais e a comunidades, alarga o horizonte da vida individual e abre o caminho que, nas ciências do espírito, conduz ao universal através do comum" (*Gesammelte Schriften*, VII, 141). E um pouco adiante: "O *compreender* (*Verstehen*) amplia constantemente o âmbito do saber histórico mediante o aproveitamento mais intensivo das fontes, mediante a penetração num passado até agora incompreendido e, finalmente, pela marcha da própria história que vai produzindo novos acontecimentos e assim alarga o objecto da compreensão mesma. Na marcha da história esse alargamento reclama de novo verdades gerais para penetrar nesse mundo do singular. E a ampliação do horizonte histórico torna possível, ao mesmo tempo, a

formação de conceitos cada vez mais gerais e fecundos. Assim se produz no trabalho científico-cultural, em cada um dos seus pontos e em cada época, uma circulação da vivência, compreensão e representação do mundo espiritual em conceitos gerais. E cada etapa deste trabalho possui uma unidade interna na sua captação do mundo espiritual ao desenvolver-se em acção recíproca o saber histórico ou singular e as verdades gerais e pertencer assim à mesma unidade de captação. Em cada etapa, a compreensão do mundo espiritual é unitária, homogénea, desde a concepção do mundo espiritual até ao método da crítica e da investigação particular" (*ib.*, 145). Finalmente: "O método move-se, portanto, numa dupla direcção. Na direcção do singular, até à unicidade, vai da parte ao todo e, em retrocesso, do todo à parte; na direcção do geral, encontramo-nos com a mesma acção recíproca entre o geral e o singular" (*ib.*, 146).

Descontada a tendência para insistir no vital, no singular e no relativo, estas três citações de Dilthey põem bem o problema nas suas linhas gerais. A aquisição, posterior, da Psicologia da Forma (*Gestaltpsychologie*), segundo a qual, o todo se conhece antes das partes, e as doutrinas dialécticas de Hegel e de Marx, que são anteriores, deviam facilitar, nas Ciências Humanas, em geral, e na História da Cultura, em particular, a aproximação desses conceitos-chave que são "estrutura" e "génese". A aproximação, dizemos bem. Jamais o conhecimento que esses dois conceitos, associados, proporcionem será mais que um "conhecimento aproximado". Verdadeiro, no entanto, na sua ordem, de uma verdade emergente de uma "dialéctica da complementariedade" que nas próprias Ciências Físicas, a partir de Niels Bohr e passando por L. de Broglie e F. Gonseth, está a ser utilizada.

Totalidade em movimento e compreensão dialéctica, génese e estrutura. Vamos apresentar dois exemplos: macroscópico, um; microscópico, o outro. Tomemos, primeiro, a história da cultura grega. Trata-se, evidentemente, de uma vasta totalidade em movimento, de um amplo conjunto em marcha, ao longo de cerca de quinze séculos. Queremos saber, antes de mais nada, qual a estrutura dessa totalidade nas suas linhas mestras, ou quais as constantes operatórias que, embora diversamente interligadas, permanecem. Atendendo aos grandes conceitos, presentes nas mentalidades e nos comportamentos humanos, conceitos antes analisados, podemos dizer que essas constantes são: o

mito, o *logos* e a mística. Temos portanto uma estrutura triádica. Não de oposição, necessariamente, mas, por certo, de complementaridade. Posto isto, perguntamos: Qual o seu modo de relacionação ao longo do devir histórico ou, por outra, qual a sua génese? Para podermos responder, convém analisar, antes do mais, os poemas homéricos, no sentido de encontrarmos neles a tónica ou a premissa dominante. O resultado dá-nos que é o mito. A seguir, um inquérito igualmente estrutural aponta-nos o *logos*. De facto, além da racionalidade já imanente ao mito, uma outra racionalidade emerge, mais propriamente lógica. É a que se manifesta na economia geral dos poemas, na crítica, implícita ou mesmo explícita, aos deuses olímpicos, na tendência para atirar para plano secundário e pouco manifesto tudo aquilo que é tenebroso, terrífico ou numinoso. E a mística? Também ela está presente nos poemas admiráveis, apesar das negativas de especialistas tão autorizados como Paul Hazon, Gilbert Hurray e C. M. Bowra. Demonstrou-o há anos E. R. Dodds no seu já célebre *The Greeks and the irrational* (Beacon Press, Boston, 1957, pp. 1-27). Esta estrutura triádica de *mito, logos* e *mística*, mantém-se, vai-se mantendo, através de diversas manifestações até ao século VI a.C. Batida, progressivamente batida ao longo desse século, pelos "grandes solitários" da Razão, que são os primeiros cientistas e filósofos, essa estrutura, móvel como é, sofre, no século seguinte, sobretudo a partir das Guerras Médicas e, sobretudo, a partir de meados do século, uma forte deslocação que transforma as relações entre os três termos: o *logos* passa a comandar a estrutura, subsumindo no seu vector o mito e a mística. Finalmente, depois das conquistas africanas e asiáticas de Alexandre Magno (356-323 a.C.), com a aportação, caudalosa, dos cultos orientais e o cansaço da especulação helénica, nova mudança se verifica nos termos da estrutura: mística, *logos*, mito, tal passa a ser, durante séculos, a sua ordem. Temos portanto:

era arcaica { Mito, Logos, Mística

era clássica { Logos, Mito, Mística

era helenística { Mística
Logos
Mito

Este exemplo manifestou-nos, em acto, as duas categorias da "estrutura" e da "génese". A primeira – a da "estrutura" – mostra-nos uma relação – relação de organização – das partes ao todo e do todo às partes. Esse todo é um englobante que envolve não apenas o mundo da cultura mas o mundo da civilização. Esse outro hemisfério do conjunto histórico ficou, no nosso exemplo, na penumbra. Mas é fácil fazê-lo emergir. As instituições políticas da cidade-estado, primeiro, e da monarquia, depois, os quadros sociais, em classes hierarquizadas, a organização económica, a forma dos grupos e dos partidos, o sistema global das pequenas "pōleis" helénicas, tudo isso, numa palavra, que constitui um conjunto humano real e concreto, com as suas obras, os seus esquemas de actividade, os seus projectos práticos, está intimamente penetrado das estruturas mentais dominantes. São estas que nos ajudam a compreender as relações do homem grego com os condicionalismos essenciais da sua existência; são estas que nos permitem ler o sentido dos factos; são estas que nos permitem penetrar nas articulações do seu destino histórico e, através delas, visar a "universalidade humana que é uma comunidade e não uma identidade"[2]. A segunda categoria – a da "génese" – mostra-nos o devir da estrutura, a sua formação e des-formação, o seu movimento, as suas tensões internas e os seus contactos externos. "Quarta dimensão do espírito", como observa Robert Wallis[3], o tempo é a própria substância da história, a sua tessitura e a sua função reguladora. Mas é uma substância, uma tessitura e uma função que, operando num espaço tridimensional, simultaneamente o ultrapassa. "Estrutura" e "génese" constituem assim os dois pólos de uma só e mesma realidade, quase se poderia dizer o seu anverso e reverso ou, para nos exprimirmos numa linguagem biológica, a sua "ontogénese" e a sua "filogénese".

---

[2] Cf. J. Parain-Vial, *La nature du fait dans les sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1966, p. 174.

[3] Cf. *Le temps, quatrième dimension de l'esprit*, Paris, Flamarion, 1966.

Categorias fundamentais de expressão e interpretação da história, a "génese" e a "estrutura" não são categorias únicas. Há outras: a categoria da "significação", a categoria da "explicação", a categoria do "ser", a categoria do "valor", etc. Não é possível demorarmo-nos na sua análise. Assinala-se apenas o facto da sua co-presença. Esse facto bastará para nos estimular à fuga do simplismo; simplismo que aparece como a fácil tentação tanto do historiador dos grandes conjuntos como do historiador-monógrafo ou mesmo regional.

No esquema acima proposto – esquema conceptual, evidentemente, mas a que algo de real corresponde –, estruturação a três termos da cultura grega, mito-*logos*-mística, faltou indicar, com mais precisão, o modo da sua passagem de um conjunto funcional a outro conjunto funcional. Porque na realidade em devir de concretude, não houve saltos bruscos e não houve hiatos. Houve transição por evolução transformadora, não houve revolução que quebrasse, pela base, quer os quadros sociais quer os quadros do conhecimento. Vai-se dando, sobretudo a partir dos meados do século VI a.C., uma crise da consciência mítica e dos valores tradicionais. Os "positivistas" milesianos, por um lado, os "místicos" órfico-pitagóricos, por outro, com a dissociação, lenta mas progressiva, do direito, da religião e da moral, tudo isso provoca e precipita aquela crise da consciência que tem, na "Homeromaquia" de que já falámos, a sua expressão mais aguda. "Lógicos" e "religionários", inovadores e tradicionalistas, procuram ganhar as mentes num combate que tem por testemunhas a *polis* e toda a Hélade. Nesse combate há, por vezes, contaminações, trocas de posição, desejos de superação de atitudes antagónicas. Isso prova que se pensa ainda dentro da mesma totalidade estrutural e que a deslocação dessa mesma totalidade está longe de ser sinónimo da sua total inversão. O que está em causa, como veremos depois, mais desenvolvidamente, não é o *divino*, que todos aceitam, o que está em causa é a sua *representação*. O que está em causa não é a existência na *polis*, espaço conatural ao homem, o que está em causa é a *melhor* organização desse espaço. Os inovadores querem edificar uma religião sem mitos antropomórficos, a limitar-lhe ou deformar-lhe o sentido do divino; uma política de progresso pela participação nas responsabilidades do comando das novas classes de artífices e de comerciantes; uma moral de justiça fundada sobre o direito, natural e positivo, e não sobre o

arbitrário dos deuses ou dos homens. As últimas décadas do século VI e as primeiras do século V a.C. são assim décadas decisivas. Sem elas, sem essas décadas de crise, impossível compreender a explosão de humanismo de meados do século V, impossível compreender a primeira sofística, impossível compreender o socratismo e seus múltiplos e diversos derivados – platonismo, aristotelismo, megaricismo, cinismo, cirenaicismo –, impossível compreender, numa palavra, a nova estrutura mental dominada pelo *logos*. O que então se deu pode ficar ilustrado graças a uma passagem célebre do prefácio de Hegel à *Fenomenologia do Espírito*: "O botão desaparece na explosão da floração, e poder-se-ia dizer que o botão é refutado pela flor. Quando aparece o fruto, igualmente, a flor é denunciada como um falso ser da planta, e o fruto introduz-se no lugar da flor como a sua verdade. Essas formas não são só distintas, mas ainda cada uma delas repele a outra, visto que são mutuamente incompatíveis. Ao mesmo tempo, porém, a sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica na qual elas não se repelem apenas, mas na qual uma é tão necessária como a outra, e essa igual necessidade constitui só a vida do todo"[4]

Neste devir-forma-da-estrutura e neste devir-estrutura-da-forma, importa ainda dizer uma palavra acerca da outra grande fase crítica da cultura helénica, a que assinala a passagem do predomínio do *logos* ao predomínio da mística, no sentido mais amplo desta palavra. Já em *As Bacantes*, última peça de Eurípides (c. 484-406 a.C.), o "tragediógrafo da Aufklärung helénica" tinha praticado uma "subversão" do elemento racional pelo elemento místico, ao contacto de um povo semibárbaro, qual era o povo macedónio. Ao longo do século IV a.C. as tendências místicas continuam vivas, quer de uma vida de simbiose com a razão, nas suas formas mais altas, quer de uma vida de aspirações íntimas mas de objecto insuficientemente determinado, nas camadas populares, aspirações que não satisfaziam nem os mitos olímpicos nem os ritos da cidade-estado. Com Alexandre Magno (356-323 a.C.), os velhos quadros da *pólis* estalam e, com a conquista do Egipto e do Império Persa, é todo um caudal, antiquíssimo e profundo, de crenças e de cultos, que é descoberto. Esse caudal vem abrir os diques às águas represadas do misticismo helénico. Dá-se a crise da consciência racional grega e, em

---

[4] Cf. tr. fr. de J. Hyppolyte, tomo I, p. 6.

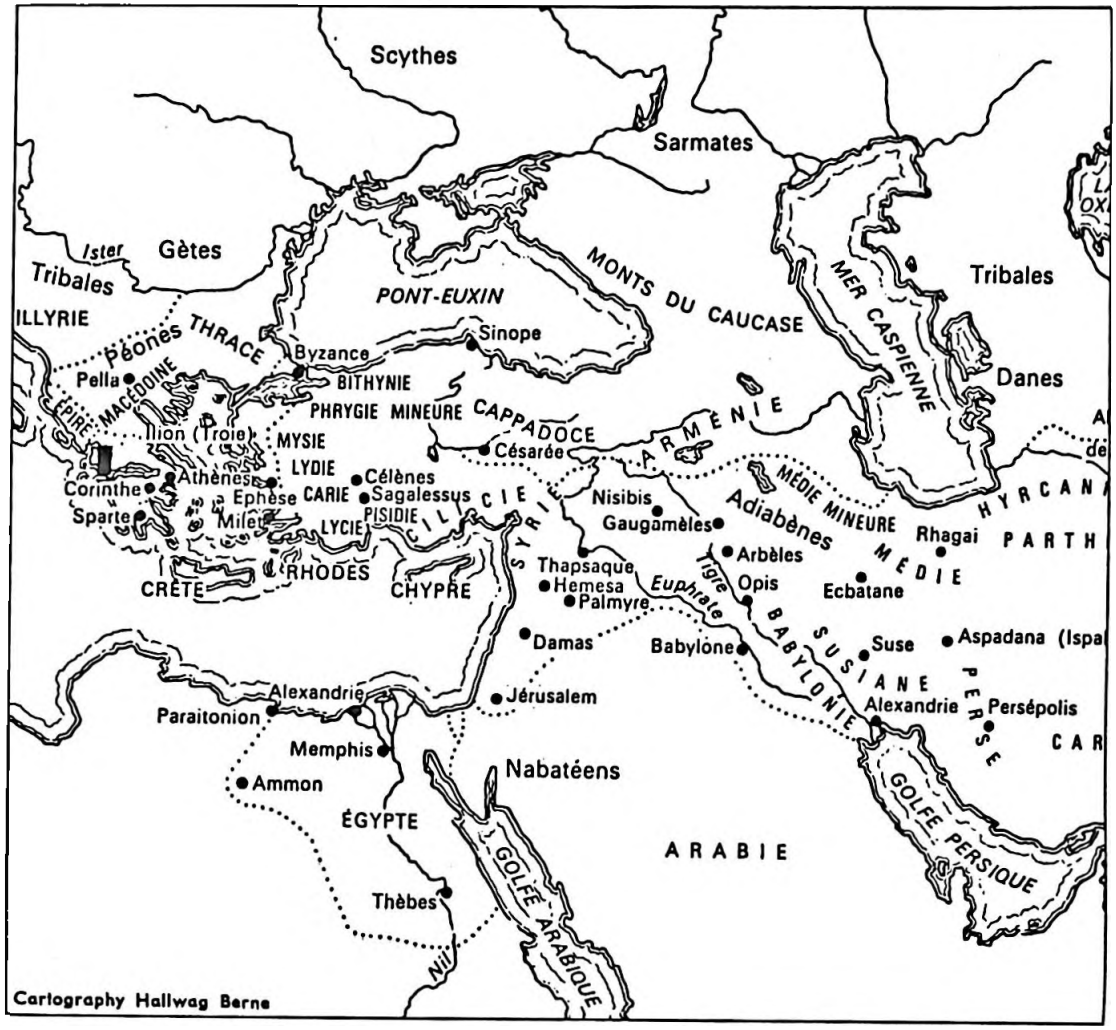
seu lugar, surge uma consciência mais larga e intensamente dominada por tudo aquilo que é elemento anímico, aspiração moral, entrega à sedução do obscuro, do irracional e do "teúrgico", apelo às energias, imanentes ou transcendentes, que não entram nos quadros normais e nem da existência nem da ciência.

Prometemos há pouco um outro exemplo – relativamente microscópico este – da aliança entre génese e estrutura, totalidade em marcha e compreensão dialéctica. Esse exemplo pode ser o do poeta latino Virgílio (70-19 a.C.). Ele encarna, de forma significativa e típica, aquilo que se poderia designar como a tríplice "lei" que rege, em casos análogos de poetas, de artistas, de filósofos e mesmo de cientistas, as suas relações com o todo sócio-cultural e histórico-cultural: *lei do reflexo, lei do género*, e *lei do génio*.

a) **Lei do reflexo**. Quando Virgílio surge no horizonte da história, Roma atravessa o seu momento mais agudo da crise da consciência e das instituições republicanas. Roma está a dar-se conta, pela voz do sangue derramado em muitas guerras civis, da incompatibilidade entre o mundo, que ela domina e pretende informar, e os velhos quadros de cidade-estado que ela conserva. O poeta, um provinciano de origem humilde nascido na pequena aldeia de Andes, arredores de Mântua, na Gália Cisalpina, não é, de modo nenhum, um político militante. Mas é um *vates* dotado de assombroso instinto divinatório que lhe permite "ler", acompanhado da enorme cultura, entretanto adquirida em Cremona, Milão, Roma e Nápoles, sobretudo, o sentido dos grandes acontecimentos que ante os seus olhos estão a desenrolar-se. Os grandes problemas plíticos, sociais, culturais e até económicos do seu tempo aparecem *reflectidos*, depois de terem sofrido a necessária transposição, na sua obra de poeta. De poeta a quem, por isso, nada parece estranho. Nada, desde as três grandes correntes filosóficas contemporâneas – o estoicismo, o epicurismo e o neopitagorismo – à técnica mais humilde do trabalho dos campos e à vida das abelhas, passando pela medicina, a astronomia, o direito, a política, a história, a estratégia e a táctica militares, a mitologia, a religião, o folclore, a vida dos grupos, etc., de tudo isso o poeta fala com acerto e realismo impressionantes. Voz do presente e voz do passado também, enquanto esse passado ajuda a constituir o presente, voz de uma vasta área cultu-

ral em dois espaços linguísticos, tal nos aparece Virgílio, como adiante analisaremos com mais demora. Voz, contudo, não de um relator, não de um informador enciclopédico cheio de conhecimentos, que ele nos transmite, mas voz de um "doctus", de um "sapiens" e de um "vates" que no conhecimento sabe inserir ou, melhor, naturalmente insere, vida, ritmo, alma profunda.

b) **Lei do género**. Porque, primariamente, Virgílio é um poeta. Não um filósofo, não um cientista, não um técnico do trabalho campestre, não um comparatista do fenómeno religioso. Um poeta que cultiva três géneros que os gregos dotaram de leis próprias: o épico (Homero), o didáctico (Hesíodo) e o bucólico (Teócrito). A essas leis Virgílio aceita-as e, na medida que lhe é possível, aperfeiçoa-se. Por isso é, no sentido mais nobre e mais universal, um clássico. Mas a lei do género e a lei do reflexo aparecem unidas numa estrutura sólida, indissolúvel, única. Os géneros literários criados pelos gregos não são nele categorias sem conteúdo, fórmulas estereotipadas, receitas artificiais. São formas vivas, são metáforas através das quais passa o sentido da prodigiosa realidade romana, nas figuras que a fizeram, nos ideais que a exaltaram, nos sentimentos que a animaram, na solidez das instituições que a suportam, depois de tantos cataclismos, na consciência do destino a cumprir, no *imperium* a realizar, impondo condições de paz, perdoando aos vencidos, debelando os soberbos:


Scythes
Sarmates
Gètes
Ister
Tribales
ILLYRIE
Péonies
THRACE
PONT-EUXIN
MONTS DU CAUCASE
MER CASPIENNE
Tribales
Danes
Byzance
Sinope
BITHYNIE
Pella
ÉPIRE
MACÉDOINE
PHRYGIE MINEURE
CAPPADOCE
ARMÉNIE
Ilion (Troie)
MYSIE
Césarée
LYDIE
Athènes
Célènes
Corinthe
Ephèse
CARIE
Sagalessus
Sparte
Milet
PISIDIE
LYCIE
CILICIE
SYRIE
Nisibis
MÉDIE MINEURE
Adiabènes
Gaugamèles
Rhagai
HYRCANI
PARTH
Arbèles
MÉDIE
Thapsaque
Hemesa
Palmyre
Tigre
Euphrate
Opis
Ecbatane
CRÈTE
RHODES
CHYPRE
BABYLONIE
Damas
Babylone
Suse
Aspadana (Ispa
SUSIANE
Jérusalem
Alexandrie
Persépolis
Paraitonion
PERSE
Memphis
Nabatéens
Ammon
ÉGYPTE
ARABIE
GOLFE PERSIQUE
Thèbes
GOLFE ARABIQUE
Nil
Cartography Hallwag Berne

"His ego nec metas rerum nec tempora pono:
Imperium sine fine dedi."[NO]

(I, 278-279)

"Tu regere imperio populos, Romane, memento
(Hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,
Parcere subiectis et debellare superbos."[NO]

(*En.*, I, 278-279; VI, 851-853)

c) **Lei do génio**. Lei que é a excepção e que, como tal, até hoje tem carecido de explicação suficiente. No complexo de relações e correlações que vimos analisando, ela constitui a variável independente que, no rigor dos termos, não faz número com as outras relações e correlações. Vejamos como e porquê. A aventura mais pessoal de um poeta, de um artista, de um filósofo ou de um cientista, como a sua mais pessoal visão do universo e da existência, aparecem sempre, sem dúvida, como o produto de um mundo, de um determinado contexto físico, social, económico e político. Pensar contra o seu mundo, sentir contra o seu mundo, é ainda e sempre pensar e sentir em relação ao seu mundo, por reflexo de oposição ao seu mundo. Impossível a um autor, qualquer que ele seja, fazer desaparecer do seu horizonte as coordenadas de espaço, tempo e cultura em que o seu espírito se gerou. Esta lei comum ou esta dinâmica geral outra lei ou outra dinâmica, mais particular, a acompanha, como vimos. No caso concreto da poesia, pelo simples facto de ela ser poesia e não filosofia ou ciência, por exemplo, ela possui o seu campo próprio, o seu espaço dinâmico próprio, a sua linha de força própria em que jogam, sobretudo, a Imaginação transcendental, o Ritmo transcendental e a Sensibilidade transcendental. É

NO: "Eu não estabeleço limites para os efeitos destes, nem no tempo [nem no espaço]: dei-lhes um império sem fim."
En., I, 278-279

NO: "Tu, Romano, recorda-te de governar os povos sob o teu império. (Terás as artes para impor as condições da paz, poupar os povos vencidos e submeter os orgulhosos." Tradução nossa.

En., VI, 851-853

nesse espaço que uma certa visão do universo e da existência se constitui em nova dimensão, uma dimensão dada pela palavra. Não pela *palavra-logos* do rigor racional e objectivo, não pela *palavra-logos* da verbalidade quotidiana, mas pela *palavra-mythos* que confere, à sensação, à percepção, à ideia e ao sentimento, um sentido originário, pela *palavra-mythos* que descobre ou manifesta as correspondências do mundo e as articula em novo mundo, pela palavra, expressão do incontornável da sabedoria no limite do silêncio. Pelas duas leis – ou dinâmicas – do reflexo e do género, o poeta é, sobretudo, passivo. Pela lei – ou dinâmica – do seu génio próprio, ele é, sobretudo, activo. Por esta, pode dizer-se que o mundo é um reflexo seu. Encontrando-se, de facto, *no* mundo, ele suscita um mundo. Um mundo que, por sua vez, será a perspectiva através da qual muitos verão e sentirão o mundo. É o que acontece, exemplarmente, com Virgílio a quem um filósofo do século XX, Teodoro Haecker, designou de "Pai do Ocidente". Superando as relações e correlações da lei do reflexo e da lei do género, pela descoberta de novos sentidos e pela criação de novas formas éticas e estéticas, ele surgiu, para a nossa área cultural, como o génio do horizonte aberto, no relativo ao "antes" e ao "depois", como o génio da comunicação universal, como o génio em que o singular da natureza e o geral da cultura se unem para criarem uma perspectiva englobante de séculos.

Com estes dois exemplos – da cultura grega, no seu panorama genérico, e de Virgílio – esperamos que a teoria dos conjuntos tenha ficado um tanto aclarada na sua aplicação às ciências humanas. Aclarada, mas ainda não justificada ou fundada.

Em que se funda, pois, essa aplicação? Qual a sua base, o seu princípio, o seu suporte? Retomando uma palavra, acima lançada, quando se tratou de "questões de método", diremos que essa base, esse princípio, esse suporte é o *homem, como sujeito universal* ou, simplesmente, o *homem universal*. Mas, "o homem universal", que quer isso dizer? Não estaremos em frente de uma pura abstracção? Diante de uma abstracção decerto que estamos, mas de uma abstracção que no real encontra fundamento. Largo, profundo e sólido fundamento.

A ideia do "homem universal" é muito antiga, remonta porventura, à "primitividade". Encontramo-la, documentada, nas grandes culturas médio e próximo-orientais antigas na noção do homem-

-microcosmo, isto é, do homem síntese do universo. Reaparece, depois, na filosofia grega, pelo menos a partir de Demócrito, a um nível de consciência mais elevado, domina a concepção etrusca do Todo (Fígado de Placência), dos etruscos passa aos romanos e destes, sobretudo por meio de Boécio e dos neoplatónicos, alcança os medievais que a reelaboram na dupla perspectiva da filosofia grega e da fé cristã. Daí por diante, não deixará de estar presente na cultura ocidental. Com esta diferença no entanto: que o seu carácter cosmológico se atenua ao passo que o seu carácter gnoseológico se acentua. É esse carácter gnoseológico que, no nosso contexto, sobretudo, vai interessar.

O homem como sujeito universal. "Sujeito" quer dizer: uma realidade em-si e para-si. "Em-si" exprime a sua autonomia, a sua individualidade ôntica, a sua diversidade, que principiam, não apenas ao nível da célula, mas ao nível da molécula, segundo parecem demonstrar as mais recentes investigações biológicas. "Para-si" exprime que o homem é uma consciência e é uma liberdade, qualquer que seja, por outro lado, a significação última que se atribua a esse termos de consciência e de liberdade. Ao adjectivo "universal" queremos começar por dar aqui toda a sua força originária. Segundo A. Ernout e A. Heillet[1], *uniuersus, a, um* significa, propriamente, "voltado todo inteiro (de um só ímpeto) para". Outros traduzem: *unum uersus plura*, isto é, um em direcções múltiplas. O problema dos universais é central em filosofia, desde Platão aos nossos dias, com as soluções diversas do realismo, nominalismo, conceptualismo, etc., até hoje propostas. Neste lugar, está-nos vedado entrar a fundo nessa problemática. Uma análise fenomenológica, porém, mesmo superficial, permite-nos afirmar que o homem é um ser orientado em múltiplas direcções, visando múltiplos objectivos, procurando uma coerência radical do todo e das partes do universo que lhe é dado e em que se encontra inserido. Mas, ao mesmo tempo que *visa*, ele é *visado*. Ao mesmo tempo que ele se revela "capaz de viver uma infinidade de outras vidas para ser capaz de viver a sua própria vida" (Paul Valéry), o homem é também termo, objecto, perspectiva de outras relações. Constitui-se assim um vastíssimo e complexíssimo espaço móvel de constantes e de mediações em que a universalidade da natureza humana joga com a espantosa diversidade

---

[1] Cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1030.

das culturas e das civilizações. É essa universalidade que permite ter uma noção, embora genérica, do todo, é ela que permite, na medida do possível, uma visão sinóptica e compreensiva do mesmo todo, é ela que permite ao homem – a este homem – descobrir-se ou encontrar-se em obras que ele não realizou e que se encontram longe dele tanto no espaço como no tempo: num poema de Homero, numa tragédia de Sófocles, numa escultura de Fídias, para voltarmos ao nosso mundo clássico. Por outro lado, é essa diversidade que permite conhecer melhor, pela limitação do campo de visão, não apenas a individualidade de cada unidade cultural e civilizacional, mas a individualidade de cada homem. Cada homem é, de facto, inteligível sobretudo como parte de um determinado todo – *totum* – histórico.

Universalidade e individualidade. Universalidade da natureza humana e universalidade do fenómeno civilizacional e cultural ("não existe povo algum sem cultura, sem civilização e sem Deus", diz W. Schmidt). Individualidade de cada homem e de cada unidade civilizacional e cultural. Entre estes dois pólos se giza um sistema aberto de criação, de representação e de compreensão, a um tempo, reflexiva, sinóptica e dialéctica. A partir da situação heurística em que cada um de nós se encontra, importa consciencializar, desde já, a necessidade de dar ao todo – *totum* – o comando. Esse comando, realmente exercido, conduzirá a um tríplice resultado: 1.º à aceitação dos limites da posição singular – e angular – de cada um de nós que, com as suas estruturas existenciais próprias, se abre como perspectiva e se projecta como liberdade na direcção do todo que sabe ou, ao menos, pressente, o envolve em círculos indefinidamente concêntricos; 2.º à aceitação desse todo como pluralidade, atomista no limite, em que o todo tende a surgir, pela criação e re-criação, incessantes, de perspectivas integradoras de cada vez maior realidade.

Este terceiro resultado, sempre por alcançar, só será possível tendo em mente o princípio de Pascal que nos diz que o homem mostra a sua grandeza, não situando-se num dos extremos, mas tocando nos dois ao mesmo tempo. O homem nem é Deus nem é um *ser genérico*, nem é a *Consciência em geral*, nem é um átomo perdido num canto do Universo; é um ser intermédio – um *metaxy* (μεταχό), diria Platão –, que se converte em intermediário. No plano gnoseológico, essa realidade ontológica manifesta-se por uma tríplice atitude: a *desligação* do

imediato e do circunstancial; a *coordenação* do múltiplo e do diverso, num horizonte de diálogo em que surgem e se exprimem factos e teorias, formas e sistemas, sinais e significações; a *opção* por uma nova síntese, que se sabe provisória, dos contrários, cuja lei, em manifestações e níveis diversos, rege o homem e rege a história, sem reconciliação, quer de tipo hegeliano quer de tipo marxista.

Nota bibliográfica – Este parágrafo, embora de índole mais pessoal, deve algo às seguintes obras: Desan, W., *The Planetary Man*, Washington, Georgetown University Press, 1961; Goldmann, L., *Genèse et structure*, Haia, Mouton, 1965; Gurvitch, G., *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962; *Id.*, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, P.U.F., 1966; Hyppolyte, J., *Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1953; Lévy-Valensi, E. Amado, *La communication*, Paris, P.U.F., 1967; Parain-Vial, J., *La nature du fait dans les sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1966; Piemontese, F., *Filosofia ed esistenza*, Turim, SEI, 1961; Regnier, A., *Les infortunes de la raison*, Paris, Seuil, 1966; Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960; Schaerer, R., *Structure et fondement de la communication humaine*, Paris, Sedec, 1965.

BIBLIOGRAFIA GERAL

A – Relativa à Cultura Grega

1. Bowra, C. M. – *The Greek Experience*, London, Weidinfeld and Nicolson, 1957. Trad. port. *A Experiência Grega*, Lisboa, Arcádia, 1967.
2. Burckhardt, Jacob – *Historia de la Cultura Griega*. Trad. esp., Ed. Iberia, Barcelona, 1953, 5 vols.
3. Chamoux, F. – *La Civilisation Grecque*, Paris, Arthaud, 1963.
4. Jaeger, W. – *Paideia*, Berlim, De Gruyter, 1954. Trad. port. de Artur M. Parreira, Lisboa, Editorial Aster, s.d.
5. Laurand, L. – A. Lauras – *Manuel des Études Grecques et Latines*, Paris, Picard, 1960, 2 vols.
6. Lévêque, Pierre – *L'aventure grecque*, col. "Destins du Monde", Paris, A. Colin, 1964. Trad. port., Lisboa, Cosmos, 1967.
7. Lloyd-Jones, H. *et al.* – *The Greeks*, Londres, Watts, 1962.
8. Nack-Wägner – *Grecia*. Trad. esp., Barcelona, Labor, 1960.
9. Pereira, Maria Helena da Rocha– *Estudos de História da Cultura Clássica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1996, 2 vols.
10. Scheffer, Thassilo von – *Die Kultur der Griechen*, Phaidon Verlag, Zurique, 1955.
11. Schuhl, P.-M. – *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., Paris, P.U.F., 1949.
12. Toynbee, A. J. – *Hellenism, The History of a Civilization*, London, Oxford University Press, 1959.

B – Relativa à Cultura Romana:

1. Bloch, Raymond – Jean Cousin – *Rome et son destin*, col. "Destins du Monde", Paris, A. Colin, 1960. Trad. port., Lisboa, Cosmos, 1964.
2. Giannelli-Mazzarino – *Tratats di Storia romana*, Roma, Tumminelli, (?).
3. Grant, M. – *The World of Rome*, Londres, Weidinfeld & Nicolson, 1960. Trad. port., Lisboa, Arcádia, 1967.
4. Grimal, Pierre – *La Civilisation Romaine*, Paris, Arthaud, 1960.
5. Laurand, L. – A. Lauras – *Manuel des Études Grecques et Latines*, Paris, Picard, 1961, 2 vols.
6. Nack-Wägner – *Roma*. Trad. esp., Barcelona, Labor, 1961.
7. Santo, Mazzarino – *La fin du monde antique: avalar d'un thème historique*, Paris, Gallimard, 1973.
8. Ussani, V. e Arnaldi, F. – *Guida allo Studio della Civiltà Romana Antica*, Nápoles, Ist. Edit. del Mezzogiorno, 1961, 2 vols.

Execução Gráfica

Colibri – Artes Gráficas
Apartado 42001
1601-801 LISBOA
Telef. / Fax: 796 40 38
Internet: www.edi-colibri.pt
e-mail: colibri@edi-colibri.pt

A *Teoria da Cultura* de Manuel Antunes apresenta-se como bússola de vida orientada e em permanente demanda de harmonia. Brinda-nos com abordagens hermenêuticas e incursões epistemológicas a que será sempre oportuno regressar. Nestas páginas, há a respiração profunda de ideias e doutrinas que só espíritos estreitos ou eruditos sem rasgo podem considerar supérfluas. Precioso contributo para oxigenar a circulação dos saberes e lhes dar aquele vigor e consistência orgânica que transformam conhecimentos parcelares em material aparelhado para preencher o lugar que lhes compete na arquitectónica dos saberes e na construção do homem.

Luís Machado de Abreu

Publicação patrocinada pelo Instituto Português do Livro e das Bibliotecas

Instituto Português do Livro e das Bibliotecas

Ministério da Cultura

ISBN 972-772-110-9