

PROMETEUS - FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHAI

JULHO - DEZEMBRO DE 2015 - VOLUME 8 - ANO 8 - Nº 18

ISSN: 2176 - 5960

USOS E SENTIDOS DE *MYTHOS* E *LOGOS* ANTES DE PLATÃO

Rodolfo Lopes
Doutor em Filosofia
Cátedra UNESCO Archai/UnB

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo determinar o campo semântico dos termos *mythos* e *logos* em autores anteriores a Platão. Nos limites destas páginas, seria obviamente impossível fazer um levantamento exaustivo e completo de todas as ocorrências destes termos em tão vasto *corpus* textual. A solução para este constrangimento metodológico foi limitar a análise a um reduzido número de autores – por assim dizer – ‘paradigmáticos’: Homero, Hesíodo, Píndaro, Heráclito, Parmênides e Xenófanes.

PALAVRAS-CHAVE: *Mythos*. *Logos*. Platão. Homero. Hesíodo. Píndaro.

ABSTRACT: This paper intends to determine the semantical field of the words *mythos* and *logos* in pre-platonic authors. It would be impossible, within this range, to register every occurrence of these words in such wide textual *corpus*. The solution to this methodological difficulty was to limit the analysis to a small group of authors, which may be considered paradigms of Greek language: Homer, Hesiod, Pindar, Heraclitus, Parmenides and Xenophanes.

KEYWORDS: *Mythos*. *Logos*. Plato. Homer. Hesiod. Pindar. Heraclitus.

1. Introdução

A bagagem conceptual implicada nos termos *mythos* e *logos* releva para toda a história da filosofia, particularmente em virtude das várias possibilidades de articulação sintáctica: *mythos* e *logos*, **do** *mythos* **ao** *logos*, *mythos* **ou** *logos* têm sido, sobretudo no último século, divisores de águas entre os estudiosos do fenómeno filosófico desde as suas origens. Será que, como propunha Nestle (em *Vom Mythos zum Logos*), a filosofia grega nasce como libertação racional de um substrato mítico? Será que, pelo contrário, como parece sugerir o volume organizado por Buxton (*From Myth to Reason?*), razão e mito não eram, para os gregos antigos, categorias epistemológicas opostas? Aliás, a pergunta que conviria levantar em primeiro lugar seria: o que designam exactamente os termos *mythos* e *logos*? No entanto, tal formulação já implicaria uma certa estanquidade conceptual *independentemente* do contexto histórico e literário. Ou seja, implicaria que, quando, por exemplo, Hesíodo ou Parmênides usam a palavra *mythos*, ambos se referem a um conceito já cristalizado do ponto de vista semântico.

Como veremos, essa presunção é historiograficamente inválida, porque apenas em Platão estas palavras começam a ser pensadas como duas *modalidades discursivas* diferentes. O *mythos* define-se por uma *narratividade monológica*, na qual se articulam imagens e símbolos que exigem uma interpretação. O *logos*, pelo contrário, procede num ritmo *dialógico* (isto é, algo que vai progredindo, passo por passo, numa sequência determinada por exigências de necessidade formal), tendo em vista uma certa forma de *argumentação* que visa apresentar um resultado. No entender de Brisson (1982, p. 139-140), a oposição entre *logos* e *mythos* em Platão pode ser interpretada como uma oposição, respectivamente, entre discurso verificável/discurso inverificável e entre discurso argumentativo/discurso narrativo. Ambas as dicotomias dizem respeito apenas à dimensão linguística: no primeiro par está em causa o tipo de relação entre o discurso e aquilo que ele designa; no segundo trata-se da natureza da própria estrutura discursiva. Assim, o *logos*, ao seguir uma ordem racional, definida por um encadeamento em função de regras formais e tendo em vista uma conclusão necessária, pode ser caracterizado em função da sua *veracidade*, conforme a estrutura discursiva esteja ou

não *adequada* ao objecto que designa. Pelo contrário, o *mythos*, pelo facto de seguir um encadeamento puramente contingente (diegético, se quisermos) e de não se dirigir a nenhuma conclusão, não admite uma validação por um critério externo de verdade: é *inverificável*.

Quanto ao que cada uma delas implica do ponto de vista nível ontológico, subscrevo a delimitação proposta por Mardones (2005, p. 65). Se o *mythos* encerra a realidade tomada como horizonte de compreensão do mundo, o *logos* corresponde a cada uma das compreensões, reflexões e interpretações que possamos extrair desse horizonte. O primeiro procura uma totalidade apenas *representável*, ao passo que o segundo se dirige à realidade singular e disponível da própria ‘coisa’. Isto não implica qualquer tipo de hierarquização ou primazia de um sobre o outro; antes pelo contrário. Não é possível compreender ou interpretar sem um horizonte de compreensão e interpretação previamente *dado*, isto é, sem uma condição de possibilidade; do mesmo modo que não faz sentido postular esse horizonte sem um movimento hermenêutico a jusante, isto é, sem uma finalidade.

Outro critério por meio do qual podemos esclarecer melhor esta tensão, desta vez numa perspectiva epistemológica, tem que ver com os diferentes modos de *reflexibilidade* que cada conceito implica. O *logos* define-se por uma reflexão *especulativa* em que se toma a si mesmo por objecto, tendo em vista uma autojustificação. O *mythos*, pelo contrário, denuncia uma forma *especular* que pretende reflectir algo de absolutamente inacessível (a totalidade do real), não precisando, pois, de se voltar sobre si mesmo:

[...] l’opposition décisive à mes yeux concerne la dimension symbolique médiatrice des deux formes d’expression: la réflexion spéculative du *logos* est à tout moment de se prendre pour objet, creusant ainsi la profondeur du concept dans ce “dialogos intérieur et silencieux de l’âme avec elle-même” dont parle Socrate (*Sph.* 263e4; *Tht.* 190a5-6); la forme spéculaire du *muthos*, au contraire, loin de se détacher de son propre fond pour justifier, dans son écart critique, la légitimité de son egarde synoptique, réfléchit une réalité différente et inaccessible: le théâtre entier du monde. (Mattéi, 2002, p. 5)

Independentemente da perspectiva que tomemos para caracterizar a tensão gerada entre os dois conceitos, não parece lícito pressupor qualquer tipo de hierarquia

epistémica. Eles representam as *modalidades discursivas* que traduzem na linguagem uma dicotomia possível do ser, do pensar e do agir humanos, radical e globalmente tomados. Correspondem, se quisermos, a um artifício metodológico de bipolarizar o real na sua (co-)implicação com o humano, de submeter a sua complexidade a um esquema mental que o torne inteligível.

Ainda que de forma (talvez excessivamente) resumida, estas são as diretrizes da sistematização platónica das implicações conceptuais que distinguem *mythos* e *logos*. Tentemos agora reconstituir as etapas principais do percurso que estes dois termos fizeram até aos *Diálogos*. Nos limites destas páginas, seria obviamente impossível fazer um levantamento exaustivo e completo de todas as ocorrências destes termos em tão vasto *corpus* textual. A solução para este constrangimento metodológico foi limitar a análise a um reduzido número de autores – por assim dizer – ‘paradigmáticos’: Homero, Hesíodo, Píndaro, Heráclito, Parmênides e Xenófanes.

2. Homero

Os *Poemas Homéricos* denotam uma tendência um tanto surpreendente: *logos* ocorre apenas duas vezes e, em ambos os casos, o sentido está mais próximo do que mais tarde viria a assumir o termo *mythos*. Na *Iliada* (15.393), Pátroclo ‘deleita/distrai com discursos’ (*eterpe logois*) o ferido Eurípilo, enquanto lhe presta assistência. Na *Odisseia* (1.56), Ulisses lamenta-se por Calipso tentar seduzi-lo com ‘discursos doces e sedutores’ (*malakoisi kai haimyloisi logoisi*) para que não volte a Ítaca. Ora, tratando-se da função ‘poética’ de ‘deleitar/distrair’¹ ou de ‘seduzir com palavras belas’, a palavra expectável seria *mythos*. Todavia em Homero, o caso é justamente o inverso: não só as únicas ocorrências do substantivo *logos* têm esta particularidade contextual, como também nenhuma das ocorrências do verbo *legein* implica o sentido de ‘dizer’². Pelo contrário, esse campo semântico pertence à palavra *mythos*. Se tivermos em conta a totalidade das ocorrências deste termo em Homero, podemos dizer que o sentido mais

¹ Sobretudo na Época Arcaica, a finalidade principal da poesia era deleitar (*terpein*). São famosos os versos da *Teogonia* (36-38) a este respeito, em que as Musas deleitam Zeus com cantos, isto é, com poesia. Uma delas, segundo a mitologia, chamava-se justamente Euterpe e, entre as nove, era a responsável pela Música, isto é, pela poesia.

² Em Homero, *legein* conserva ainda os seus sentidos mais ‘originais’ como ‘escolher’ (*Il.* 21.27) ou ‘contar’ (*Od.* 4.452), no sentido de ‘fazer a contagem’, mas não de ‘relatar/narrar’.

lato, bem como mais frequente é ‘algo dito’, isto é, um acto (e simultaneamente conteúdo) de comunicação simples. Um simples levantamento estatístico da frequência da palavra nos *Poemas Homéricos* demonstra com suficiente clareza essa *neutralidade conotativa*; de tal forma que uma percentagem considerável das ocorrências de *mythos* e seus derivados diz respeito ao seu uso *verbal* com o sentido claro de simples declaração. Sublinhe-se, a título de curiosidade, que, nalgumas ocorrências (e.g. *Il.* 9.443; 19.242), *mythos* aparece em clara oposição a *ergon*, isto é, dando conta da mais que universal dicotomia ‘coisa dita/coisa feita’.

Na *Odisseia*, num total de 153 ocorrências, encontramos 37 do verbo *mytheomai* (‘falar’, ‘dizer’) e 20 da expressão formular *mython eeipe*, cujo significado é tão-somente ‘ele/a disse’. Analogamente, na *Iliada* mantém-se a mesma tendência: das 146 ocorrências de *mythos* e seus derivados, 20 são de *mytheomai* e 33 da expressão *mython eeipe*. Em suma, ambos os textos demonstram que cerca de 1/3 (considerável percentagem) dos usos de *mythos* ou derivados tem o sentido de *simples declaração*, sem qualquer conotação implicada.

Uma ocorrência que merece uma breve referência é quando Telémaco se apresenta como suplicante a Nestor em busca de informações sobre o paradeiro do pai (*Od.* 3.91-95). Solicita testemunhos oculares em primeira mão, mas também por algum *relato* (*mythos*) em terceira pessoa. Ainda que a palavra mantenha a neutralidade conotativa que a define nesta fase da língua grega, podemos facilmente inferir pelo contexto que Telémaco procura uma narrativa o mais fiel possível à realidade, que tenha sido *verificada*, isto é, que seja factualmente verdadeira, pois trata-se de descobrir o paradeiro de Ulisses. Neste caso, alguns séculos mais adiante, o termo consagrado seria, evidentemente, *logos*; do mesmo modo que naqueles dois casos que vimos anteriormente (o ‘deleite’ de Pátroclo e o lamento de Ulisses) se exigiria o uso de *mythos*.

É de notar, a este propósito, a expressão *alethea mythesasthai*, que dá conta do verbo cognato de *mythos* numa expressão formular com o sentido de ‘dizer a verdade’³. Desta radical ‘troca de papéis’ podemos inferir com clareza que os termos eram usados de um modo discriminado.

³ Ocorre cinco vezes ao longo dos *Poemas Homéricos*; quatro na *Odisseia* (11.507; 14.125; 17.15; 18.342) e apenas uma na *Iliada* (6.382).

3. Hesíodo

Em Hesíodo, (1) a flutuação terminológica mantém-se, (2) o termo *mythos* mantém a neutralidade conotativa, mas (3) o termo *logos* começa a ganhar terreno no campo semântico do ‘dizer’. Tentemos abordar estes três aspectos conjuntamente.

Uma boa forma de começar será pelos famosos versos da *Teogonia* (27-28) em que as Musas se dirigem ao poeta (o v. 23 especifica que se trata do próprio Hesíodo), fixando os pressupostos basilares da atividade poética⁴. Independentemente do seu conteúdo, cujas implicações sobriariam para um tratado de Teoria da Literatura, esta revelação é explicitamente classificada de *mythos*⁵. A natureza divina da mensagem e o facto de ela atribuir à atividade poética uma dimensão de verdade (v. 28: *alethea gerusasthai*) bastarão para deduzir que Hesíodo não reconhecia qualquer conotação negativa à palavra. Por vezes, essa conotação pode colocar-se (e.g. v. 194: *mythoisi skoliois*), mas nesses contextos está sempre centrada num qualificador morfológicamente dependente (cf. Morgan, 2000, p. 18). Acontece sensivelmente o mesmo que naquelas duas ocorrências de *logos* nos *Poemas Homéricos*: não é a palavra que assume um sentido pejorativo, antes é o contexto sintático que lho confere. Aliás, na *Teogonia* existe também um exemplo de conotação negativa atribuído ao termo *logos* pelo qualificador associado: entre as várias ‘divindades negras’ de ascendência titânica, Hesíodo refere os *Pseudea Logous* (v. 229), uma espécie de divinização da falsidade.

Nos *Trabalhos e Dias* (vv. 106-107), por outro lado, quando conta o igualmente famoso mito em que a constante degradação das Eras do Homem é comparada à hierarquia dos metais, refere-se a essa narrativa com a palavra *logos*. Ora, tanto a revelação das Musas como a narrativa dos metais têm sensivelmente o mesmo estatuto *mítico* (independentemente do sentido que queiramos dar à palavra), mas recebem designações diferentes. Em ambos os casos temos *mythos* e *logos* usados indiscriminadamente. Em todo o caso, é notória uma maior frequência do termo *logos* com o significado de ‘coisa dita’, denunciando desde já o progressivo afastamento dos

⁴ Vale a pena citar os versos: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,/ ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι (Sabemos dizer muitas mentiras semelhantes a coisas reais,/ Mas sabemos, quando queremos, cantar verdades).

⁵ Vv. 24-25: τόνδε δέ με πρότιστα θεαὶ πρὸς
ἔειπον,/ Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·

sentidos mais antigos de ‘contagem’ ou ‘escolha/selecção’. Ao todo, Hesíodo usa a palavra por cinco vezes⁶, o que, tendo em conta a diferença abismal no número total de versos, se comparado a Homero, representa, proporcionalmente, um aumento bastante significativo.

4. Píndaro

Tradicionalmente, a primeira crítica ao mito de que há registo é atribuída a Píndaro. Pelo simples facto de os seus textos serem obras literárias e de os mitos constituírem um dos seus principais elementos estruturais, não seria expectável encontrar nelas uma crítica sistemática ao discurso mítico nem, por conseguinte, a proposta da sua substituição por um modelo de explicação racional. Além disso, tal como acontecia com os autores anteriores, o uso do termo *mythos*, além de inconclusivo quanto ao estatuto epistemológico que Píndaro lhe reconhecesse, é demasiado escasso para que pudéssemos extrair alguma conclusão minimamente estável. Apesar disso, existe um excerto que, pelo facto de incorporar os fundamentos da oposição clássica *mythos-logos*, ainda que de forma implícita e até acidental, justifica esta breve referência.

Uma das passagens mais famosas a este respeito corresponde a um verso apenas (N. 7.23), onde se diz que ‘a esperteza engana, desnortando com discursos’ — numa tradução meramente literal de “*sophia / de kleptei paragoisa mythois (...)*”. É certo que *mythos* recebe uma conotação negativa, mas isso deve-se ao contexto sintáctico-semântico em que ocorre, pois que todas as outras palavras do verso têm claramente o sentido de ‘engano’: σοφία é usada como ‘esperteza’ ou ‘manha’ (semelhante a *metis*) e não como ‘sabedoria’; *kleptei* significa exactamente ‘enganar’; e o participio *paragoisa* apenas reforça o verbo principal. Qualquer que fosse o substantivo usado naquela posição (*epos*, *logos* ou outro), o seu sentido seria sempre negativo.

A segunda ocorrência situa-se exactamente no mesmo plano. Noutra *Ode Nemeia* (8.33), *mythos* aparece qualificado pelo adjetivo *haimulos* (‘sedutor’), exactamente o

⁶ Referimo-nos apenas às ocorrências da *Teogonia* (229; 890) e dos *Trabalhos e Dias* (78; 106; 789), as obras consideradas autênticas.

mesmo que aparece associado a *logos* numa das duas ocorrências deste termo nos *Poemas Homéricos*.

O terceiro caso é sem dúvida o mais relevante para esta discussão. Vale a pena citar os versos em causa (*Ol.* 1.27-29):

ἦ θαύματα πολλά, καὶ πού τι καὶ βροτῶν
 φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
 δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις
 ἐξάπατῶντι μῦθοι.

Há maravilhas várias, e o dizer dos mortais
 além do discurso verdadeiro
 pode ser enganador: histórias adornadas
 com mentiras variegadas.

A passagem centraliza a polarização entre um *ton alathe logon*, que pode corresponder a uma ‘explicação verdadeira’ ou a um ‘discurso verdadeiro’, e os *mythoi dedaidalmenoi pseudesi poikilois*, dos quais é explicitamente dito (e formulado sintaticamente) que ‘enganam’ (*eksapatonti*). Numa primeira leitura, *logos* é associado à verdade e *mythos* à falsidade. Em todo o caso, há dois aspectos que invalidam a univocidade dessa interpretação. Em primeiro lugar, a formulação *ton alathe logon* não permite concluir que um *logos* inclui a verdade, isto é que o predicado ‘verdadeiro’ lhe pertence por definição; antes pelo contrário: se existe um ‘discurso verdadeiro’, terá necessariamente de existir um ‘discurso falso’. Será apenas verdadeiro o *logos* que Píndaro refere e não o *logos* enquanto tal. Em segundo lugar, de acordo com o mesmo princípio, a ‘falsidade’ não é pensada como um atributo próprio do *mythos*, visto que ela se deve a uma instância de sentido externa, nomeadamente aos qualificativos que lhe estão associados: os *mythoi* são ‘adornados’ (é-lhes colocado algo de acessório que não lhes pertence por definição) *com* (o próprio dativo indica algo que é *aposto* ao sujeito) mentiras variegadas. É pelo facto de serem ‘adornados’ com falsidades que os *mythoi* recebem a forma verbal *eksapatonti*. Quanto à eficácia dessas falsidades, fica a ideia

que ela se deve à sua natureza ‘variegada’, em virtude da qual o sujeito fica deslumbrado e, por isso, incapaz de aferir o seu valor de verdade.

5. ‘Pré-socráticos’

Este grupo de autores levanta, à partida, uma séria dificuldade metodológica: as fontes escritas que transmitem o seu pensamento situam-se, na esmagadora maioria dos casos, vários séculos depois da época em que viveram; além de que a ‘estabilidade filológica’ desses testemunhos está longe de ser aceitável, não sendo possível determinar com o mínimo de rigor se as palavras que nos chegaram correspondem ao que aqueles primeiros filósofos de fato escreveram. No caso que nos ocupa, tal dificuldade sofre uma considerável agravante. Visto que o objetivo é traçar o percurso das palavras *mythos* e *logos* até Platão, o facto de as fontes escritas que veiculam o pensamento daqueles autores serem indiretas e, acima de tudo, tão tardias pode, por si só, invalidar a proposta. Para dar apenas alguns exemplos, no fragmento A19 de Protágoras fala-se de um *logos* deste autor, mas, além de não ser possível saber do que se trata (um argumento, um tratado...), não é possível determinar se o uso do termo se deve ao próprio Protágoras, se aos autores que o referem; no caso, Platão (*Euthd.* 286b-c) e Aristóteles (*Metaph.* 4.4 1007b18, 4.5 1009a6). Aliás, no próprio *Protágoras* coloca-se a mesma questão: quando o sofista pergunta a Sócrates se prefere ouvir um *mythos* ou um *logos* sobre a possibilidade de a virtude ser ensinada, esta disjunção não pode ser atribuída ao Protágoras histórico. Poderemos, quando muito, especular os motivos pelos quais Platão escolheu aquela personagem para, naquele contexto, levantar aquela questão. Mais grave ainda é o caso do fragmento A8 de Diógenes de Abdera, segundo o qual Homero tinha descrito a divindade de um modo *verdadeiro* (*alethos*) e não *miticamente* (*mythikos*). Numa leitura mais superficial, ao tempo de Diógenes a vinculação do mito à falsidade já estaria de tal forma consolidada que um advérbio formado a partir de *mythos* seria sinónimo de ‘falsamente’. No entanto, se tivermos em conta que o texto onde consta este *testimonium* é de Filodemo (*Piet.* 6b), que o escreveu quase quatro séculos depois, tal interpretação não será legítima.

5.1 Heráclito

Começando por Heráclito, um dos aspectos que definiu a sua proposta foi uma crítica arrasadora que dirigiu a toda a tradição em geral. No cáustico fragmento B40 condena autores de todos os quadrantes do saber, sem discriminação. Hesíodo, Pitágoras, Xenófanos e Hecateu são, segundo Heráclito, a prova de que ‘saber muitas coisas não ensina a ter inteligência’. Como fica evidente, a condenação não se dirige à tradição mítica nem tão-pouco (apenas) aos poetas, geralmente considerados agentes culposos dessas narrativas; mas sim a todos em geral. Noutro fragmento especificamente sobre a tradição poética (B104), a crítica de Heráclito não se dirige à poesia enquanto tal, mas sim aos aedos e sobretudo à população que os considera ‘mestres’ (cf. Graf, 1996, p. 178-179).

É esta crítica que motiva a teoria de Heráclito, a qual se afirma como antídoto de um problema basilar na representação do real pela linguagem. O seu eixo central corresponde ao famoso *Logos*, que designa tanto o princípio racional latente a todos os processos naturais, quanto a sua manifestação discursiva que, graças à sua natureza cósmica, deve ser universalmente captada por todos os homens: ‘escutando não a mim, mas ao logos, é sensato concordar que todas as coisas são uma só’ (B50). Podemos inferir que Heráclito propõe uma concepção da razão humana como um correlato subjetivo daquele princípio, bastando pois que cada indivíduo se limite a segui-la e a prescindir de uma mundividência demasiado *própria*, a qual globalmente resulta numa confusão de perspectivas diferentes, uma espécie de autismo disseminado: ‘apesar de o *logos* ser comum, a maioria vive como se tivesse um entendimento particular’ (B2).

Deixando de lado as dificuldades hermenêuticas que estes fragmentos levantam⁷, interessa notar para o nosso caso que em parte alguma Heráclito equaciona este modelo de representação do real como uma libertação do mito nem tão-pouco responsabiliza essa tradição pela ignorância dos *polloi*. Na verdade, a palavra *mythos* nunca aparece

⁷ Seria obviamente impossível dar conta da teoria de Heráclito em tão curto espaço. Para uma análise mais detalhada, veja-se o dossiê organizado por Miriam Peixoto, recentemente publicado no vol. 15 da *Revista Archai* (Peixoto 2015; Flaksman 2015; Vieira 2015; Piccone 2015; Fronterotta 2015; Ferrari 2015; Buarque 2015).

em Heráclito; e, além disso, alguns dos seus fragmentos têm uma dimensão marcadamente mítica. Por exemplo, em B28 diz, de um modo um tanto apocalíptico, que a Justiça castigará os mentirosos e em B94 confessa-se confiante de que Hélios não sairá do seu curso natural, porque as Erínias (ao serviço da Justiça) encontrá-lo-iam. Não só a terminologia (Hélios, a Justiça e sobretudo as Erínias), como também o próprio enredo (especialmente o facto de as Erínias estarem ao serviço da Justiça, com a responsabilidade de manter o curso solar nos limites) são tiradas claramente mitológicas.

5.2 Parmênides

Passando a Parmênides, o seu modelo ontológico cava um fosso entre ‘o que é’ e ‘o que não é’ e traz consequências praticamente insuperáveis, na medida em que as dimensões do ‘ser’ e do ‘pensar/conhecer’ estão co-implicadas (B3): só ‘o que é’ pode ser conhecido pelo entendimento humano e considerado verdadeiro (cf. B2). É uma interpretação perfeitamente plausível, pelo menos tendo em conta o que sobrou da sua obra. Ainda assim, em nenhum momento Parmênides procura distanciar-se da tradição mítica e não é visível nenhuma crítica explícita ou implícita a essas narrativas. Muito pelo contrário, aliás, a sua proposta é *estruturalmente* mítica: o modelo que propõe aparece escrito em hexâmetros (como em Homero e Hesíodo) e consiste numa *viagem* assaz mítica de um jovem conduzido por cavalos alados ao encontro de uma divindade que habita uma morada celeste de portões adamantinos (como os do Hades), a qual lhe dará a conhecer a Verdade. O pensamento de Parmênides não pode de forma alguma ser interpretado sem centralizar a categoria do *mythos* (cf. Morgan, 2000, p. 67-68; Cornelli, p. 2013).

Do ponto de vista terminológico, a complementaridade temático-estrutural entre *mythos* e *logos* traduz-se numa oscilação sem critério aparente. Em momentos absolutamente centrais do texto os dois termos são utilizados de forma indiscriminada, dando conta assim de uma quase sinonímia. No primeiro verso do fragmento B2, a divindade classifica a revelação que está prestes a fazer como um *mythos*, ao qual

ordena a Parménides que preste atenção (*komisai de mython*). Mais adiante na narrativa divina, a própria explicação da via ‘do que é’ recebe também essa mesma designação (B8: *monos d’eti mythos odoio/ leipetai os estin*). Inversamente, quando as (também divinas) condutoras da quadriga voadora chegam aos adamantinos portões, necessitam de convencer a divindade a abri-los, usando para isso ‘discursos doces’ (B1: *malakoisi logoisin*).

Fica evidente que, tanto em Heráclito quanto em Parménides, não só não existe qualquer crítica à tradição mítica, como também o elemento mítico tem lugar na problematização filosófica; sobretudo no caso de Parménides, pelo facto de definir a estrutura formal da mensagem. Além disso, o uso dos termos *mythos* e *logos* continua a ser manifestamente indiscriminado, sendo, porém, evidente que já denotam uma cristalização semântica no vocabulário do ‘saber’. A proposta de Heráclito inaugura, de um modo assaz triunfal, a aplicação da palavra no âmbito da racionalidade.

5.3 Xenófanes

O caso de Xenófanes merece um tratamento diferenciado, porque a sua leitura do problema corresponde ao antecedente mais direto da versão que conheceremos em Platão.

Um aspecto quase sempre acessório, mas, neste caso, absolutamente fundamental, tem que ver com a biografia deste autor⁸, especialmente o seu estatuto híbrido de ‘poeta-filósofo’. Além de autor de várias composições literárias⁹, Xenófanes chegou mesmo a desempenhar a profissão de rapsodo, durante a qual interpretava os versos de Hesíodo e Homero, mas também as suas próprias composições. Estava, pois, numa posição absolutamente privilegiada (e inédita até então) para construir uma crítica sistemática à tradição mítica, visto que ela resulta de uma perspectiva interna. Não será recomendável pressupor que essa ‘carreira poética’ tenha correspondido a uma primeira fase de produção, da qual emergiu o filósofo que a subsumiu; como se em Xenófanes

⁸ Além de uma breve secção na obra de Diógenes Laércio (9.18-20), existem diversos dados biográficos de Xenófanes incluídos nos próprios fragmentos (e.g. B3, 7).

⁹ Entre os fragmentos que sobraram, contam-se algumas elegias (e.g. B1-3) e breves invectivas ao estilo iâmbico (e.g. B10-12), além de que grande parte dos seus escritos filosóficos (convencionalmente coligidos na rubrica *Peri Physeos*) está escrita em hexâmetros.

tivéssemos uma versão singularizada daquela narrativa sobre o surgimento da filosofia como libertação racional de um estado mítico anterior. Pelo contrário, aliás, este autor em concreto pode ser considerado paradigma de uma leitura radicalmente oposta.

Começando pela questão terminológica, a única vez que *mythos* aparece nos fragmentos atribuídos a Xenófanes é justamente em articulação com *logos* (B1). Note-se que o contexto não é o de uma discussão metafísica sobre os princípios que governam a natureza, mas sim uma elegia sobre normas de boa conduta num banquete; um dos *topoi* mais famosos da poesia daquela época. Depois dos primeiros 12 versos dedicados à decoração e preparação do espaço, aconselha-se que, antes de começarem a beber, os participantes dirijam hinos aos deuses. A sintaxe dos versos em causa é complexa o suficiente para merecer uma breve análise:

χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις (B1 13-14)

Primeiro é necessário que os homens agradeçam a divindade cantando histórias auspiciosas e palavras puras.

Antes de esclarecer o sentido do segundo verso (o cerne do problema), convém ter em conta a estrutura sintáctica do primeiro, sobre a forma de ‘dar graças aos deuses’ (sentido encapsulado em *euphronas*). A construção de *hymnein* com acusativo de pessoa (ainda que neste caso a ‘pessoa’ seja divina) introduz dois níveis semânticos complementares: o sentido de ‘honrar a divindade’ resulta metonimicamente do sentido mais literal ‘cantar hinos sobre’; ou seja, a divindade é honrada, *porque* lhe são dedicados hinos. A forma e substância desses hinos (e, por conseguinte, a forma da homenagem) são, então, os *euphemois mythois kai katharosisi logois*. O aspecto mais curioso do verso tem que ver com a relação copulativa entre os dois conceitos, a qual neutraliza qualquer tipo de oposição; permitindo, pelo contrário, tomá-los como duas modalidades que têm em vista uma mesma finalidade: ‘honrar os deuses’ por meio de *mythoi* e *logois*. Quanto ao sentido exato tanto dos substantivos, como dos qualificativos associados, Leshner (1992, p. 48, n. 3) sublinha que “the later connotation of *mythos* as fictional account is not obligatory here”; mas logo de seguida adverte que “while some

contrast between *mythos* and *logos* seems intended here there is no consensus on what that contrast might be”. A primeira parte do argumento sublinha, em meu entender, o aspecto mais central, ainda que acidentalmente: o sentido de *mythos* como “fictional account” é de facto tardia; bem mais tardia, aliás. Quanto à segunda parte, não é claro em que medida exista por parte de Xenófanés alguma intenção de contrastar *mythos* e *logos*; nem tão-pouco se justifica a pressuposição de que *deva* haver algum contraste, pois que essa acepção é tão ou mais *tardia* quanto a noção de *mythos* como “fictional account”.

As implicações hermenêuticas desta passagem levam-nos ao fulcro da crítica de Xenófanés à tradição mítica, ou melhor, mitológica, e dão conta dos dois vectores principais que a estruturam. Estará em causa a natureza ‘demasiado humana’ das narrativas que os poetas *dedicam* à divindade: não são *euphemois*, isto é, ‘benedicentes’, na medida em que atribuem faltas e desvios de comportamento incompatíveis com a perfeição que deve ser suposta nos deuses; nem tão-pouco ‘puras’ (*kataroisi*), ou melhor ‘depuradas’ dos defeitos próprios do homem, os quais incorporam essas narrativas e são transferidos para a esfera sobre-humana. A crítica dirige-se, pois, aos poetas responsáveis pela transmissão da mitologia tradicional e não ao mito enquanto tal.

O primeiro vector da crítica tem que ver com a imoralidade que domina o retrato oficial da divindade (B11), acusando Homero e Hesíodo de atribuir aos deuses “tudo o que entre os homens é objecto de vergonha e censura, / como roubar, cometer adultério e enganarem-se uns aos outros”. Estão seguramente em causa episódios como, por exemplo, o parricídio de Zeus, o adultério de Afrodite ou as revoltas de Titãs, Gigantes e Centauros, as quais, naquela elegia que referi (B1), o poeta-filósofo aconselha a manter fora dos banquetes pelo facto de nelas “não existir nada de útil”. A questão da *utilidade* dos mitos é absolutamente central (como também será para Platão), porque estas narrativas gozavam do estatuto sociológico de ‘gramáticas comportamentais’ e, por conseguinte, os responsáveis pela sua disseminação eram considerados mestres. Num pequeno iambo Xenófanés diz, com o sarcasmo próprio deste gênero literário, que “desde as origens todos os [cidadãos] têm aprendido com Homero” (B10)¹⁰. Este poder

¹⁰ ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον, ἐπει μεμαθήκασι πάντες ... O fragmento termina abruptamente sem indicação do objecto de μεμαθήκασι, isto é, sem ficar explícito o que os homens têm aprendido com Homero. Na edição de referência, Diels sugere o acrescento de τοὺς θεοὺς κακίστους εἶναι (vide DK ad loc.), mas não há argumentos que sustentem tal proposta. Poderá estar em causa um enquadramento moral bem mais

reconhecido tanto ao mito como ao poeta implica um imperativo de responsabilidade social que, segundo Xenófanes, não era obedecido pelos ‘educadores oficiais’, isto é, Homero e Hesíodo.

O segundo vector da crítica, complementar ao primeiro, diz respeito à tendência demasiado antropomórfica dos mitos tradicionais. Num grupo de fragmentos absolutamente iconoclásticos, sobretudo do ponto de vista antropológico e até religioso, o poeta-filósofo nota que os homens concebem a divindade de um modo demasiado antropomórfico (B14), argumentando, numa proposta de relativismo cultural, que (B16) os Etíopes acreditam em deuses “achatados e negros”, ao passo que os Trácios os concebem “de olhos claros e ruivos”. Xenófanes leva tal princípio às últimas consequências, dizendo que (B15) os animais, caso pudessem pintar, fariam também representações de deuses à sua imagem: cavalos representariam deuses com forma de cavalo e bois com forma de boi. A sugestão é revolucionária e até ofensiva para os parâmetros religiosos da época, visto que remete a concepção tradicional de divindade à categoria de pura criação humana em que participa também um decisivo factor de convencionalidade. Não se trata de qualquer espécie de ateísmo, antes pelo contrário. A crítica visa por a nu a infantilidade que Xenófanes reconhecia naquela forma de religiosidade, cujas consequências traziam mais perigos além da ignorância. Essas narrativas colocavam o ‘selo religioso’ em comportamentos desviantes e vícios que seriam disseminados pela sociedade justamente através dos mitos transmitidos e criados pelos poetas oficiais. Toda a argumentação pressupõe, por princípio de razão, que a modalidade discursiva do mito era um modo de comunicação altamente poderoso a título ético e, podemos inferir (sobretudo pelo peso relativo da religião naquelas formas de organização social), político.

6. Considerações finais

Esta reconstituição do percurso lexicológico de *mythos* e *logos* até Platão, ainda que apresentada de um modo bastante resumido, demonstra que não é lícito pressupor uma oposição conceptual entre estas duas palavras. Nos inícios da Literatura Grega,

abrangente ou simplesmente o modelo de educação vigente na época. Para uma discussão detalhada do problema, vide Leshner (1992, p. 81-sqq).

vimos que em Homero existe um uso indiscriminado de ambos os termos, além de que o verbo *legein* não têm ainda o sentido de ‘dizer’ e as únicas duas ocorrências de *logos* designam uma discursividade poética; e que, em Hesíodo, se mantém uma considerável flutuação terminológica, embora *logos* comece já a assumir o sentido declarativo. No caso de Píndaro, tradicionalmente lido como a primeira crítica ao mito, a conotação negativa de ‘falsidade’ não é objetivamente atribuível ao termo *mythos*, antes radica nos qualificativos que lhe estão associados. Em relação aos chamados ‘pré-socráticos’, Heráclito, embora centralize o termo *logos* como eixo da sua proposta filosófica, não estabelece qualquer oposição com *mythos* (palavra que, aliás, nunca utiliza); Parménides, além da dimensão mítica da estrutura formal do poema, opera com a neutralidade conotativa de *mythos* a ponto de usar a palavra para referir a Verdade anunciada pela divindade; e Xenófanés mantém a oscilação terminológica, especialmente evidente em B1.

Em suma, a problematização de *mythos* e *logos* como duas modalidades narrativas diferentes começa apenas nos *Diálogos*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRISSON, L. (1982). *Platon: les mots et les mythes*. Paris. François Maspero.
- BUARQUE, L. (2015). Heráclito e heraclitismo no *Crátilo* de Platão. *Archai*, 15, p. 135-144.
- BUXTON, R. (ed.) (1999). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford. Oxford University Press.
- CORNELLI, G. (2013). Il Parmenide che non volevamo vedere. Marciano. M.L.G. et al. (eds.). *Parmenide: immagini, suoni, esperienza. Con alcune considerazioni 'inattuali' su Zenone, Eleatica 3*. Academia. Sankt Augustin bei Bonn: 145-148.
- FERRARI, F. (2015). A “doutrina secreta”, o fluxo universal e o Heraclitismo na primeira parte do *Teeteto*. *Archai*, 15, p. 129-134.
- FLAKSMAN, A. (2015). Notas sobre Heráclito no *Teeteto*, *Banquete* e *Sofista*. *Archai*, 15, p. 97-104.
- FRONTEROTTA, F. (2015). Eraclito, il divenire e la dossografia platonico-aristotelica. *Archai*, 15, p. 117-128.

- GRAF, F. (1996). *Greek Mythology: an Introduction*. Baltimore / London. The Johns Hopkins University Press.
- LAKS, A. (2013). *Introdução à “Filosofia Pré-Socrática”*. São Paulo. Paulus.
- LESHER, J. H. (1992). *Xenophanes of Colophon. Fragments*. Toronto. University of Toronto Press.
- MORGAN, K. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge. Cambridge University Press.
- NESTLE, W. (1940). *Vom Mythos Zum Logos*. Stuttgart. Kröner.
- PEIXOTO, M. C. (2015). Heráclito e(m) Platão. Estudos sobre a presença do heraclitismo nos diálogos platônicos. Apresentação. *Archai*, 15, p. 83-86.
- PICCONE, E. H. (2015). Heraclitus, Plato, and the philosophic dogs (A note on *Republic* II, 375e-376c). *Archai*, 15, p. 117-128.
- VIEIRA, C. O. (2015). Como usar a linguagem para precisar o movimento: uma disputa entre Platão e Heráclito. *Archai*, 15, p. 105-116.