



Luís Lóia

O essencial sobre  
EUDORO DE SOUSA

**IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA**

## INTRODUÇÃO

Apresentar o *essencial* de um autor e sua obra, nos termos que caracterizam esta colecção da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, exige que o discurso seja simples e que a exposição seja clara. No caso de *O Essencial sobre Eudoro de Sousa*, tal não é tarefa fácil porque, quer o autor, sua personalidade e percurso académico, quer, especialmente, a sua obra, encerram complexidades que dificultam uma rápida compreensão e apreensão do que aí está em causa.

Desde logo, a primeira dessas dificuldades faz-se sentir quando pretendemos classificar o autor: professor?, pedagogo?, filólogo?, mitólogo?, filósofo? Talvez um pouco de tudo isso, mas, certamente, também algo mais.

A este respeito, e de algum modo contrariando algumas opiniões da academia portuguesa, tomamos partido: Eudoro de Sousa foi, sobretudo, um filósofo

e um filólogo e, neste sentido, fazemos nossas as palavras de Eduardo Abranches de Soveral quando afirma: «Essa vasta curiosidade intelectual teve nele, contudo, características muito próprias e um tanto inesperadas: no aberto leque dos temas a que se dedicou (microfísica, astronomia, filologia, arqueologia, religião, mitologia, etc.), assumiu, simultaneamente, a atitude do especialista, empenhado em conseguir conhecimento minucioso e actualizado da matéria que trata, e a atitude própria do filósofo, a quem só interessa o que é essencial, e prefere as sínteses claras aos longos relatórios» (Eduardo Abranches de Soveral, «Eudoro de Sousa», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, *O Século XX*, tomo 1, dir. Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 297). Justificamos assim o epíteto de filósofo porque a inquietação, a interrogação, a necessidade de compreensão e fundamentação do saber estão presentes e patentes quer no seu percurso de vida, pessoal e académico, quer em toda a sua obra, seja em meros artigos publicados avulsamente, seja em obras de fundo. Filólogo porque sempre buscou uma compreensão desse *Arché* originante, qual arqueólogo do saber que não descuro qualquer

tipo de manifestação linguística e artística na tentativa de compreender aquilo que é constitutivo do homem na sua relação com o mundo e com Deus, desde os primórdios mais recônditos da formação da civilização que hoje denominamos de ocidental — a este respeito, importante para a filologia portuguesa é o fecundo diálogo que estabelece com António José Brandão e Delfim Santos. Seja na pintura ou na arquitectura, mas sobretudo na poesia ou nos relatos míticos, a sua inquirição é sempre sobre a Origem fundante.

Importa também justificar porque são frequentemente atribuídos os outros epítetos. De facto, Eudoro de Sousa foi um excelente professor e pedagogo. Conseguia atrair alunos dos mais variados cursos e especializações para as suas aulas, ministradas em várias universidades brasileiras. Ainda como académico, alastrou a sua actividade à co-fundação de Universidades, Faculdades de Filosofia e Centros de Estudos, em que ensinou e desenvolveu intensa actividade no domínio da investigação.

No que diz respeito à classificação de mitólogo, tal não é estranho, na medida em que estamos perante um pensamento que se ocupa fundamentalmen-

te da mitologia, embora, cremos, de um modo filosófico. Isto porque, embora Eudoro de Sousa entenda a mitologia como relato da Origem e o mito como expressão simbólica da complementaridade entre Deus, Homem e Mundo, tal compreensão é sempre afirmada no plano do discurso racional, do discurso filosófico — bem certo que aí aponta os limites deste discurso e o próprio limiar do pensamento.

De qualquer modo, Eudoro de Sousa tem sido considerado como um dos mais ilustres pensadores daquilo que hoje se pretende afirmar como uma Filosofia Luso-Brasileira dotada de uma identidade própria. De facto, o esforço analítico de Professores como António Braz Teixeira e José Esteves Pereira, ou outros como Paulo Borges e Constança Marcondes César, tem vindo a mostrar como a intuição primordial do Professor Francisco da Gama Caeiro, que presidiu ao estreitamento de laços entre pensadores portugueses e brasileiros, concretizada na periodicidade de realização dos colóquios «Tobias Barreto» — em Portugal — e «Antero de Quental» — no Brasil —, fora ocasião para a abertura de um novo horizonte de especulação filosófica. Conhecer e dar a conhecer a obra de ilustres pen-

sadores, reflectir e aprofundar proximidades e diferenças, identificar preocupações, temáticas comuns e consequentes sobreposições e aprofundamentos, é tarefa que tem permitido, cada vez mais, falar de uma mesma filosofia, transatlântica e portuguesa, em dois países soberanamente distintos mas cultural e historicamente entrelaçados.

Um bom reflexo do que foi dito encontra-se, entre outras, em obras como *Pensamento Atlântico* (INCM), de Paulo Borges, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileiro* (INCM) e *Espelho da Razão: Estudos sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro* (Editora UEL), de António Braz Teixeira. No entanto, se hoje em dia podemos referir estudos, feitos em cada uma das margens deste oceano, que estabelecem as pontes para o desenvolvimento do pensamento filosófico luso-brasileiro, houve ocasião em que a convivência pessoal, académica e até tertúlica foi momento de concretização dessa identidade que hoje se busca identificar, compreender e desenvolver. Exemplo disso mesmo está patente em *O Grupo de São Paulo* (INCM), de Constança Marcondes César — que não deixa de reconhecer a pertença deste seu título à primordial

enunciação feita por António Braz Teixeira — onde está reunido um conjunto de estudos, de que realçamos os dedicados a Vicente Ferreira da Silva, Agostinho da Silva, Miguel Reale e Eudoro de Sousa. Naturalmente, condições sociais e políticas estiveram na origem desta aproximação; apesar disso, mais do que uma criação *ex nihilo*, este estreitar de laços prefigurou a oportunidade para o enraizamento filosófico de uma matriz cultural com inúmeros pontos de contacto.

Este é o quadro que emoldura o estudo da vida e da obra de Eudoro de Sousa — pensador português que atingiu a sua maturidade intelectual no Brasil.

## O PERCURSO PESSOAL E ACADÉMICO

Como já afirmado, não é fácil traçar um percurso claro e coerente da vida e da personalidade de Eudoro de Sousa. Seja porque as fontes apresentam, por vezes, contradições, seja porque as flexões e inflexões cometidas em cada etapa dificultam uma visualização ampla e coerente do caminho percorrido. Porque a personalidade e o percurso académico apresentam complexidades e perplexidades de difícil resolução, e porque o facto de a obra ser em grande parte desconhecida nos foros académicos e só recentemente tenha merecido alguma atenção por alguns estudiosos portugueses, esta tarefa a que nos propomos não se apresenta de fácil resolução. Talvez seja por isso que nos sentimos atraídos a estudar e apresentar Eudoro de Sousa.

O seu percurso de vida, pessoal e académico, não foi linear e coerente com o que a figura do professor de Filosofia ou do académico de carreira co-

mummente ilustram. O seu carácter, mais impertinente do que afectuoso, isto é, forte nas convicções e recatado nas emoções, foi fonte, muitas vezes, de conflitos fundados em incompreensões que suscitaram mudanças bruscas de ambiências pessoais, bem como especulativas, e que, desse modo, podem justificar a errância entre lugares e momentos de vida do nosso autor. Poder-se-ia dizer que, desde o seu ingresso na Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa até à sua chegada à nova Universidade do grande planalto brasileiro, o percurso de vida de Eudoro se deveu mais ao acaso das oportunidades e das circunstâncias do que a um trajecto planificado e sustentado num projecto lógico de desenvolvimento e aprofundamento dos seus interesses intelectuais. No entanto, não deixa de ser verdade que cada momento e que cada lugar de vida foram intensamente absorvidos, assimilados e decisivos, para a construção da obra que nos legou. Bem certo que nos é hoje permitido apreciar, especular, intentar e caracterizar este percurso com base naquilo que conhecemos — de testemunhos avisados e da sua obra —, apesar da ausência do próprio nesta tentativa de interlocução. No entanto, conscientes da possível sub-

jectividade desta apreciação, não queremos deixar de contribuir para o continuado esforço hermenêutico de compreensão que a obra de Eudoro de Sousa merece.

Se algumas noções foram já enunciadas, embora embrionariamente, começemos, então, pelo princípio.

Eudoro de Sousa nasceu em Lisboa, em 1911, e iniciou os seus estudos superiores na Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa. Condicionais familiares e económicos levaram-no a abandonar os estudos das ciências ditas exactas, mas, por outro lado, permitiram que passasse a frequentar, de forma regular, bastante interessada e participativa, algumas das tertúlias filosóficas que então ocorriam, quer em casas particulares, quer em cafés que por esse motivo ficaram famosos. É nessa convivência boémia, nessas universidades informais do saber, que Eudoro de Sousa contacta, entre outros, com Álvaro Ribeiro, José Marinho, António Telmo, Agostinho da Silva e Delfim Santos, no fundo, com aqueles discípulos de Leonardo Coimbra que vieram a integrar o denominado «Grupo da Filosofia Portuguesa», ao qual o nosso autor se ligou e no qual polemizou ao afirmar «a incapacidade especulativa dos portu-»

ses» por comparação com a filosofia alemã. É óbvio que não se tratou de apontar qualquer enfermidade genética, tratou-se, sim, da proposta de criação e de defesa de um *corpus* filosófico original, dotado de uma identidade própria, que resultasse da unidade e coerência do esforço criativo dos pensadores portugueses. No fundo, de uma verdadeira escola de pensamento que reflectisse uma e sobre uma mesma cultura, com as consequentes afinidades e as particulares diferenças, de onde emergisse um pensamento e não um ou outro pensador — posição esta partilhada também por Delfim Santos, como veremos. Neste contexto, assume-se entre os seus pares como um germanista que prefere dar reconhecimento e assentimento à densidade especulativa e à própria cultura alemã em detrimento da influência cultural francesa que se fazia sentir nos mais diversos círculos da vida social e cultural portuguesa de então.

Assim, podemos afirmar que Eudoro de Sousa é também um «produto» da Escola Portuense com influências marcantes de Sampaio Bruno (1857-1915), Teixeira de Pascoaes (1877-1952), Teixeira Rego (1881-1934), Leonardo Coimbra (1883-1936),

José Marinho (1904-1975), Álvaro Ribeiro (1905-1981), Agostinho da Silva (1906-1994), António José Brandão (1906-1984), Delfim Santos (1907-1966) ou António Telmo (1927).

A continuidade desta linhagem de pensamento manifesta-se, na obra eudoriana, pela presença de algumas das principais e centrais intuições da Escola Portuense, como sejam: a preocupação marcadamente antipositivista, aqui de sobremaneira influenciada pelo romantismo alemão; a insistente sustentação da complementaridade entre a razão e o irracional incontido, aqui revelado na «Excessividade Caótica» do Absoluto que se situa nesse *extremo horizonte*; a instituição da misteriosa unidade indiferenciável no plano da Origem, aqui manifestada no drama ritual e cultural do mito; a temática da *ci-são*, aqui verificada pela instituição do discurso filosófico objectivista e cousista.

Nesta linhagem, alguma originalidade da sua abordagem começa a manifestar-se, por um lado, pelo contacto estabelecido com Almada Negreiros e Sant'Ana Dionísio, donde retira o interesse pela simbólica do real, e, por outro lado, com o contacto pessoal e confluência de interesses académicos que nun-

ca deixará de ter com Agostinho da Silva — a quem havia sido apresentado por José Marinho —, donde retira o interesse pelo mundo helénico, em geral, e pela religião grega, em particular.

Esta continuidade não é repetição nem apenas uma outra construção lógico-discursiva para afirmar o mesmo. A sua originalidade revela-se na afirmação de um outro horizonte de questionamento, sobre Deus, sobre o Homem e sobre o Mundo, fundado no arquétipo mitológico. Aqui, sim, a influência de Schelling (1775-1854) e, de outro modo, de Heidegger (1889-1976) é determinante, assim como foi o seu contacto próximo com um autor brasileiro que pensa os mesmos temas, Vicente Ferreira da Silva (1916-1963).

Neste contexto, e ainda em Portugal, não é de estranhar que surgisse naturalmente uma proximidade estreita com Delfim Santos, pois são ambos pensadores que pensam a filosofia alemã, que se consideram antipositivistas e que advogam o regresso à *Metafísica* de Aristóteles. Foi essa proximidade que permitiu a Delfim Santos indicar o nome de Eudoro de Sousa para o lugar de leitor de português na germânica Universidade de Heidelberg. Aí aprofun-

da os seus conhecimentos em Filologia Clássica e História Antiga, interessando-se, em particular, pela história pré-helénica e helénica. Este interesse irá acompanhá-lo ao longo de toda a sua vida, facto perfeitamente visível em toda a sua obra e nos inúmeros cursos que teve oportunidade de leccionar em diversas universidades brasileiras.

O interesse pela filologia é outro dos aspectos que aproximam os dois pensadores. Delfim Santos cursa várias cadeiras de Filologia Clássica aquando dos seus estudos de Ciências Histórico-Filosóficas na Faculdade de Letras do Porto, onde foi aluno de Teixeira Rego e Leonardo Coimbra. A meditação sobre a linguagem, sobre o discurso, sobre o *logos*, inicia Eudoro de Sousa no estudo *arqueológico*, filológico e filosófico acerca do que seja o homem, e aí o filósofo e a filosofia apresentam-se como subsequentes concretizações do poeta e da mitologia num cenário comum que é religioso. Neste contexto, não poderemos deixar de salientar a semelhança como os autores encaram o «problema da filosofia portuguesa». Tal fica patente nas leituras do já citado artigo de Eudoro de Sousa «A incapacidade especulativa dos portugueses» e do artigo «Filosofia e filomítia» de

Delfim Santos, publicado na revista *Colóquio*, em 1961. Muito do que aí se afirma anuncia já a aproximação dos autores à filosofia alemã, em particular ao romantismo germânico de Schelling. De resto, podemos desde já afirmar que a obra *Filosofia da Mitologia*, de Schelling, constitui a principal fonte inspiradora, quer dos temas axiais do pensamento de Eudoro, como das teses que vai sustentando e amadurecendo até à publicação de *Mitologia*, em 1980. Uma outra nota curiosa da relação entre os dois autores é que, segundo Braz Teixeira, terá sido com Eudoro de Sousa que Delfim Santos e também António José Brandão aprenderam a língua alemã. Entre os três produziram-se profícuas discussões filológicas que ajudaram a fundamentar os diferentes sistemas filosóficos que estes autores produziram e que se apresentam hoje como importantes marcos da filosofia portuguesa.

Parte depois para Paris, estuda Filosofia no Seminário Maior de Saint-Suplice e no Collège de France e História e Filosofia no Institut Catholique de Paris. Nestas instituições opera-se, em Eudoro de Sousa, a conciliação do interesse entre os estudos filológico e filosófico, sendo que, uma vez mais, as

áreas da História e Filosofia Clássica, em particular grega, pré-socrática, assumem papel central na sua demanda pelo saber.

Regressado a Portugal e verificando a dificuldade de ingressar na carreira académica, fruto, quer do não reconhecimento e equiparação dos seus estudos efectuados além-fronteiras, quer das politizações que perpassavam e condicionavam a vida académica, do nosso país, no início da década de 50, acaba por aceitar o convite de Agostinho da Silva, que, por motivos semelhantes, já havia atravessado o Atlântico, em 1944, e parte para o Brasil, em 1953, vindo aí a fixar a sua residência definitiva. Neste país colabora activamente, entre outros, com Agostinho da Silva, Vicente Ferreira da Silva e Miguel Reale, que se reúnem em torno da revista *Diálogo* e do Instituto Brasileiro de Filosofia, que havia sido fundado em 1949 e que produziu, entre as décadas de 50 e 60, uma profunda reflexão no âmbito da filosofia luso-brasileira, nomeadamente com a instituição da *Revista Brasileira de Filosofia*. Aí, a relação entre Eudoro e Vicente Ferreira da Silva é, em si mesma, paradigmática daquilo que se poderá afirmar como uma filosofia luso-brasileira. Poderíamos, metafori-

camente, afirmar que o encontro intelectual entre os dois pensadores constituiu, para ambos, um reencontro de dois irmãos separados no berço da mesma *mátria*, tais são as influências, os interesses e as afinidades especulativas. Apesar de tudo, tal como afirma Dora Ferreira da Silva, em entrevista dada a Donizete Galvão, para a *Revista Agulha* (n.º 36, São Paulo), em 2003: «Trilharam caminhos paralelos e coincidentes, mas não totalmente iguais.» E, embora tenham partilhado a mesma concepção sobre o «profundo sentido e valor do mito e do sagrado», enquanto Vicente sugere «um neopaganismo ou um politeísmo originário» na sua filosofia da mitologia — e socorremo-nos aqui das palavras de António Braz Teixeira —, Eudoro de Sousa não deixa de conceber o Cristianismo e a liturgia cristã como ocasião de vivência dessa unidade primordial, realidade que é verdadeiramente simbólica, posta pela confluência entre mito e rito.

Se Agostinho da Silva é o companheiro de estrada, poderíamos dizer que Vicente Ferreira da Silva é o co-caminhante nos itinerários do pensamento — falamos aqui do último Vicente, não o Vicente da fase inicial, em que se interessa pelos problemas ló-

gico-matemáticos, nem da fase em que o interesse pela antropologia filosófica denota um pendor existencialista, mas sim do autor que pensa o mito e o sagrado numa inquirição especulativa, densa e original, bruscamente interrompida aos 47 anos de idade, vítima de um acidente de viação. O primeiro sinal desta aproximação é antevisto por Agostinho da Silva.

Reconhecendo a proximidade dos interesses filosóficos, Agostinho da Silva terá proporcionado o primeiro encontro entre os dois pensadores ao solicitar a Vicente Ferreira da Silva que recebesse Eudoro de Sousa na sua chegada ao Brasil, no porto de São Paulo. Este primeiro encontro foi o prenúncio da realização de muitos outros como atesta a mulher de Vicente, Dora Ferreira da Silva, quando afirma, na mesma entrevista, «Eudoro de Sousa logo partiu para Brasília, onde foi professor universitário. Quando vinha a São Paulo, passava o dia conversando com Vicente.» Outro exemplo desta amizade, fundada na discussão filosófica, na crítica mútua, no escrutínio das afinidades e das diferenças em longas horas de conversa, é a nossa constatação de que a personagem Paulo, quer do «Diálogo da Montanha», quer

do «Diálogo do Mar», de Vicente Ferreira da Silva — inclusa na obra *Dialéctica das Consciências e Outros Ensaio*s (Lisboa, INCM, 2002) —, corresponde a Eudoro de Sousa. Nesses dois diálogos Vicente é Mário, Dora é Diana — e aí apresentam-se como «irmãos, espiritualmente falando» —, Agostinho da Silva é George e Eudoro de Sousa é Paulo — aquele que mais se aproxima do pensamento e dos interesses especulativos de Vicente, embora, ao longo dos diálogos vá, progressivamente, sublinhando as suas diferenças. Tais afinidades e diferenças têm o seu reflexo maior nas exemplares comunicações proferidas por Constança Marcondes César e Paulo Borges ao V Colóquio Tobias Barreto intitulado «Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa», realizado entre 14 e 18 de Setembro de 1998, em Braga. Não sendo aqui o nosso objectivo traçar essas afinidades e diferenças mas tão-só elucidar o essencial sobre Eudoro de Sousa, remetemos esta questão para o livro de actas do referido colóquio, dado à estampa, em 2001, pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

Retomando os caminhos percorridos por Eudoro verificamos que logo nesse ano da sua chegada ao

Brasil é aceite como docente na Universidade de São Paulo e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. No entanto, passados apenas dois anos, em 1955, muda-se para Santa Catarina, onde contribui activamente para a fundação da Faculdade de Filosofia daquela Universidade estatal, que muito deve a sua fundação à iniciativa de Agostinho da Silva. Este feito viria a ser repetido em 1962 quando, a convite do ministro responsável pelo ensino superior brasileiro, ajudou a fundar, entre outros, e mais uma vez com Agostinho da Silva, a Universidade da nova capital do Brasil, a Universidade de Brasília. Aí, por indicação de Agostinho da Silva, fica responsável pela área da cultura clássica, leccionando Língua e Literatura Clássica, História Antiga, Filosofia Antiga e Arqueologia Clássica, ao mesmo tempo que desenvolve profunda actividade de investigação naquele que será o Centro de Estudos Clássicos, criado por sua iniciativa e que após a sua morte incorporou o seu nome. Estava-se, então, no ano de 1965. Desde essa data aí permaneceu, investigando e leccionando nas áreas do saber que sempre privilegiou. Faleceu, em Brasília, no mês de Setembro do ano de 1987.

Nos anos que se seguiram à sua morte e até aos dias de hoje — ao contrário do que sucede em Portugal —, Eudoro de Sousa tem sido uma referência no meio académico brasileiro. É hoje um pensador conceituado e reconhecido, não só na Universidade de Brasília, mas um pouco por toda a comunidade filosófica e filológica brasileira. São variadas as dissertações que já se produziram sobre a sua obra, quer em termos de cursos de mestrado como em programas de doutoramento, assim como é já de significativa importância, no âmbito filosófico, o labor de alguns dos seus discípulos como Fernando Bastos e Ordep Serra. Esperamos contribuir para que esse reconhecimento aconteça também em Portugal.

## A OBRA E O PENSAMENTO

A publicação dos seus escritos iniciou-se nos anos 40, em diversos periódicos portugueses, em particular nas revistas *Presença*, *Litoral*, *Rumo* e *Atlântico*. Tais artigos revelam uma coerência de interesses e alguns títulos permitem, desde logo, compreender as fases iniciais ou introdutórias de um pensamento ou sistema filosófico que se concretizará nas obras da maturidade, nomeadamente em *Horizonte e Complementaridade* e em *Mitologia I e II*, isto para além de outras obras que resultaram da coletânea de escritos publicados, inicialmente, em jornais e revistas portuguesas e brasileiras e que, por ocasião de edição, foram revistos, aprofundados e compilados com o propósito de patentearmos por si mesmos essas componentes do seu sistema filosófico. Obras como *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* e *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos*, editadas pela INCM, são exem-

plos do afirmado e nunca é de mais enunciar que essa coerência que apontamos muito se fica a dever ao trabalho interpretativo de Paulo Borges e Joaquim Domingues. Alguns dos artigos a que nos referimos são primeiramente publicados nas revistas *Litoral — Filologia Clássica e Filologia Romântica* e *Dois Perspectivas da Helenidade* (1944) —, *Atlântico — As Núpcias da Terra e do Céu* (1945) e *Quem Vê Deus Morre...* (1947) —, *Rumo — Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual* (1946) —, *Acção — Leonardo e Bergson. Trecho do Prefácio a uma Antologia de Leonardo Coimbra* (1946) e *O Prejuízo Positivista na Obra de Oliveira Martins* (1947) — e *Espiral — Religião e Filosofia no Mundo Mítico dos Gregos* (1966) e *Arte e Escatologia* (1966). Este último texto foi inicialmente apresentado no Congresso Internacional de Filosofia, em São Paulo, no ano de 1959, que, a par das intervenções no XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências, realizado em Lisboa, no ano de 1950, se constituíram como ocasiões privilegiadas para a demonstração do génio, da eloquência e da mestria de Eudoro de Sousa. Tais escritos — com realce ainda para os artigos

publicados no jornal *Correio Braziliense* — denotam já as suas principais fontes e afinidades, a mestria filológica e o conhecimento filosófico em torno dos temas que sempre tratará com profunda fecundidade.

Noutro âmbito da sua produção escrita é importante realçar, também, a sua capacidade poliglota, que — depois do alemão e do francês como línguas de estudo — é manifestada na tradução directa do grego, com fecunda introdução e úteis índices, da *Poética* de Aristóteles, publicada em Portugal, em 1951, e no Brasil, em 1966, numa edição revista, com comentário e apêndices — versão mais completa, com prefácio, introdução, comentário e apêndice de sua autoria, foi publicada em Lisboa, pela INCM e Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em 1985, tornando-se edição de referência nos estudos superiores, quer em Portugal, quer no Brasil. Do mesmo modo, também fez publicar, na *Revista Brasileira de Filosofia*, parte da tradução dos Pré-Socráticos — projecto que não viria a concluir — e, em 1974, a tradução do grego, com introdução e comentários, de *As Bacantes*, de Eurípides. De outro modo, também pode

ser apreciada a tradução de *Das Ding (A Coisa)*, de Martin Heidegger, incluída na edição da INCM de *Mitologia, História e Mito*.

O facto de a sua obra ser pouco conhecida e estudada é o reflexo do pouco apreço que existe pelos autores nacionais neste domínio, no entanto, quer do ponto de vista histórico, quer do ponto de vista filosófico, quer ainda do ponto de vista filológico — neste âmbito damos particular destaque à interpretação que faz de alguns fragmentos de Heraclito e do *Poema* de Parménides —, a riqueza dos seus estudos e as temáticas que aborda fazem de Eudoro de Sousa um autor maior do pensamento português.

Pelo que ficou afirmado, as obras *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos, Dioniso em Creta e Outros Ensaios, Horizonte e Complementaridade. Sempre o mesmo acerca do mesmo e Mitologia. História e Mito*, dados à estampa, com fecundos estudos introdutórios e testemunhos valiosos, pela INCM, entre 2000 e 2004, congregam os aspectos principais do seu pensamento. Neste sentido, e não temendo eventuais redundâncias que possam ser identificadas — justificadas na medida em que esse é o próprio trajecto

traçado pela pena do autor —, consideramos útil apresentar uma breve sinopse das obras principais do autor, sem prejuízo de posteriores clarificações e aprofundamentos que faremos adiante.

Assim, em *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (Lisboa, INCM, 2004 — sigla *D. C.*), manifesta-se o seu interesse pelas culturas pré-helénicas e helénica, assente no estudo das manifestações artísticas (quer seja na arquitectura, quer seja na poesia, quer ainda na pintura) e na sua mitologia, como formas de expressão de uma religiosidade que patenteia uma unidade a-histórica entre Deus, Cosmos e Homem. Neste sentido, a clássica tríade das questões filosóficas, a saber: o que é Deus?, o que é o Homem? e o que é o Mundo?, isto é, a teologia, a antropologia e a cosmologia, são sempre pensadas através da busca pela Origem, pelo fundamento, como que numa arqueologia entendida como ciência dos princípios em que o princípio é meta-histórico. Tal propósito leva-o a considerar que, quer a mitologia, quer a religião grega, têm a sua origem na religião cretense pré-helénica, fortemente «impregnada de *Dioniso*», e não é mais do que a representação «des-humana» do homem, da natureza

e da divindade, nos mitos e nos ritos fundantes, agora preteridos. Quer isto dizer que, para Eudoro de Sousa, a religião e a mitologia pré-helénicas são horizontes de partida, mas também de chegada para um itinerário, ousamos afirmar, filosófico que busca os fundamentos, os princípios, o princípio, não do que alguma vez começou e decorre até à sua resolução, mas sim a Origem que congrega o que foi, o que é e o que será. Deste modo, cremos que a reflexão filosófica sobre o fundo teológico, antropológico e cosmológico da realidade e da existência culmina, em Eudoro, numa demanda pelo Ser, numa ontologia.

Aqui, a Origem é entendida como *princípio*, originante e não originada. Por esse princípio, sustenta Eudoro, acedemos — embora de diferentes modos — a três planos distintos da manifestação do Ser: o Absoluto que se manifesta desde o *Extremo Horizonte*, em «fulgurações ofuscantes»; a tríade complementar, simbólica e indiferenciada de Deus, Homem e Mundo no *Além-Horizonte* e, finalmente, o «Mundo do Homem», o «Deus do Homem», ou seja, o «Mito do Homem» no *Aquém-Horizonte* separado. Ora se do Absoluto, situado nesse *Extremo Horizonte*, não temos qualquer experiência di-

recta — qual *Deus absconditus* —, será apenas pelas suas «fulgurações ofuscantes», que se projectam nesse *Além-Horizonte*, que a ele podemos aceder. No entanto, o mais dramático é que nós não nos movemos nesse *Além-Horizonte* mas sim no *Aquém-Horizonte* histórico, cronológico e diferenciado, onde os deuses são cognominados e o homem objectifica e coisifica o mundo, destruindo-o, quebrando a unidade vivificada na vivência experiencial do mitos, sobre o pretexto — ou o mito — de ser ele, homem, o construtor do seu próprio mundo.

Esta unidade perdida, substituída pelo «Mito do Homem» na Grécia Clássica, está bem patente em *Horizonte e Complementaridade. Sempre o mesmo acerca do mesmo* (Lisboa, INCM, 2002 — sigla H. C.). Aqui, aprofundando o estudo da filosofia e da mitologia gregas, remete-nos para a complementaridade entre as codificações míticas e filosóficas face ao «mistério do horizonte». Isto é, a complementaridade entre aquela região primordial — diz-se primordial porque não temos possibilidade directa de aceder a esse *Extremo Horizonte* — que reúne os princípios e fins, a morada dos deuses indistinta do mundo e do homem, a unidade última

prévia à consideração dos opostos, o *além-horizonte* a que se referem os mitos gregos, e a capacidade de buscar os princípios, as causas primeiras dos fenômenos, a partir da consideração da diversidade das existências, possibilitado pelo exercício filosófico próprio do *aquém-horizonte*. Esta complementaridade, como dirá, mais uma vez, em *Sempre o mesmo acerca do mesmo*, justifica-se porque é a mesma a raiz de onde brotam tais codificações, a saber, a religião helénica. No entanto, mostra também como a codificação mítica é primordial e indistinta, enquanto a codificação filosófica assenta em categorias de identidade e diferença. Isto é, aquilo que a filosofia estabelece distintamente como cosmologia, antropologia e teologia — Mundo, Homem e Deus —, tem a sua unidade e indiferenciação na codificação mítica. Será precisamente a complementaridade entre as relações de Deus, Homem e Mundo, nas suas manifestações simbólicas, que o autor se ocupará em *Mitologia. História e Mito* (Lisboa, INCM, 2004 — abrev. *Mit.*) dando particular relevo à importância da mitologia como desveladora dessa ordem primordial fundante dos mundos dos deuses, do cosmos e dos homens.

Se este é o contexto temático de cada um dos volumes que reúnem as obras de Eudoro de Sousa, é importante verificar que, logo em 1944, se anuncia este horizonte temático que o autor nunca abandonará.

O contacto, por vezes próximo, com Almada Negreiros e Sant'Ana Dionísio desperta-lhe o interesse pelo simbólico de um modo muito particular, como bem observa Joaquim Domingues (cf. *De Ourique ao Quinto Império. Para uma Filosofia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, INCM, 2002), isto é, o modernismo que então se afirmava revela-se, para Eudoro, como a negação do moderno. E esta dimensão do simbólico é já definida, com precisão, em *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio Dispersos* (Lisboa, INCM, 2000 — sigla *O. P. M.*), quando aí afirma que «toda a obra poética traz o sinal de origem numa região de humana consciência, limítrofe do dizível e do indizível. [...] Essa região é a do mundo *simbólico*. [...] *Simbólico* é, pois, sinteticamente, o ser particular, significante da ideia universal, e a ideia universal, significada pelo ser particular. *Símbolo* é, por conseguinte, a síntese *sensível* do ser e da significação.» (*O. P. M.*, p. 71 — os

itálicos são do autor.) Já anteriormente tinha referido: «Efectivamente, é o *simbólico* a qualidade determinante dos entes mitológicos; onde o *símbolo* evanesce, com ele evanesce, também, a essência do mito. O ente mítico é um ente *simbólico* e qualquer ente simbólico *pode ser* um ente mítico» (*O. P. M.*, p. 51).

Situemo-nos, então, nestas passagens. A inquirição é sobre a Origem que está ainda para lá do dizível, além-horizonte de indiferenciação, que a nomenclatura institui e que a ordem lógica do discurso estabelece como a «recusa daquilo que lhe é gratuitamente dado». Nesse sentido primordial, a poesia assume-se como origem da mitologia e a mitologia surge desse dizer poético que sinala a origem. «Simbólico», assim entendido, constitui uma das possibilidades de relação entre uma ordem pré-lógica e uma ordem lógica. Tal como afirma: «Entre o ‘lógico’ e o ‘pré-lógico’ devemos apenas supor a análoga relação, que subsiste entre ‘consciente’ e ‘subconsciente’, ‘histórico’ e ‘pré-histórico’» (cf. *O. P. M.*, p. 70). Culmina o autor dizendo-nos que à mentalidade pré-lógica corresponde um mundo de símbolos, enquanto à mentalidade lógica corresponde um

mundo de coisas; assim, acrescentamos nós, à mitologia — tal como Eudoro a entende — corresponde um mundo de símbolos e à filosofia um mundo de coisas. No entanto, uma distinção importante impõe-se, quer historicamente, na passagem da religião pré-helénica para a religião helénica, concretizada na *Ilíada* e na *Odisseia*, de Homero, quer conceptualmente, a saber, a ordem simbólica não é alegórica, o símbolo, aqui, não é alegoria.

A alegoria é interpretação filosófica de «certos relatos que, por seu turno, já eram de interpretação *poética* de mitos» (*O. P. M.*, p. 71), clarificando: «A alegoria está para o mito como a metáfora para o símbolo; quer dizer, a metáfora desempenha na alegoria a mesma função que o símbolo desempenha no mito.» (*O. P. M.*, p. 52.) Aprofundando, o símbolo confere ao mito, sempre que acompanhado pelo rito e participante no drama religioso, uma dimensão pré-lógica. Pré-lógico e pré-histórico é, também e sobretudo, o mito da Origem. Referimo-nos, aqui, ao mito da origem da religiosidade pré-helénica, essa primeira fase do desenvolvimento histórico dos mitos no mundo antigo, neste caso e em particular, no mundo helénico.

O mito, *na* sua origem, diferente já do mito *da* Origem, apresenta-se, assim, como instância cultural em que mito e rito são indiferenciados. Esta indiferenciação ou unidade primordial, a que já aludimos acima, é apartada primeiro pelo relato mítico, pelo mito verbalizado, e depois pela poesia, e este apartamento é estremado pela interpretação lógico-filosófica, cousista, do relato poético. A estes três momentos correspondem, então, as designações de «*religião pré-helénica, reforma de Homero e sincretismo helenístico*» (cf. *O. P. M.*, p. 68).

Concentrados no mito, centremo-nos, então, nessa instância de unidade primordial indiferenciada, na religião pré-helénica, em que mito e rito se fundem e mutuamente se fundamentam. Com efeito, são «dois aspectos do mesmo fenómeno: o rito, como mito em actos, o mito, como rito em imagens. No *drama*, que é, por assim dizer, a viva substância da consciência religiosa [...] o mito é corpo do rito, o rito é alma do mito, o composto é drama ritual, unitivo, pelo qual os deuses são presentes aos homens o os homens conhecem a presença dos deuses.» (*O. P. M.*, p. 69.)

Pelo afirmado, com pertinência se podem colocar as seguintes questões: Como podemos nós aceder e expressar essa unidade pré-lógica, esse domínio religioso do *drama*? Como evocar o mito se o horizonte é indizível e incategoriável? Como fazê-lo se ainda nem estamos no âmbito da mitologia, nem da poesia, nem, ainda, da filosofia — tal como Eudoro a entende? Não se pretende dar, aqui e agora, respostas definitivas, nem mesmo saber se tais respostas são possíveis. No entanto, a ilustração que recorre à *dança* pode ser bem explícita. Não se trata pois de afirmar ou explicitar conteúdos, trata-se, sim, de aumentar a compreensão daquilo que é do âmbito da participação no *mistério* e não do discurso.

A *dança*, aqui entendida, é aquela actividade que funde os indivíduos que compõem os pares dançantes, que funde os homens com os deuses, que, tal como no mito e no rito, funde o ritmo com o movimento, onde a música é emotiva e o movimento musical. Será deste despertar do «sonâmbulo bailador», deste drama, que surgirá o poema, antes deste a mitologia. Segundo as próprias palavras do autor: «Na génese da mitologia, a forma consequente é a forma poética, a forma antecedente é a forma dramá-

tica. O nascimento da mitologia é o trânsito do *drama* ao *poema*, do mito sob forma ritual ao mito sob forma verbal.» (*O. P. M.*, p. 80.)

Deste modo, o mito é expressão do Absoluto entendido como unidade indiferenciada dos planos teológico, antropológico e cosmológico, isto porque, segundo Eudoro, «a teologia era, para o grego antigo, simultaneamente, teoria do Homem e teoria do Cosmos; a antropologia também era teoria de Deus e teoria da Natura; a cosmologia, finalmente, compreendia Deus, Homem e Natura, como aspectos do mesmo Absoluto» (*O. P. M.*, p. 49).

## O PENSAMENTO E A OBRA

No que diz respeito ao seu pensamento, apontamos, ainda que sumariamente, as temáticas principais com que Eudoro de Sousa se confronta ao longo da sua obra, a saber:

O mito da Origem;

A natureza e dimensão do simbólico;

O mistério e a complementaridade do horizonte;

A complementaridade das codificações mítica e filosófica;

O acesso ou retorno a essa unidade indiferenciada de Deus, Homem e Mundo.

Comecemos, então, pelo mito da Origem.

O mito é este, e só este — só o genesíaco e escatológico, o que nos põe diante do Princípio e do Fim, mas do Fim que se religa ao Princípio — o mito da Origem, em suma. [*Mit.*, p. 50.]

Na confluência do seu pensamento manifesta-se um excelente exemplo da profunda documentação histórica de que se socorre e dos conhecimentos particulares que tem das manifestações artísticas das primeiras culturas, particularmente no âmbito da arquitectura, que, tomados no seu conjunto, lhe permitem interpretar os dados arqueológicos conhecidos em horizontes de compreensão mais latos onde a dimensão do simbólico é teorizada e nos é apresentada nestes primeiros esboços da sua mitosofia. Mais do que uma simples evidência que possa resultar do enquadramento dos seus juízos, aquilo a que assistimos é à tentativa de fundamentação das suas principais teses. O desenvolvimento histórico que conduziu a codificação mitológica do *inominado* ao *cognominado* é exemplo próprio desta mesma tentativa de fundamentação do seu *corpus doutrinal*.

Neste sentido, a constatação que acaba por fazer de que a essência da religião grega reside no seu carácter a-histórico — subentendendo-se aqui a origem pré-helénica da mitologia e da religião que grassa em toda a cultura do Mediterrâneo Oriental e remonta, segundo o autor, ao período compreendido entre o neolítico pré-cerâmico — permite com-

preender o sentido de expressões como «a mitologia grega é a eutanásia do mito pré-helénico» (*D. C.*, p. 62) ou «a mitologia grega vive a morte dos mitos pré-helénicos» (*D. C.*, p. 140), sobretudo, o grego substituiu o mito pré-helénico, pré-lógico e a-histórico pelo Mito do Homem que ele próprio instituiu. Este é um aspecto essencial da recusa que o homem faz daquilo que lhe é dado gratuitamente. Voltaremos aqui mais tarde, por agora importa caracterizar este carácter *desumano* que Eudoro de Sousa atribuiu à civilização, primeiro grega e depois, diremos, à própria civilização ocidental de matriz judaico-cristã.

*Desumano* aqui refere-se ao aparecimento do Homem, isto é: à passagem da confluência vivencial no plano da Origem para o plano da vida do originado; à passagem de uma vivência a-histórica para a vida cronológica; à passagem da *dança* para o poema e depois para o discurso lógico-filosófico. Como e por que motivo ocorreu este processo, como emergem estas «passagens»? Simplesmente, porque o homem, destruindo uma vivência complementar e concêntrica, indiferenciada de Deus e de mundo, construiu, afirmou, e colocou-se no centro de uma relação por ele determinada — melhor, determinou

uma relação consigo próprio e, a partir de si, com o mundo e com Deus. Neste sentido, afirma: «Talvez à filosofia, como à história, não seja dado senão descrever este processo de desdivinização e des-sacralização do mundo, cujo resultado foi a humanização do Homem, a ‘naturação’ da Natureza e, porque não dizê-lo?, a divinização de Deus.» (D. C., p. 147.)

Mas como conceber esse mundo a-histórico e a-filosófico? Como enunciá-lo? Como compreendê-lo sem ser pela expressão da palavra, do seu discorrer? De facto, nesse mundo em que Deus, Homem e Natureza ainda são indiferenciados não podem existir categorias lógico-discursivas que possam enquadrar a sua compreensão pois essas são humanas, *demasiado humanas*, apenas da ordem do ente e não do Ser. Quer isto dizer que a linguagem do homem não é a linguagem dos deuses e não é a linguagem da própria natureza, é apenas, de outro modo, a linguagem do Homem sobre Deus e sobre a Natureza. Será, então, pelo mito, pelo rito cultural que manifesta a fusão das partes, na unidade dançante da sua relação, que se poderá compreender a realidade simbólica, a verdadeira realidade originante.

Isto porque, segundo Eudoro, um mundo em que se presentificam deuses é um mundo da *lonjura* e do *outrora* onde não pode existir uma física restritiva e castrante pela imposição das categorias de espaço e tempo. Essas categorias pertencem a esse outro mundo edificado pelo homem, não a um mundo significado pela presença dos deuses. Neste apenas o mito, o rito, a poesia e a religião podem ter lugar (cf. *D. C.*, pp. 143-144).

Deste modo, o mundo edificado pelo homem nada mais é do que o resultado de um deicídio — a morte, a ocultação dos deuses que significavam um mundo com a sua presença e que agora apenas dão sentido a esta existência *des-humana*. Este deicídio dos deuses primordiais que eram celebrados nos «mistérios», que aí e por aí significavam, institui a cisão entre o *fazer* e o *conhecer*, e, se a lógica é do âmbito do *conhecer*, aqui, a simbólica é do âmbito do *fazer*. Para melhor compreensão recorreremos às próprias palavras do autor: «*Mystérion*, ou melhor, *mystéria* — só o plural é testemunhado pelos documentos mais antigos —, designa um género de festividades religiosas que se distinguem de todas as outras pelo mandamento do segredo. O próprio nome

já denuncia esta característica diferencial: *myeîn*, ‘iniciar’, ou *myeisthai*, ‘ser iniciado’, tem por raiz \*mu- (cf. lat. *mutus*), que significa ‘fechar’» (*D. C.*, p. 111.)

Como se dava, então, essa transmissão, essa explicação sobre algo oculto e indizível? Pela participação no drama ritual simbólico inerente ao próprio mito. De facto, será a realidade simbólica, na qual o homem participa por «cognição activa ou por acção cognitiva» (*D. C.*, p. 99), a resolver a particularidade na universalidade, a singularidade na unidade e o originado na Origem. Assim, a verdadeira realidade — simbólica — é originária e não originada, é a-histórica e não cronológica, é pré-lógica, liminar do próprio pensar categorial, «é pura expressão do encontro de homens com deuses, em um mundo que é, para cada encontro, o cenário em que o mesmo decorre» (*D. C.*, p. 117).

A novidade radical da mensagem que Eudoro nos lega é que a negação do mito e a desvirtualização do rito pré-helénico, a coisificação da natureza pela desdivinização do mundo e a objectivação do homem, antes de constituir a materialização da queda humana, impôs-se como a grande conquista do homem

grego e como o grande tributo da civilização grega à humanidade, o que, segundo o nosso autor, nada mais é do que a afirmação do mito do Homem pelo assassinio dos mitos pré-helénicos.

Neste quadro, em *Horizonte e Complementaridade. Sempre o mesmo acerca do mesmo*, Eudoro de Sousa propõe-nos a consideração da mitologia e da metafísica (filosofia) como codificações do «mistério do horizonte». Indagando se estas codificações serão paralelas ou convergentes, apresenta-nos a sua possível complementaridade como «ideia-chave» e ilustra tal possibilidade com a apresentação de uma renovada compreensão do *Ápeiron*, de Anaximandro. Estamos pois no âmbito da relação entre o mito e a metafísica ou filosofia nos primeiros filósofos gregos, isto é, na consideração da clássica assunção da passagem do mito ao *logos*, com o inevitável sacrifício do primeiro. Tal indagação passa, pois, pela consideração da possibilidade da co-existência de horizontes: por um lado, o horizonte simbólico, indistinto e misterioso, da codificação mítica e, por outro, o horizonte geográfico, da Escola de Mileto, que busca esse primeiro princípio, esse horizonte originário,

ainda e sempre no âmbito da inquirição sobre a *physis*, seja ele definido ou «indiferenciado».

Esta oposição entre uma ordem que é pré-lógica e outra que é lógica é aparentemente irresolúvel mas, para Eudoro de Sousa, pode ser redutível a uma complementaridade de codificações. Segundo afirma: «A verdade muda, isto é, o real, qualquer que ele seja, desoculta-se (tanto quanto se oculta), não em mais ou menos verídicas expressões, que, vistas ao invés, seriam erros mais ou menos próximos da verdade, mas, sim, por respostas diversas a diversas solicitações. Pertence a certo género de solicitação do real opor imaginação mítica a pensamento lógico-discursivo, como definitivamente inconciliáveis, no plano em que se busca a verdade, e, depois, anular a oposição, excluindo o extremo representado pela imaginação mítica. [...] qualquer oposição de extremos contraditórios é redutível a uma complementaridade, o que, para nós, significa que o ‘mesmo’ se oculta por detrás da contradição» (*H. C.*, p. 50). Necessário será dizer que esta doutrina da complementaridade de opostos não é original de Eudoro. Radica nos estudos da física quântica, da primeira metade do século xx, como bem aponta Eduardo

Abranches de Soveral (cf. «As posições filosóficas de Eudoro de Sousa», in *Actas do V Colóquio Tobias Barreto. Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, p. 115).

Mais, ainda, «quando se considera o mito como pensamento pré-filosófico, deveria atender-se, sem um sorriso de desdém, à possibilidade de que não menos justo seria designar a filosofia como pensamento pós-mitológico, afectando com igual coeficiente valorativo o mitológico que está no ‘pós-mitológico’ e o filosófico que está no ‘pré-filosófico’» (*H. C.*, p. 68).

Assim, a única coisa que se pode afirmar é que a codificação mítica e a codificação filosófica são diferentes e que a assunção de uma não exclui, necessariamente, a validade da outra. A título de exemplo podemos referir que a codificação mítica, que nos aponta os princípios e fins últimos enunciados já pela Origem, é referência complementar à transcendência e à imanência que a inquirição filosófica de Miletto postula nessa mesma consideração dos primeiros princípios ordenadores. E aí, uma vez mais, a referência ao princípio infinito, indiferenciado e in-

definido, ao *Ápeiron* de Anaximandro, como princípio de todas as coisas que existem, é exemplo maior. Deste modo, podemos considerar que a novidade do *logos* grego reside na própria herança da sua mitologia.

É o princípio de Anaximandro que, segundo Eudoro de Sousa, constitui a primeira *chave* filosófica para a compreensão desse «mistério do horizonte» como morada primeira e última da unidade indiferenciada de Deus, Homem e Mundo, enunciada, ou melhor, vivificada pelo mito como drama ritual. De facto, é desse indiferenciado que se projecta aquilo que pode ser diferenciado, ou seja, é desse princípio transcendente que permanece inalterado que resulta o que é principiado, imanente, e que entra já na cronologia das sucessões mutáveis do tempo e do espaço, da história e da geografia. Quer isto dizer que a especulação filosófica metafísica também se debruça sobre os limites do próprio pensamento e aí apresenta-se, também ela, como tentativa de expressão do inexprimível, pois «o ‘fascinante mistério do horizonte’ desoculta-se, tanto quanto se oculta, numa codificação mítica e numa codificação lógica; de um lado, a cifra é ‘Oceano’, ‘Caos’ ou

mesmo a 'Noite'; do outro, a cifra é o 'Indiferenciado', com suas modificações mais concretas, na 'Água' ou no 'Ar'» (cf. *H. C.*, p. 79) ou, mais especificamente, «na codificação mítica, entidades como o Oceano, o Caos, ou mesmo a Noite, suportam até certo ponto a comparação com o Indiferenciado; o ponto certo é a homogeneidade que, no limite da perfeição, toca as fronteiras da imperceptibilidade [...] De Tales a Parménides, pode dizer-se que a codificação filosófica do 'fascinante mistério do horizonte' coincide com a sua codificação mítica, acentuando, ambas, a nota de in-diferença e, sobretudo, a de imperceptibilidade» (*H. C.*, p. 95).

Assim, estas duas ordens devem ser compreendidas numa complementaridade de codificações distintas que se reúnem nessa unidade original e fundante, nesse *além-horizonte*, de onde são projectadas. Tanto em Parménides como em Empédocles, em Platão ou em Heraclito, todas as dualidades, sejam elas do domínio do Ser e do não ser, do Amor e do Ódio, do Sensível e do Inteligível, do Uno e do Múltiplo, são complementares na unidade do Ser. O acesso a esta unidade, as vias para a participação do homem nessa ordem conciliadora dos con-

trários ou dos opostos, é que pode ser diferente, no entanto, ainda assim, mesmo essas vias, esses diferentes caminhos para o *além-horizonte*, podem considerar-se como complementares. Importa, no entanto, compreender que, se são duas vias ou dois caminhos, aponta-se aqui para dois horizontes distintos na sua profundidade visto que de duas codificações diferentes se trata. Assim, diríamos, a codificação filosófica, que em si considera a separação do sensível do inteligível, confina-se a um *aquém-horizonte* — «Decerto, o horizonte é o que se encontra sempre à vista dos nossos olhos, mas nunca ao alcance dos nossos passos» (*H. C.*, p. 38) — metafísico que é objecto de inquirição lógico-discursiva, enquanto a codificação mítica se reporta àquele *além-horizonte*, morada ou mundo indistinto de deuses e homens. O mesmo é dizer que, face ao chamado *mistério do horizonte*, «o ponto de convergência oculta-se por detrás de um horizonte inacessível, percorrendo um ou outro de dois caminhos: o que se assinala pela codificação mítica ou o que se inicia pela codificação lógica» (*H. C.*, p. 120).

Importante aqui é sublinhar que a codificação mítica assinala e que a codificação lógica, metafísica,

filosófica, inicia e inicia aquele que se disponibiliza para receber o dom do mistério podendo desse modo caminhar em direcção a esse sinal dado pelo mito.

Mas como podemos expressar essa separação dentro da codificação lógica? Como podemos discorrer acerca desse *horizonte* que vemos mas que os nossos passos não alcançam? Como podemos teorizar esse inteligível oculto?

Recorrendo uma vez mais às próprias palavras do autor: «Se ‘o que é dizer’ é ‘dizer o que é’, e do que é, nada mais há a dizer senão ‘que é’, pois tudo o mais que dele se diga implica o dizer que não é, o que se dá no limite é a indizibilidade do Ser, ou, valendo o mesmo, a indiferença de tudo quanto dele se possa dizer. [...] Melhor é deixar o Ser para a contemplação do místico, e prosseguir falando daquilo de que se pode falar.» (*H. C.*, p. 123.)

Apesar disto, permanece ainda a questão de se saber se é possível passar do plano que inicia para o plano que assinala. A este propósito, e tomando Heraclito como referência, essa possibilidade fica entreaberta se ocorrer um despertar desse sono em que se encontram aqueles que se julgam despertos, isto é, da passagem da vigília à viglância de um

outro plano de realidade, para a total transcendência, ou seja, pela transcendentalização da experiência comum ou do horizonte próximo. Tal implica a passagem do nível da expressão para o âmbito da codificação, pela passagem do significado para o simbólico, para aquilo «de que indefinidamente se fala, sem nunca lograr a exacta expressão do que se pretende dizer» (*H. C.*, p. 132), pela, acrescentamos, passagem da comunicação verbal à *dança*.

Concluindo e retirando a dignidade de «ideia-chave» ao *Ápeiron*, de Anaximandro, que aí se apresentava sob um espectro instrumental para a consequencialidade da inquirição, podemos agora afirmar que a complementaridade entre a mitologia e a filosofia é aqui a «ideia-chave» para a compreensão das diferentes codificações do mistério do horizonte.

A questão da complementaridade é de novo retomada, com o mesmo sentido mas com diferentes termos da relação em *Mitologia, História e Mito*, a sua obra mais significativa. Aí começa por afirmar que o homem é aquele que recusa o que gratuitamente lhe é dado, isto é, recusa-se a si próprio, recusa a sua natureza. Importa, no entanto, saber se essa recusa está no início ou no término do pen-

sar o ser do homem, se este pensar o ser do homem não tem que «descer ao limite do pensável, ao liminar do impensável» (cf. *Mit.*, p. 27). De referir que limite e liminar são duas noções basilares do projecto eudoriano, pois, aquém e além do dizível, do enunciável, do pensável, está o sentido simbólico que nos é dado pelo mito. Deste modo, o âmbito da inquirição de Eudoro de Sousa perpassa toda a ordem *logoica* e aponta para um fundamento de Homem, Deus e Mundo que está para além das codificações racionais e linguísticas que possuímos. Como podemos então falar com propriedade, e até mesmo com seriedade, sobre aquilo que está aquém ou além do pensável?

A constatação parte do princípio que Homem e Mundo são partes constituintes de um mesmo *Projecto*, onde estão simbolicamente co-implicados e do qual dependem para verdadeiramente serem, em estreita unidade indiferenciada. Ora, é precisamente a quebra desta unidade indiferenciada, pela afirmação de um homem que se isola, distinguindo-se, da Natureza, que constitui a recusa. Isto é, a consciencialização da individualidade humana quebra o *Projecto* que coordena Homem e Mundo.

Antes, porém, de outros desenvolvimentos, importa reforçar este carácter simbólico da unidade que sustenta a relação entre Homem e Mundo para que possamos compreender o que se pode ao não afirmar acerca do que seja esse *Projecto*. Tal como Eudoro nos diz: «Seriam homem e mundo duas partes de um símbolo? Que o sejam ou não, é o que só podemos pensar, chegando aos limites do pensável, liminar do impensado: aí se nos defronta o projecto, ‘todo’ maior do que a soma das partes, homem e mundo co-projectados. Um e outro estão virtualmente contidos no Projecto instaurador de ‘mundo que está para o homem’ e de ‘homem que está para o mundo’» (cf. *Mit.*, pp. 32-33).

Podendo-se entender esse *Projecto* como Cultura que a cada momento torna possível a afirmação ou a apresentação do que é a partir de algo que lógico-discursivamente ainda não era, como condição de possibilidade desse que vem a ser e que é partilhado sob a forma de valor, bem ou produto, compreendemos, então, que o mito é originador e instituidor desse *Projecto* e é-o de modo tão claro na cultura grega que é da apartação dessa mesma unidade — o que implica a sua consideração — que se afir-

ma a filosofia como sua característica e manifestação cultural fundamental. Já em *Horizonte e Complementaridade* havia afirmado: «Há um drama gnosiológico, para cada cultura bem diferenciada. No passado, muitos se representaram, em que os actores eram homens e deuses, e em que o mundo nem tanto se havia mundanado, nem o homem tanto se hominizado, nem os deuses tanto se deificado. À medida que as culturas vão sendo absorvidas pela Cultura, na mesma medida dos dramas se universalizam no único drama que o Homem representa num Mundo que se define pela exclusão de Deus.» (*Mit.*, p. 124.)

Isto porque, segundo Eudoro de Sousa, «Projecto e Cultura chegariam a significar o mesmo se por Cultura se designasse o Projecto, não como soma dos conhecidos traços, mas como o seu desconhecido plano traçado; este, por seu turno, é o ignoto ou, até, incognoscível Argumento de um Drama que põe em movimento a acção de que o homem julga ter iniciativa» (*Mit.*, p. 42). Mas, de facto, na relação do homem consigo mesmo e com o mundo, a iniciativa originária é, por assim dizer, misteriosa; resulta do impulso mítico criador de mitos e, neste

sentido, o Mito do Homem é o mito, por excelência, do homem grego. Ou seja, como nos diz Paulo Borges, «desocultando-se e separando-se do mundo da unidade, ou de uma Natureza trans-humana, trans-natural e trans-divina, ainda sem dicotomias como a de interior e exterior, rejeitando a sua integração ritual e mítica, o Homem, por via da humanidade helénica e da nascente filosofia, converte-a na *Physis* pré-socrática, que não pode doravante senão surgir como o que se recolhe, interioriza e oculta perante o que de si destaca e exterioriza» (Paulo Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 424-425).

Nessa unidade simbólica que referíamos estão, então, deus, homem e mundo, como se disse, co-implicados, vivificados e significados pelo mito. Deste modo, a mitologia não é simplesmente uma «biografia dos deuses» e muito menos apenas alegoria, ela é, sobretudo, tauteoria dos deuses, isto é, o dizer dos deuses na sua mesmidade e não a afirmação ou atribuição de significados a esse relato. Assim, o mito significa e não é significado, compreendê-lo é considerar essa mesmidade dos deuses na sua vida que vivem e que é dramaticamente apresentada na

confluência do mito e do rito. Quer isto dizer que os deuses vivem *num* mundo, no seu mundo e não no Mundo. A este respeito dirá Eudoro: «A mitologia tece-se com dois fios de colorido diferente: um é a divindade do mundo, outro a mundanidade dos deuses. [...] No tecido, nós mesmos nos achamos entretecidos» (*Mit.*, p. 47).

Pelo que atrás ficou dito podemos compreender que mito é tauteoria dos deuses e alegoria do Homem e do Mundo, quer isto dizer, enquanto codificação que confere significado e não é significada, no que se reporta aos deuses confina-se à sua ocultação e, no que se reporta ao Homem e ao Mundo, reporta-se a essa desocultação, pelo simbólico, de um cada mundo que é instituído pela morte de um cada deus. *Deus munda...*

Neste sentido, mito é ontofania, cosmofania e antropofania, é manifestação do Ser, do Cosmos e do Homem, e o impulso mítico que é criador de mitos afirma-se em todo o seu esplendor no maior dos mitos criados, o mito de que «Deus morreu». Melhor explicitação dá-nos o próprio autor: «por sua morte, os deuses se tornaram nos mundos em que os outros homens viveram; por sua morte, Deus se torna

no Mundo em que vivemos nós. Mais uma vez se nos defronta a cosmofania como teocriptia, e a teocriptia com Deicídio» (*Mit.*, p. 50).

Retomando a consideração introdutória e transversal a esta obra, a de que o homem é um ser que recusa o que gratuitamente lhe é dado e, uma vez que essa recusa configura o apartamento da unidade indiferenciada entre Deus, Homem e Mundo, será forçoso acentuar que na origem dessa recusa está a consideração do *Horizonte* em termos objectivos, lógicos, filosóficos. Agora, este *aquém-horizonte* é compreendido como artifício enganador do Diabo que fez que o homem acreditasse na virtude dessa separação, assumindo-se como construtor de si e do seu mundo, dispondo da natureza para a realização dos seus próprios fins. Tal como refere o autor: «O que se dá com o Diabo é a fragmentação, a divisão arbitrária da unidade manifestada pelo Um.» (*Mit.*, p. 94.) Um este que já não é trino nem trinitário, mas sim separado, agora em três, pela afirmação de um dos termos da relação, a saber, o Homem fechado sobre si próprio e indisponível para a abertura ao outro, ao mundo e a Deus.

A cisão ou recusa dessa gratuita unidade indiferenciada acentua-se com a separação ou especialização dos termos — antes eles também indiferenciados — mito e rito, isto é, da passagem do drama cultural ao poema, da passagem do inominado, conhecido porque vivenciado, ao nominado, conhecido porque alegoricamente diferenciado. É neste sentido que a *Teogonia*, de Hesíodo, pode representar o despertar da história e do homem grego, isto é, o instaurar das categorias de espaço e de tempo que institui a necessidade, por um lado, da sequência cronológica dos acontecimentos, por outro, do palco ou cenário em que esses acontecimentos decorrem, como formas possíveis ou possibilitadoras da apreensão do sentido das manifestações do Ser.

Este despertar que institui a história e a cultura, cronologicamente identificadas, significa que a morte de Deus é a condição de vida do homem, no entanto, verifica-se aqui não mais do que a passagem de um deicídio a um homicídio, uma vez que, como enfaticamente Eudoro nos diz, «o homem que veio a ser Homem, nem por crer que poderia ocupar o posto vago da Divindade se despreendeu da natureza; não deixa de ser um ente cuja vida depende da vida

mortal de outros entes naturais. Antes de vir a ser Homem construtor do Mundo, foi e é homem que vive a vida e da vida do mundo que há no mundo que ele não construiu. E aí está o trágico, bem no fundo da existência do Homem: ele não pode construir o Mundo senão à custa da destruição da Natureza; mas, se a destrói, a si mesmo se destrói.» (*Mit.*, p. 54.)

Como já afirmado, nestes dois mundos, nestas duas configurações, uma indiferenciada e inominada, outra diferenciada e cognominada, numa o *além-horizonte*, noutra o *aquém-horizonte*, estão sempre jogados Deus, Homem e Mundo. A compreensão da relação entre estas distintas realidades, por um lado simbólica, por outro, lógico-objectivante, dá-se, segundo Eudoro, pelo mesmo processo de análise das codificações do mistério do horizonte, isto é, pela sua complementaridade. Neste mesmo sentido se compreende que a relação dos termos «Deus», «Homem» e «Mundo» seja posta em termos de uma complementaridade triangular em que no vértice está Deus e na base, frente a frente e ao mesmo nível, estão o Homem e o Mundo. No fundo, «cosmogonia, teogonia e antropogonia situam-se como os três

vértices de um triângulo» (*Mit.*, p. 68), que reúne a origem e o originado, o que é e o que vem a ser.

Uma vez que este triângulo «é símbolo, visto do vértice para a base, é complementaridade, visto da base para o vértice» (*Mit.*, p. 79). Assim sendo, a tarefa, o apelo, o desafio de Eudoro, é para que estejamos disponíveis para percorrer o caminho da base para o vértice e só o poderemos fazer se assumirmos uma atitude desprendida e disponível para aceitar esse esvaziamento da nossa identidade individual numa unidade de sentido complementar e indiferenciada entre a nossa natureza humana, o mundo e Deus. Deste modo se compreende o sentido das palavras avisadas de Eudoro de Sousa: «A indisponibilidade fixa-nos na crença de que somos alguém, ou antes, alguma ‘coisa’ e, por conseguinte, daí por diante virá a recusa de receber em nós o que quer que seja; julgamos que nada mais cabe, onde só coube... o vazio.» (Cf. *Mit.*, pp. 104-105.)

Esta unidade indiferenciada de sentido encontramos-na nós na dimensão simbólica da realidade instituída pelo rito. O rito reúne dois opostos, de dimensões ou planos de existência diferentes, em um símbolo que é, em si, manifestação da unidade dada

pelo Ser. Assim, o mundo simbólico, desse *além-horizonte*, é a própria verdade daquilo que se manifesta no mundo diabólico, desse *aquém-horizonte* onde existem apenas coisas. O desafio é para a ultrapassagem da vida do dia-a-dia em ordem a esse plano de verdade mais fundante; é um desafio para aqueles que forçosamente serão marginalizados por outros seus semelhantes por não admitirem ou aceitarem existir num mundo de individuação coisista anquiladora. É neste sentido que se compreende a seguinte passagem: «A nossa vida quotidiana é a celebração ritual de outro mito a que ninguém quis ou ousou afirmar de ‘mito’, porque as ‘gestas’ do *Homo Faber* só para alguns marginalizados ainda não se ocultaram nem foram esquecidas. Todos os que não o forem celebram o mito do Homem-Centro das planetárias ideias que promovem o ‘desenvolvimento’ do nada que as ‘coisas’ são.» (*Mit.*, p. 117.)

Exemplo dessa possibilidade de ultrapassagem ou do desligarmo-nos do mundo objectivo, do mundo das coisas, é a própria celebração dos ritos religiosos e aí, em particular a religião cristã, assume para Eudoro um papel central dada a sua dimensão sa-

cramental. Com efeito, no sacramento se reúnem dois diferentes que se anulam na sua individualidade, religando-se na mesma Origem donde frutificaram. Deste modo transfiguram-se no deus que toca o homem e no homem que acede ao toque de Deus, não já num plano de objectividade mas agora num «horizonte Trans-Objectivo». Importa no entanto ressaltar que este é o dinamismo do divino, diríamos do impulso mítico, relativamente ao qual o homem se mostra ou não disponível; conforme afirma o autor: «Um deus é pontífice: constrói no trans-objectivo a ponte que reúne a Objectividade à Realidade, que religa as ‘coisas-objectos’ ao Ser-Originário-Origem de todos os seres-origens, que acrescidos às coisas as converte em símbolos. Sem essa religião pontifical, sempre o homem que não superou a situação ou condição do ‘não mais do que homem’ se verá na dolorosa instância de quem chegou à presença de um mundo quebrado, no qual para um lado caiu um Theós-acósmico e, para outro, um *Kosmos-ateu*» (*Mit.*, p. 124).

Recuperar essa unidade primordial, reparar esse mundo quebrado, por iniciativa do próprio homem implica que este não se confine ao «humano, dema-

siadamente humano», mas que se lance na busca dessa transcendentalização do objectivo através da Arte, da Religião e da Filosofia. Será nesse horizonte trans-objectivo que a verdadeira realidade será expressada e aí possibilitada a visão do Absoluto nas suas «Fulgurações Ofuscantes». Isto é, invertendo a passagem do inominado ao cognominado pelo nominado, o que se aponta agora é a passagem do *aquém-horizonte* coisista para o *além-horizonte* simbólico, onde será possível o encadeamento com a ofuscante fulguração do Absoluto situado nesse *extremo-horizonte*. Caso não o façamos, vivificamos um mundo sem Deus e apartamos Deus do mundo. Temos que fazer morrer a nossa condição...

Essa morte, que o é, por despersonalização, por isso mesmo é êxtase, rejeição do «mim mesmo», à beira de cada um dos três horizontes: primeiro, o do «objectivo-coisístico», depois, o do trans-objectivo simbólico e, por fim, o da Excessividade Caótica do Ser ou da Existência existencializante. Quem não renuncie a si mesmo, não morre; só acaba, e acaba, sem querer, por já não ter o que teve e sempre quis ter. [*Mit.*, p. 129.]

Esta morte, neste sentido, será possibilitada, segundo Eudoro, por uma renovada compreensão e exercício da Religião, da Arte e da Filosofia. Aí e por aí será possibilitada a mediação entre o *aquém-horizonte* e o trans-objectivo simbólico, actualizando o mito pelo exercício do rito, da poética que é alegórica e pelo exercício especulativo da filosofia sobre a metafísica. Mais, diz-nos o autor: «Religião, Arte e Filosofia movem-se (ou dançam) em ronda, de mãos dadas, no circuito da trans-objectividade; desenham, na ronda, a própria figura da trans-objectividade, o que significa moverem-se (ou dançarem) por entre símbolos, na Lonjura e no Outrora. O que, por sua vez, quer dizer que se movem entre deuses, os que são o ‘ser-origem’ das coisas que deixam de o ser. Moverem-se, Religião, Arte e Filosofia, em ronda, também sugere o significado de que qualquer delas vai ciclicamente ocupando o lugar das outras [...] já não sabemos o que distingue qualquer uma das outras duas. Talvez porque são todas elas o mesmo, relativamente à unidade que excede o limite do trans-objectivo, liminar do Ser ou do Ultra-Ser, do Absoluto-Secreto, do Deus ou do

que quer que se ponha em seu lugar e tempo, para além de tempo e lugar» (*Mit.*, pp. 145-146).

Deste modo, a Religião, a Arte e a Filosofia são as vias para a descodificação dos mistérios divinos, no entanto, só acessíveis àqueles que estão disponíveis para serem agraciados. Como bem aponta Constança Marcondes César, na apresentação de *Mitologia. História e Mito*, «a experiência da trans-objectividade é a experiência da filosofia, da religião, da poesia, enquanto reconhecem, nos símbolos, modos de expressão do Macro-Símbolo, é iniciação para a morte, enquanto esta significa metamorfose e renascimento» (cf. *Mit.*, p. 13).

Não se trata de um empenho pessoal em ordem ao trans-objectivo, pelo contrário, é o próprio trans-objectivo que se apropria da disponibilidade total daquele que se despersonifica, que se desapropria de si e dos seus objectos, das suas coisas, do seu mundo. Essa ausência de si mesmo, esse afogamento no Nada será condição para que o Todo possa imergir, para que a presença preencha a ausência, para que o símbolo substitua o objecto, para que os deuses *dancem* com os homens num mesmo cenário in-

distinto, para que a Origem se cumpra, na unidade que lhe é inerente, entre o princípio e os fins.

Mais uma vez se apresenta e justifica a complementaridade que Eudoro tematiza: «se o símbolo é ‘coisa’ acrescida do seu ‘ser-origem’, aí temos, de novo, o triângulo da complementaridade: ‘originado por sua origem’, ‘origem deste originado’ e ‘originária originalidade de todas as origens’ ou ainda, ‘homem-mundo’, ‘aceno do seu-mensageiro’» (*Mit.*, p. 181).

Será apenas pela compreensão e admissão do simbólico como verdade, no plano da trans-objectividade, que poderemos sair do mundo que construímos — pelo deicídio conducente ao homicídio — e passar para a comunhão com o Criador.

## CONCLUSÃO

Eudoro de Sousa procura conciliar ou conceber o modo de possibilidade de realização de uma unidade entre a religião, a mitologia e a filosofia.

A estas três dimensões faz corresponder a passagem do inominado ao cognominado, pelo nominado, inspirada nos três planos sequenciais da manifestação do religioso apontados por Heródoto; é uma ideia transversal na obra de Eudoro de Sousa porque é ela que informa os três planos existenciais do Ser, ou seja, os três horizontes de realidade que concebe.

Partindo da concepção do carácter das religiões pré-helénicas e recorrendo ao mundo pré-indo-europeu e à concepção mitológica, aí patenteada — que presidia à relação entre Deus, Homem e Mundo —, Eudoro de Sousa propõe-nos, no século xx, uma reintegração nessa unidade originante, possibilitada pelo simbólico drama ritual, cultural, do mito, onde Deus, Homem e Mundo são indistintos.

Esta essência sacramental, que Eudoro reconhece ainda no Cristianismo, coaduna-se com a sua noção de que a religião — qualquer que seja — é, sobretudo, ritual e, por isso, simbólica, e, desse modo, também a religião cristã é entendida como modo de acesso a esse plano de existência indiferenciado entre Deus e Homem. No entanto, é uma concepção renovada das práticas cultuais cristãs. Para Eudoro, o rito terá que deixar de ser apenas evocativo e alegórico, terá que recuperar o seu significado mítico e ser fonte de actualização desse mundo trans-objectivo pelo simbólico vivenciado como verdade. É neste sentido que já aqui afirmámos que o mito não é biografia mas sim tautegoria dos deuses. Não se trata de mitologia, nem poesia, mas sim de celebração *dramática*, de *dança* de Deus com o Homem. De facto, é pela palavra, pela narração dos mitos, pela poesia e pelo discurso filosófico que essa indiferenciação foi apartada, é pela nominação e depois pela cognominação que a *dança* deixou de ser acto para passar apenas a ser relato — apenas canto. Para justificar o que acabámos de afirmar, temos que reconhecer que, na sua forma original, na sua origem, a iniciação mítica ou o conhecimento dos *mistérios*,

não se dão pela palavra, mas sim pelos actos, pela *dança* sagrada. Não pela fala, mas sim pelo corpo, não um evocar ou um expressar linguístico que impõe uma distância entre aquele que afirma e aquele que é afirmado, mas sim a presentificação de uma unidade espiritual e corpórea que, desse modo, pelo rito, se torna indistinta.

É neste sentido de compreensão que Eudoro de Sousa valoriza — a seu modo próprio — a religião, nomeadamente, a significação, mas sobretudo o simbolismo vivificador da actividade ritual e sacramental ainda preservadas. Não meramente a prática mecânica, o cumprimento de uma tarefa ou a concretização de um hábito costumeiro, mas sim a possibilidade de indiferenciação entre aquele que busca e que é tocado, entre aquele que se anula mas é exponenciado.

Esta concepção renovada das práticas cultuais não é simplesmente uma chamada de atenção sobre o verdadeiro significado dos sacramentos e o modo como são compreendidos nos dias de hoje. De facto, a noção eudoriana de que todas as religiões têm a sua origem nos mitos, e sendo que nas religiões pré-helénicas assistimos à acentuação da visão de um

sagrado cosmobiológico, o cristianismo apresenta-se, por este motivo, aos olhos do nosso autor, como uma consequência lógica da religião grega instituidora — como vimos — do «Mito do Homem». Isto porque a religião grega, irmanada ou co-resultante dessa passagem do mito ao *logos*, essa religião discursiva, falada — *demasiadamente humana* —, permitirá, com naturalidade, sustentar uma relação de subordinação da *natura* ao homem — que apesar disso não deixa de ser entendida como fruto da criação livre de Deus — e, também por isso, exultar o próprio Homem — agora como Deus encarnado, como Cristo —, veículo da manifestação directa de Deus aos homens.

Esta indistinção só é compreensível se conseguirmos operar uma abstracção do pensamento lógico-discursivo e categoriável, característico do *demasiado humano*, que se impôs com a ocorrência do discorrer do pensamento filosófico.

Tal apartamento da unidade primeira e original, verifica Eudoro, ocorre com o aparecimento da filosofia, ou melhor, com essa passagem constantemente enunciada do *mito* ao *logos*, operada e identificada na teorização pré-socrática sobre a *physis*.

Aí se dá o primeiro passo da passagem de uma linguagem *sim-bólica* (mítico-cultural) para uma linguagem *dia-bólica* (lógico-discursiva). Perde-se então a concepção simbólica da realidade, em que Deus munda e humaniza, a favor de uma concepção do real, que desliga os termos da unidade, pela afirmação do Homem que identifica, categoriza e hierarquiza o mundo que constrói e em que vive. Não é em vão que a palavra «desliga» é aqui utilizada. De facto, é na religião, nesse *re-ligar*, não apenas dos homens mas sobretudo do Homem com o Mundo e com Deus, que se configura o palco excelente do drama cultural que indiferencia e indistingue, pelo mito e pelo rito, Deus, Homem e Mundo.

Esta proposta não se refere a um regresso a uma ordem pré-lógica, mas antes a uma renovação do modo de ser e de estar do homem no mundo, com Deus.

Entre esse momento de vigência do impulso mítico como ordenador do ser e o exercício continuado do triunfo da racionalidade, constata Eudoro, temos vivido no tempo e no espaço objectiváveis, numa lógica coisista e autodestruidora que, *por intervenção diabólica*, se apresenta como a melhor e a derra-

deira aquisição do espírito humano, isto é, o Homem como construtor de si, do seu mundo e do seu deus. Estaremos, então, num momento em que, apartado o *em si*, se pretende ou anseia, ou melhor, se sente a necessidade de manifestar a disponibilidade pelo *para si* — não nos parece demasiado forçada esta referência a Hegel especialmente quando é o próprio autor a colocar sobre o exercício da Arte, da Religião e da Filosofia a possibilidade de reconversão à Origem.

Em termos de conclusão, poderá ser interessante estabelecer uma relação entre a proposta filosófica que Eudoro de Sousa nos lega e a dialéctica platónica, tal como nos aparece concretizada na *República* e, aí, mais especificamente na «Alegoria da linha». Compreendendo a *República*, de Platão, como o itinerário que Gláucon percorre pela mão de Sócrates, como alegoria da formação integral do homem e sobretudo do filósofo, constatamos que o primeiro momento dessa dialéctica é ascético em ordem à ideia iluminadora, «ofuscante», de Bem. A contemplação dessa ideia de Bem que a tudo preside só é possível por um impulso erótico, pela intervenção ou pela graça de Eros, como que num êxtase enca-

deante e cambaleante, mas, ainda assim, supera as mais altas capacidades das operações do intelecto. De qualquer modo, aí chegados, é tarefa do filósofo descer ao «Piréu» e encaminhar os seus irmãos em direcção à luz ou, de outro modo, libertá-los da «Caverna». Essa é a missão do filósofo e, nesta leitura, a *República*, é o relato desta tarefa operada por Sócrates. Ora — atrevemo-nos a afirmar — essa é a mesma leitura que Eudoro de Sousa faz, embora em sentido contrário, daí que a sua obra seja muitas vezes considerada uma antifilosofia, ou uma obra simplesmente não-filosófica — posição de que discordamos.

De facto, e ao contrário de Platão, Eudoro de Sousa concebe uma instância primordial de indiferenciação entre Deus, Homem e Mundo, instância essa que é do domínio do original, isto é, da Origem, que reúne em si o princípio de todo o originado, bem como os seus fins, em que o homem participa. Nesta instância primordial ocorre a cisão entre o divino e o humano pelo exercício, primeiro do relato mítico e da poesia, depois pelo exercício discursivo filosófico. Neste sentido, a cisão, que é obra humana e não divina, instaura um mundo ilusório, pretensamente

dominado pelo homem pela instauração de uma ordem cronológica, histórica e espacial dos acontecimentos. Esta categorização e objectivação do mundo não é mais do que um reflexo de toda a cultura ocidental que se desenvolve a partir daí até aos nossos dias. Um afastamento progressivo que vai do deicídio ao homicídio, um apartamento descecente conducente a um encarceramento ou «encavernamento» obscurante e, por último, à aniquilação do próprio homem.

Neste quadro e aqui chegados, a proposta de Eudoro de Sousa remete-nos para uma outra compreensão do Ser, uma renovada compreensão do homem e do mundo, e aponta-nos o método para esse retorno à unidade vivencial primeira. Assim será através da Religião, da Arte e da Filosofia — por uma renovada compreensão do que sejam a Religião, a Arte e a Filosofia. Pelo exercício da *dança*, como ritual que actualiza o mito, operada pela Religião; pela expressão da linguagem poética, que é alegórica mas deve almejar o exprimir da verdadeira realidade simbólica, e pela compreensão filosófica de que esse *além-horizonte* é transobjectivo, implicando assim que o homem se despoje de toda a sua sub-

jectividade e se abra à disponibilidade para ser despersonificado quebrando esse espelho que manifesta o mundo ilusório onde vive.

O apelo ou proposta é para um novo modo de estar e ser, abissalmente intimo, aberto e totalmente disponível para o que na nossa codificação filosófica é Nada mas que numa codificação mítica é Tudo. É um desligar das categorias espaço-temporais abraçando a «lonjura» e o «outrora», que já não são tempo e espaço pois reportam-se à Origem a-histórica e a-espacial do próprio tempo e espaço, uma desumanização deste homem para uma trans-objectividade indiferenciada, simbólica e complementar, de Deus, Homem e Mundo. É, no fundo, a recusa da Identidade e o esbatimento da(s) Diferença(s) na unidade primordial indiferenciada.

## BIBLIOGRAFIA

### **Primeiras edições**

*Dioniso em Creta I e II*, Porto Alegre, 1961/1963 e 1966.

*Horizonte e Complementaridade. Ensaio sobre a Relação entre Mito e Metafísica, nos Primeiros Filósofos Gregos*, São Paulo/Brasília, 1975.

*Sempre o mesmo acerca do mesmo*, Brasília, 1978.

*Filosofia Grega*, Brasília, 1978.

*Mitologia*, Brasília, 1980 (2.<sup>a</sup> ed. com o título *Mitologia I — Mistério e Surgimento do Mundo*, 1988).

*História e Mito*, Brasília, 1981 (2.<sup>a</sup> ed. com o título *Mitologia II — História e Mito*, 1988).

### **Obra eudoriana consultada e citada no texto**

*Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos*, Lisboa, INCM, 2000.

*Horizonte e Complementaridade. Sempre o mesmo acerca do mesmo*, Lisboa, INCM, 2002.

*Dioniso em Creta e Outros Ensaios*, Lisboa, INCM, 2004.

*Mitologia. História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004.

## Estudos

- AA. VV., *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa — Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001.
- BASTOS, Fernando, «Escatologia e soteriologia no paganismo mitopoético e onto-teo-lógico de Eudoro de Sousa», in *A Missão Portuguesa*, org. de Fernando Lemos e Rui Moreira Leite, São Paulo, 2003.
- , *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e a Complementaridade do Horizonte (sobre uma Ontoantropologia)*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992.
- BORGES, Paulo A. E., «O sacrifício que torna o mundo possível. A essência da manifestação em Eudoro de Sousa», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVIII, fasc. 4, Braga, 1992, pp. 617-648.
- , *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002.
- CÉSAR, Constança Marcondes, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, INCM, 2001.
- DOMINGUES, Joaquim, *De Ourique ao Quinto Império. Para uma Filosofia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, INCM, 2002.
- SOVERAL, Eduardo Abranches de, «Reflexões sobre o mito — Comentários à Mitologia de Eudoro de Sousa», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1966.
- , «Eudoro de Sousa», in *História do Pensamento Filosófico Português — O Século XX* (vol. v, t. 1, pp. 297-315), dir. Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003.

## ÍNDICE

Introdução .....	3
O percurso pessoal e académico .....	9
A obra e o pensamento .....	23
O pensamento e a obra .....	37
Conclusão .....	66
<i>Bibliografia</i> .....	75

Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de 800 exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Maio de dois mil e sete.

ED. 1014145  
ISBN 978-972-27-1547-8  

---

DEP. LEGAL N.º 255 256/07

ISBN 978-972-27-1547-8



9 789722 715478