

Eudoro de Sousa

MITOLOGIA HISTÓRIA E MITO

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA

A FILOMITIA DE EUDORO DE SOUSA

Eudoro de Sousa nasceu em Lisboa, em 1911; fez estudos inicialmente na Universidade de Lisboa. Em Heidelberg aprimorou-se em Filologia Clássica, História Antiga; entrou em contacto com a obra de Heidegger. Depois, no Instituto Católico e no Collège de France, em Paris, estudou Filosofia.

Em 1953, foi para o Brasil, ligando-se, em São Paulo, ao grupo de pensadores que fundou, em 1950, o Instituto Brasileiro de Filosofia; lecionou, nessa ocasião, na Universidade de São Paulo e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Em 1975, foi a Santa Catarina, fundando aí o Departamento de Filosofia, e, posteriormente, em Brasília, empenhou-se na Universidade em criar o Centro de Estudos Clássicos. Dedicou-se ao ensino da língua e literatura gregas, arqueologia clássica, história antiga e filosofia antiga, permanecendo em Brasília até 1987, ano de sua morte.

Eudoro foi um dos mais expressivos representantes do que António Cândido chamou de A Missão Portuguesa¹ e António Braz Teixeira de O Grupo de São Paulo², pondo em relevo o diálogo espiritual entre estudiosos portugueses e brasileiros a partir de 1940, e enfatizado em 1950.

Os textos Dioniso em Creta, Mitologia e História e Mito abordam aspecto essencial do pensamento de nosso autor, conforme o afirma

¹ António Cândido, «Prefácio», in Fernando Lemos e Rui Moreira Leite (orgs.), *A Missão Portuguesa*, SP/Bauru, UNESP/EDUSC, 2003, pp. 15-20.

² António Braz Teixeira, *O Espelho da Razão. Estudos sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro*, Londrina, 1997, pp. 223-226.

Fernando Bastos: «Desde seus primeiros escritos, Eudoro de Sousa se preocupa com a problemática do mito [...] tema central de suas indagações filosóficas [...] o escopo dessa mitosofia (ou filomitia) é [...] o helemismo e o paganismo»³.

Bastos assinala a importância desses escritos que constituem a «síntese e sistematização do pensamento de Eudoro de Sousa [...] sua 'obra programática' [que abrange] Horizonte e Complementaridade (1975) [...] Sempre o mesmo acerca do mesmo (1978), Mitologia (1980) e História e Mito (1981)»⁴. A estes se vinculam os escritos da antologia Dioniso em Creta (1966/1973), que retomam trabalhos já publicados em Portugal, bem como os editados no Brasil, conforme informa Joaquim Domingues⁵.

Publicado em 1966, «Dioniso em Creta» é o ensaio que abre o volume editado pela Livraria Duas Cidades em 1973, em São Paulo, reunindo outros estudos de Eudoro sobre as origens pré-helênicas dos mitos e da filosofia grega.

Na perspectiva de Eduardo Abranches de Soveral⁶, os temas axiais do pensamento de nosso autor são a relação entre mito e rito, mitologia e filosofia, a universalidade da cultura grega, a busca da convergência entre o mito e o logos, a meditação sobre o mistério e sobre as relações entre o homem e a natureza, que precedem Dioniso em Creta.

Atendo-se ao mundo pré-helênico, à cultura minóica, Eudoro mostra que nela o kosmos é deus, ou deus se revela na diacosmese, princípio e «plenitude de uma ordenação do céu e da terra e de todos os seres naturais, humanos e divinos»⁷. Aborda a relação entre o pensar e o conhecer, no pensamento simbólico, que enlaça mito e ritual, poeitar e pensar, mito e mistério. Nesse texto, o pensador afirma que «a mitologia não nasceu de qualquer anseio por explicar o Mundo, o Homem e Deus: é pura expressão do encontro de homens com deuses, em um mundo que é, para cada encontro, o cenário em que o mesmo decorre»⁸. Tal mitologia é música e poesia, celebração de uma realidade que não pode ser dita através de

³ Fernando Bastos, «Escatologia e soteriologia no paganismo mitopoético e onto-teo-lógico de Eudoro de Sousa», in Lemos e Moreira Leite, *op. cit.*, p. 89.

⁴ *Idem, ibidem*.

⁵ Joaquim Domingues, «Eudoro de Sousa perante a Filosofia portuguesa», in V Colóquio Tobias Barreto: Mito e Cultura, Braga e Viana do Castelo, 1998.

⁶ Eduardo Abranches de Soveral, «Eudoro de Sousa», in Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, O Século XX, tomo 1, pp. 207-315.

⁷ Eudoro de Sousa, *op. cit.*, p. 93.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 118.

outra linguagem. É intuição da origem, revelação do mistério, da verdade das coisas, pela mediação do símbolo — que funde o ideal e o real.

Hermenêutica de uma realidade outra, a arte, de modo análogo ao mito, aproxima os planos da inteligibilidade e da sensibilidade, este mundo e o de uma transcendência que transpõe todos os horizontes da experiência comum.

Fazendo a exegese dos mitos, Eudoro mostra esta experiência de transcendência através do exame dos mitos associados ao tema do ouro, símbolo da imortalidade, da vida que supera a morte, do mito de Psiqué e da simbólica da luz, vistos como alegorias «da teoria do conhecimento e [...] do ritual dos mistérios»⁹, do laço entre mito e dialéctica em Platão, encarado como transposição intelectual do mistério. Considera ainda a teogonia e escatologia órficas, a filomíthia aí presente, que ressoa no pensamento platónico e neoplatónico, em Píndaro, Empédocles e nas Lamelas Áureas — narrando a história da alma, sua trajectória em busca do mundo supraceleste. Orfeu representaria, segundo Eudoro, o diálogo entre a filomíthia e a filosofia, a razão e a poesia, integrando teologia, antropologia, cosmologia, na sua relação. Filomíthia e filosofia aparecem «como linguagens das duas objectividades complementares, mediante as quais [...] uma realidade situada para além do horizonte da experiência religiosa ou científica»¹⁰ se deixa entrever.

Dioniso em Creta é uma das obras mais bem sucedidas de Eudoro; nela se aliam a linguagem elegante, a originalidade da temática e da perspectiva propostas e uma riquíssima e erudita bibliografia, pontuando a inscrição de nosso autor junto à tradição do romantismo, via Schelling, e situando-o ao lado de mestres como Bachofen, Eliade e Kerényi.

O texto *Mitologia* data de 1980. O próprio autor o situa como uma continuidade e aprofundamento da reflexão desenvolvida no escrito de 1975, *Horizonte e Complementaridade*.

Na «Apresentação» da 3.^a edição, publicada em 1988 pela Universidade de Brasília, Fernando Bastos faz uma advertência, repetindo palavras do próprio Eudoro, no prefácio à 1.^a edição: *Mitologia não é «colectânea de mitos, nem filosofia da mitologia».*

A ousada aventura do pensador português consiste na investigação do mistério, do originário; é tentativa de dizer o indizível, abordando o campo das cosmofanias, das teocriptias, através da meditação sobre a linguagem simbólica.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 238.

¹⁰ *Idem, ibidem*, pp. 318-319.

Na reflexão assim encaminhada, cruzam-se o Das Ding heideggeriano, as filosofias pré-socráticas de Heraclito e Parmênides, as tradições platônica e judaico-cristã, a redescoberta do mito nas obras de Frazer, Jensen, Otto e Kerényi, resultando uma abordagem original e instigante do ofício do pensar.

O livro se desdobra em três partes: na primeira, o tema é o triângulo — mundo, homem, deus — da complementaridade e do simbólico; a segunda, aborda o tema do diabólico e do simbólico, concluindo com a definição da mitologia como cosmofania. A terceira parte consiste na tradução de A Coisa, de Heidegger, precedida de uma introdução, na qual Eudoro mostra o texto heideggeriano como fio condutor da sua meditação em Mitologia.

O ponto de partida da investigação é a pergunta: que é o homem? A resposta de Eudoro mostra o ser humano como aquele que recusa a identificação imediata com o mundo, como alguém que se define pela recusa. E recorre ao mito adâmico, interpretado como a expressão do «acontecer humano, a primeira afirmação do homem, que é um querer firmar-se ele em si mesmo»¹¹, exibida na recusa do paraíso por Adão, em vista da construção de um mundo, que se torna seu afazer. O mito nos mostra, assim, o homem e o mundo como «parceiros do mesmo jogo»¹², ambos em permanente mutação e correlação. Cada época expressa um tipo de homem e um tipo de mundo, configurados em seu mito instituidor.

Investigar o que correlaciona homem e mundo, sem reduzir um ao outro, mas mostrando-os dependentes de um projecto instituidor; exhibir a relação entre mundo e deuses, dizendo que «cada deus munda, faz seu mundo do que ainda o não era — diacosmiza, numa palavra só»¹³; estabelecer a sinonímia entre Projecto, Mito, Mítico, Cultura, Drama, significando o plano desconhecido do jogo que o homem joga com o mundo e consigo — tudo isso, para Eudoro é mitologia.

Assim, «o mito é o modo de se falar do homem e do mundo»¹⁴; precede o logos, não só cronologicamente, mas enquanto significado instituidor da correlação. É um falar sobre os deuses, é «tautegoria dos deuses e alegoria do Homem e do Mundo»¹⁵. Inspirando-se em Schelling, afirma que «um mundo seria um deus visível e um deus, um mundo

¹¹ «Mitologia», p. 28. Todas as remissões serão para a presente edição.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴ *Ibidem*, p. 45.

¹⁵ *Ibidem*, p. 48.

*invisível»*¹⁶. A mitologia se entenderia, assim, como cosmofania teocríptica, isto é, como desvelamento de uma ontofania, cosmofania e antropofania, que seria, simultaneamente, ocultação dos deuses.

Eudoro afirma que os mitos apontam para um Deus além dos deuses, que ele chama de a Excessividade Caótica, o Abismo sem fundo que está fora de todos os limites. Assegura também que em qualquer dos deuses vê-se uma imagem desse Deus. Buscar esse abismo é o caminho e a tarefa do homem.

Daí Eudoro abordar, no segundo capítulo da primeira parte, catábases, teogonias e metamorfoses. Esses três elementos são os três ramos da mitologia enquanto investigação das origens. Os mitos da descida aos infernos relatam os rituais de passagem, vivências de situações liminares, de mudança de sentido do mundo: «já não sou o que fui, mas ainda não sou o que serei»¹⁷. O homem comum vive num mundo único; aquele que excede a si mesmo, aquele que transcende a experiência humana comum, vivencia o limite de um mundo e o limiar de outro. Em termos religiosos, a experiência da transcendência, diz Eudoro, «é um ritual de iniciação»¹⁸, é «ver-se suspenso sobre o abismo do entremundos»¹⁹.

Tais relatos estão associados à metamorfose, à mudança profunda de quem se pôs a caminho: «De modo que 'iniciação' nos põe a caminho de um mundo para outro; 'passagem' é o de um mundo para outro e 'metamorfose' minha é também metamorfose do mundo»²⁰.

Mitologia é falar desse caminho, onde a Excessividade Caótica, o Abismo sem fundo se mostra nos deuses que descem ao mundo da matéria e dos homens que ascendem para a divindade: «a meio do caminho, os homens se reconhecem nos deuses e os deuses, nos homens [...] Os deuses, descendo, iniciam-se no Homem; os homens, subindo, iniciam-se em Deus»²¹. Os mitos referentes às catábases, exemplificadas pelo autor através do mito de Inana, falam do caminho que une os deuses e os homens.

Tal caminho é percorrido «por nostalgia». É sempre uma odisseia, a da superação da vida imediata, por iniciação, metamorfose, em busca do Deus «que se entrevê na passagem de mundo para mundo»²².

Outro aspecto da mitologia é o das teogonias.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem*, p. 58.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem*, p. 59.

²⁰ *Ibidem*, p. 61.

²¹ *Ibidem*, p. 65.

²² *Ibidem*, p. 66.

Na Teogonia de Hesíodo, por exemplo, o mundo aparece como a complementaridade entre terra e céu, deuses e mortais, que resulta do «transbordar das águas primordiais do Grande Abismo»²³.

A teogonia «se desdobra em cosmogonia e antropogonia»²⁴, não é «biografia dos deuses»²⁵, mas fala da relação entre a cosmogonia, a antropogonia, vistas como rememoração, «acenos dos deuses», os quais, por sua vez, são «acenos da divindade» sem forma. Assim, a mitologia é biografia, não dos deuses, mas do homem e do mundo, entretecidos por um deus que neles se oculta. Daí Eudoro falar do triângulo cosmogónico, de que o homem e o mundo constituiriam a base e cujo vértice seria ocupado pela divindade. A relação dinâmica entre esses elementos faz surgir uma sucessão de mundos, na sucessão dos deuses que os instauram e significam.

O terceiro elemento da mitologia é a tematização da metamorfose, associada por nosso autor à permanente mutação, transformação, trânsito do «mesmo» ao «outro», à relação entre a vida e a morte. O pensador, aqui, estabelece uma equivalência entre morte e iniciação, entre sair de si e tornar-se outro, em vista de desocultar o que se é, na própria subjectividade irreductível. No jogo das catábases, cosmogonias, metamorfoses, nos iniciamos no caminho que nos leva à divindade e cuja mensagem é superar-se continuamente, vivendo, assim, a única «vida que mereça chamar-se de humana»²⁶.

Na segunda parte do livro o filósofo aborda os temas do diabólico e do simbólico.

Recorrendo à linguagem metafórica, refere-se ao diabólico para designar o mundo do homem comum, o mundo da objectividade técnica, do predomínio do intelecto e da vontade, da atenção à realidade vista como coisa, é o mundo do homem-humano, do homo faber, marcado pela concupiscência. É o mundo do trabalho, do «afazer sem gosto de o fazer»²⁷, da escravidão aos objectos, da busca angustiada pela ascensão social. É o mundo que permanece sempre o mesmo, que tem horror à mudança, ao ultrapassamento de limites.

A este mundo se opõe o dos marginalizados, vinculados ao ócio criador, ao inútil, à contemplação que os liberta e os torna disponíveis a uma outra dimensão da realidade.

²³ *Ibidem*, p. 72.

²⁴ *Ibidem*, p. 73.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 86.

²⁷ *Ibidem*, p. 102.

Ao diabólico, Eudoro opõe o simbólico. Para ele, «'coisas' são símbolos desintegrados; como 'símbolos' são coisas reintegradas»²⁸.

O símbolo possibilita a abertura ao mistério, descentrando o homem do imediato e abrindo-o a um além-horizonte, a uma transcendência. No símbolo cintilam as «Fulgurações Ofuscantes do Ser», a «Caótica Excessividade», ou Deus, que é «Real Absoluto», «Trans-Objectividade»²⁹.

E Eudoro afirma: «Na trans-objectividade, o homem, já não-só-humano, é excêntrico»³⁰; distrai-se do mundo objectivo, do mundo das coisas, encontrando-se em outro mundo, onde as coisas se convertem em símbolos.

No símbolo se conjugam um homem e um mundo, lançados por um deus³¹; e estes são figurações do Macro-Símbolo, da Divindade. O homem da trans-objectividade é o distraído, o excêntrico, em relação ao mundo das coisas; é a «'subjectividade irreduzível', rebelde a toda a objectivação»³².

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.

Eudoro identifica a superação da objectividade com a experiência da iniciação nos antigos Mistérios. Os mistérios menores consistiriam na morte do «homem-humano», do homem comum, que opõe sujeito e objecto, para renascer no trans-humano, na apreensão simbólica da realidade. Os mistérios maiores representariam a morte do homem trans-humano, que renasce no divino, na sua «subjectividade irreduzível». No primeiro momento, o homem passa da objectividade para a trans-objectividade; no segundo, mergulha além da trans-objectividade, na aproximação com o Deus que se acha acima e além de todos os deuses.

Religião, arte e filosofia são «códigos de decifração das cifradas mensagens da Divindade»³³; expõem-nos à «Fulguração Ofuscante», à «Excessividade Caótica» da transcendência, da qual os deuses são «acenanantes mensageiros»³⁴.

Para que o acesso à trans-objectividade se dê, é preciso que o homem se torne disponível à posse pelos deuses. Primeiro, pela expe-

²⁸ *Ibidem*, p. 108.

²⁹ *Ibidem*, pp. 119-120.

³⁰ *Ibidem*, p. 127.

³¹ *Ibidem*, p. 137.

³² *Ibidem*, p. 141.

³³ *Ibidem*, p. 161.

³⁴ *Ibidem*, p. 156.

riência religiosa do drama ritual, que simboliza a mensagem da Origem. Depois, no campo da arte, pois é por meio dela que «o deus começa a falar uma linguagem humana»³⁵, através da superlatividade do simbólico. Enfim, na filosofia, «experimento de linguagem [...] destinado a encher de significação o silêncio insignificado por entre as significativas palavras dos mitos»³⁶, o que vem à luz é que os deuses são «mensageiros da Divindade», e esta aparece apontada no seu ser, através do «oculto reinar» daqueles³⁷. A filosofia indica, assim, a possibilidade de superação da própria trans-objectividade, da transcendência de «qualquer dos mundos acenados pelos deuses», levando-nos à beira do «Horizonte Extremo»³⁸, além do qual habita a «Caótica Excessividade»³⁹, que nos envia «Fulgurações Ofuscantes. Fulgurações que são mundos manifestos. Ofuscantes porque no manifestado não se alcança o ser do Manifestante»⁴⁰. A filosofia leva-nos, assim, ao limiar máximo do conhecimento, só desocultado completamente na experiência da morte.

O pensador afirma que a vida humana é circunscrita por dois horizontes possíveis: o primeiro é o «da objectividade, que é limite da objectividade e liminar da trans-objectividade; [o segundo é] o horizonte da trans-objectividade, que é limite da trans-objectividade e liminar da Realidade»⁴¹. No primeiro horizonte, o homem reina num mundo de coisas; no segundo, reina um deus, num mundo de símbolos, como acenante mensageiro da Origem.

Recorrendo aos fragmentos de Heraclito e à afirmação de que a morte de um deus é vida de um mundo, perspectiva adoptada por Jensen, Otto e Kerényi e reconhecida pelo nosso pensador, este procura mostrar que toda «Cosmofania é Teocriptia»⁴², e que o conteúdo essencial de todo pensar é reflexão sobre o que acontece no mundo, sobre o drama ritual, sobre o sacrifício que torna a vida possível.

Mitologia é, então, para ele, relato da Origem, «enredo do drama ritual em que se representa a origem»⁴³, e o pensar sobre esse relato, a aproximação ao mistério.

³⁵ *Ibidem*, p. 170.

³⁶ *Ibidem*, p. 171.

³⁷ *Ibidem*, p. 175.

³⁸ *Ibidem*, p. 177.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 181.

⁴² *Ibidem*, p. 187.

⁴³ *Ibidem*, p. 188.

No livro intitulado *História e Mito*, Eudoro reitera, no prefácio, que não se trata de filosofia da mitologia nem de filosofia da história, mas daquilo que ele chama de mitologia, ou seja, de tentar dizer o indizível, investigar o Originário, mediante o exame da relação do homem com o mundo e com o sagrado. Trata-se de meditação sobre a «Presença do Presente — Presença do Passado»⁴⁴. Aqui, o mito aparece como «‘medida’ da sensibilidade e da natureza»⁴⁵, e a relação mundo-homem-deus é figurada por um triângulo equilátero, em cujo vértice está a divindade e em cujos pólos opostos da base estão o homem e a natureza.

O mito trata da lonjura e do outrora, categorias que o pensador utiliza para abordar o além-horizonte, o além-tempo, do mistério.

O homem habita o presente, a actualidade. Cada época se define por «um regime de fascinação, por uma fulguração ofuscante» que «diacosmiza», isto é, «configura homem e cosmo»⁴⁶. Presente, passado e futuro são o campo de possibilidades aberto ao homem no tempo concreto. Cada época se vê reflectida no passado que actualiza; o antigo é apenas actualidade atenuada⁴⁷ e por isso «cada actualidade tem sua antiguidade; e há sempre uma antiguidade esperando ser descoberta (ou inventada?) pela actualidade que a merece»⁴⁸; «cada época ostenta um projecto do passado-lonjura ou do passado-outrora»⁴⁹, formando uma sucessão de leituras do passado, uma sucessão de projecções do passado, que não são falsas, mas que não esgotam o passado.

O passado de nossa cultura ocidental tem a Grécia como referência; e há «UMA GRÉCIA ANTIGA que só o Romantismo mereceu»⁵⁰, como há as imagens da Grécia apresentadas no Renascimento, no Iluminismo, no Neo-Humanismo. A imagem da Grécia que surge aos olhos do homem de hoje é a da atenção às infra-estruturas, à economia agrícola, mercantil, à vida dos artesãos, às relações entre capital e trabalho, etc.

Nessa sucessão de leituras que cada época faz do passado, mostra-se o limite da história, a qual busca, para trás e para frente do agora, «a presença do presente», a «atenuada presença do presente»⁵¹.

Para Eudoro, trata-se de investigar o além da história, o mítico como matriz da história. Recorrendo novamente à imagem do triângulo, que

⁴⁴ «História e Mito», p. 219. Todas as remissões serão para a presente edição.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 295 e segs.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 230.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 236.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 233.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 235.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 233.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 240-241.

expõe a complementaridade do simbólico, afirma que na base do triângulo opor-se-iam o actual e o antigo e no vértice, dominaria o outrora, a experiência originária do além da história. Daí o pensador afirmar: «O mito e o rito põem o agora no outrora» na «hora dos deuses»⁵², no tempo dos deuses.

A história não tem sua significação em si mesma; é «projecto de uma realidade inexaurível», seu tema constante é o homem e o mundo. No campo do mito e do mítico, encontramos o mistério: aqui, «a natureza é mistério da inexaurível sensibilidade»⁵³ e fala a mesma linguagem da religião, entrelaçando «o reino dos vivos e o reino dos mortos, presença do presente e presença do passado»⁵⁴. O mito aparece, assim, como a «linguagem da transcendência do sensível»⁵⁵, é «'medida' da sensibilidade e da natureza»⁵⁶. Expressa o regime «nocturno» da consciência⁵⁷, como o logos expressa seu regime diurno⁵⁸.

Pensar o mito, na sua relação com o homem e a história, é pensar o Caos originário, o Abismo sem fundo, o laço entre a vida e a morte. Pensar o mítico é «pensar o 'antes' [...] a metamorfose, a vida que decorre de mudança em mudança [...] para realização de possíveis sempre outros»⁵⁹.

Eudoro imagina, como dissemos, um triângulo com três pólos: deus, homem, mundo; supõe também ter ocorrido uma catástrofe, que provocaria a ocultação do divino na natureza e na sensibilidade; afirma também, como vimos, que a cada divindade corresponde um tipo de homem e um tipo de mundo. Nessa linha de reflexão, vê o mito como a expressão da presença do passado e a história, da presença do presente. Aquele mostra, no drama ritual, a morte de um deus e sua ocultação, que põe à luz um certo tipo de homem e um certo tipo de mundo. Por sua vez, «a História, em qualquer época, desenha os contornos da presença do presente»⁶⁰.

A referência à Grécia, como lugar privilegiado em que história e mito se defrontam, possibilita ao nosso autor o reconhecimento de muitas «Grécias» na Grécia, pois a «actualidade lê-se na antiguidade que ela

⁵² *Ibidem*, p. 242.

⁵³ *Ibidem*, p. 272.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 280.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 289.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 295.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 298.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 299.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 302.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 342.

ÍNDICE

<i>A filomitia de Eudoro de Sousa,</i> por CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR	7
---	---

MITOLOGIA

Prefácio	21
----------------	----

I PARTE

O TRIÂNGULO DA COMPLEMENTARIDADE E DO SIMBÓLICO

I — Varia de variis	27
II — Catábases, teogonias e metamorfoses	57

II PARTE

O DIABÓLICO E O SIMBÓLICO

I — O diabólico	89
II — Do diabólico ao simbólico	107
III — Trans-objectividade e mediação	131
IV — Os «acenantes mensageiros da divindade»	147
V — A disponibilidade para o «aceno»	163
Conclusão — Mitologia como cosmofania	179

III PARTE

(APÊNDICE)

A COISA, DE MARTIN HEIDEGGER

I — Algumas páginas de introdução	191
II — <i>A Coisa</i> , de Martin Heidegger	201

HISTÓRIA E MITO

Nota prefacial	219
I — Lonjura e outrora	221
II — Epocalidade da história	229
III — Passado e presente	239
IV — Presença do presente, como presença do homem	247
V — Natureza e passado mítico	255
VI — O que é religião, nas religiões antigas... ..	263
VII — ... também é religião, nas religiões modernas?	275
VIII — Mito, sensibilidade e natureza	285
IX — Mito, «medida» de sensibilidade e natureza	295
X — Expressão do mítico	305
XI — O triângulo simbólico e complementar	315
XII — Um fragmento de Aristóteles	327

APÊNDICE

A Grécia e a História	339
-----------------------------	-----

**OBRAS DE
EUDORO DE SOUSA**

ORIGEM DA POESIA E DA MITOLOGIA

E OUTROS ENSAIOS DISPERSOS

Organização de Joaquim Domingues

Apresentação de Paulo A. E. Borges

DIONISO EM CRETA

E OUTROS ENSAIOS

Introdução de António Telmo

**HORIZONTE E COMPLEMENTARIDADE
SEMPRE O MESMO ACERCA DO MESMO**

Prefácio de Fernando Bastos

MITOLOGIA

HISTÓRIA E MITO

Apresentação de Constança Marcondes César

ESTUDOS GERAIS
Série Universitária

FILOSOFIA

LINGUAGEM E SER

José Enes

Prefácio de Gustavo de Fraga

NOETICIDADE E ONTOLOGIA

José Enes

MIMÉSIS E NEGAÇÃO

Fernando Gil

PROVAS

Fernando Gil

TRATADO DA EVIDÊNCIA

Fernando Gil

Tradução de Maria Bragança

MODOS DA EVIDÊNCIA

Fernando Gil

Intervenções de Patrice Loraux, Marc Richir,

Antonia Soulez e Paulo Tunhas

MEDIAÇÕES

Fernando Gil

ENSAIOS SOBRE ÉTICA

Eduardo Abranches de Soveral

IMAGINAÇÃO E FINITUDE E OUTROS ENSAIOS

Eduardo Abranches de Soveral

Prefácio de António Braz Teixeira

ENSAIO SOBRE A SEXUALIDADE E OUTROS ESTUDOS

Eduardo Abranches de Soveral

RAZÃO E DIALÉTICA

António José de Brito

VALOR E REALIDADE

António José de Brito

ODISSEIAS DO ESPÍRITO

ESTUDOS DE FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA

Manuel Cândido Pimentel

CATEGORIAS E OBJECTOS
INQUÉRITO SEMIÓTICO-TRANSCENDENTAL
Adélio Melo

O GRUPO DE SÃO PAULO
Constança Marcondes César

DO FINISTÉRREO PENSAR
Paulo Alexandre Esteves Borges

PENSAMENTO ATLÂNTICO
ESTUDOS E ENSAIOS DE PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO
Paulo A. E. Borges

FACTOS DO ESPÍRITO HUMANO
Domingos Gonçalves de Magalhães
Prefácio de L. A. Cerqueira

DA ESSÊNCIA DA LIBERTAÇÃO
ENSAIO ANTROPOLÓGICO A PARTIR DA POESIA DE FÉLIX CUCURULL
António de Macedo

INTRODUÇÃO À EPISTEMOLOGIA
CONHECIMENTO, VERDADE E HISTÓRIA
José Luís Brandão da Luz

ESTUDOS FILOSÓFICOS
Alexandre F. Morujão
Vol. I

DIALÉCTICA DAS CONSCIÊNCIAS E OUTROS ENSAIOS
Vicente Ferreira da Silva
Prefácio de António Braz Teixeira

A TEOGONIA DE FERÉCIDES DE SIRO
Fernando Bastos

TEORIA TRIDIMENSIONAL DO DIREITO
TEORIA DA JUSTIÇA
FONTES E MODELOS DO DIREITO
Miguel Reale

O MUNDO INTERIOR
R. Farias Brito
Introdução de Luiz Alberto Cerqueira

PERCURSOS DE HISTÓRIA DAS IDEIAS
José Esteves Pereira
Prefácio de António Braz Teixeira