

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA
CURSO DE HISTÓRIA LICENCIATURA

JOÃO PEDRO DA SILVA MORAES

**AS NARRATIVAS MÍTICAS EM SÓCRATES COMO ELEMENTO DE
INTEGRAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA E A LITERATURA**

São Luís

2018

JOÃO PEDRO DA SILVA MORAES

**AS NARRATIVAS MÍTICAS EM SÓCRATES COMO ELEMENTO DE
INTEGRAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA E A LITERATURA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de História da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito para obtenção de grau em História Licenciatura.

Orientação: Prof. Dr. José Henrique de Paula Borralho

São Luís

2018

Moraes, João Pedro da Silva.

As narrativas míticas em Sócrates como elemento de integração entre a história e a literatura / João Pedro da Silva Moraes. – São Luís, 2018.

67 f.

Monografia (Graduação) – Curso de História, Universidade Estadual do Maranhão, 2018.

Orientador: Prof. Dr. José Henrique de Paula Borralho

JOÃO PEDRO DA SILVA MORAES

**AS NARRATIVAS MÍTICAS EM SÓCRATES COMO ELEMENTO DE
INTEGRAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA E A LITERATURA.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de História da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito para obtenção de grau em História Licenciatura.

Aprovado em: 29/01/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Henrique de Paula Borralho (Orientador)

Universidade Estadual do Maranhão.

Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Júnior

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO

Prof.^a. Dr.^a Ana Lívia Bomfim Vieira

À Potência Criadora/Fonte/Deus(a) pela vida e a minha família por todo apoio e incentivo aos estudos.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Eveline Maria da Silva, por todo tempo, amor e carinho que dedicou a mim e à minha criação. Mesmo longe, estamos conectados pelo amor e afeto que nos une e nos uniu ao longo de toda nossa vida.

Ao meu pai, Ronald Bittencourt Moraes, pelo incentivo aos estudos e por todo conselho e amparo dado em todos os momentos que precisei. Meu pai, meu melhor amigo, serei grato por toda a eternidade.

Ao meu irmão, Ronald Bittencourt Moraes Júnior, por todos os conselhos e incentivos à minha formação acadêmica.

À minha sobrinha, Maria Júlia, que com sua meninice me mostrou o quão belo e poético pode ser a vida, se a encararmos de forma positiva, otimista e esperançosa tendo a convicção de que dias melhores virão.

Aos meus amigos da turma de 2013.2, por terem alegrado e tornado a graduação mais leve e divertida.

A todos do NEHISLIN (Núcleo de Estudos em Historiografia e Linguagens) por toda potência intelectual e conhecimento construído durante as reuniões e eventos proporcionados pelo grupo. Destaco aqui o professor Francisco Valdério (um dos coordenadores), Adriana Rodrigues, Luana Oliveira e David Nascimento por todos os debates, apresentações, conselhos e orientações ao longo da convivência no grupo de pesquisa.

Ao meu orientador e professor do Curso de História da Universidade Estadual do Maranhão, José Henrique de Paula Borralho, por ser um exímio pesquisador e um verdadeiro amante da sabedoria na sua totalidade; pela orientação ; por ter me dado a oportunidade de ser bolsista e, por conseguinte, ter me apresentado a perspectiva holística que mais que um paradigma ou teoria para desenvolvimento deste trabalho, tornou-se uma visão de mundo que se adequou perfeitamente às inquietações e questionamentos que eu possuía diante das práticas que compõem o contexto atual.

Por fim, a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO

O presente trabalho busca compreender, sobretudo, a relação entre história e literatura a partir das narrativas míticas utilizadas por Sócrates nos diálogos platônicos. Além disso, analisar os debates existentes acerca da relação entre os dois saberes e discorrer sobre o processo de desintegração entre os mesmos. Com o declínio do mito, durante o estabelecimento da narrativa escrita e da *episteme*, o pensamento holístico e a tradição oral, aos poucos, foram sendo suplantados por uma racionalidade que agora tinha como centro de explicação das coisas, a razão, as coisas verificáveis, o saber empírico e não mais os mitos difundidos pela oralidade, que até então era o instrumento vital da *Paideia* grega, principalmente os poemas Homéricos. No *Fedro*, Sócrates sinaliza como a supremacia da escrita em detrimento da oralidade, enfraquece a memória, deixa os homens menos sábios e fragmenta o conhecimento. No “*Fédon*” e em “*O Banquete*” o uso recorrente das narrativas míticas aliado à dialética, revelam um Platão que se no “*Íon*” e em “*A República*” critica à *poiésis* e bane os poetas da cidade ideal, utiliza-se através da voz do seu mestre dessas narrativas para explicar a verdadeira natureza do amor (um *daimón*, segundo Diótima e concordado por Sócrates) e da alma, configurando-a como imortal. Os usos recorrentes dessas narrativas, revelam que em Sócrates ainda não havia sido estabelecido de fato a cisão entre uma concepção mítica acerca da existência humana e o *logos*. O mito, possivelmente, entrava em cena quando a situação se encontrava nos limites da racionalidade, ele viria para atenuar ou sanar o estado de aporia em que se encontrava a argumentação.

Palavras-Chave: História, Literatura, Sócrates, Escrita, Mito, Narrativa.

ABSTRACT

The present work seeks to appear, above all, a relation between history and literature from the mythical narratives by Socrates in the Platonic dialogues. In addition, it analyzes the debates about the relationship between the two segments and discusses the process of disintegration between them. With the decline of the myth, during the establishment of the narrative and the episode, the holistic thinking and oral tradition gradually were supplanted by a rationality that now had as the center of explanation of things, a reason, such as verifiable things, the saber empirical and no longer the myths spread by orality, which until then was the vital instrument of the Greek *Paideia*, especially the Homeric poems. “*Fedro*”, Socrates signals as a supremacy of writing to the detriment of orality, weakens a memory, leaves men less segments and fragments of knowledge. “*Fédon*” and “*The Banquet*” the recurrent use of the mythical narratives allied to the dialectic reveals a Plato that in the “*Íon*” and in the “*The Republic*” criticizes the poetry and bane the ideal city poets, through a narrative to explain a true nature of love, a second plane and a concordance on the part of Socrates) and the soul, configuring it as immortal. The recurrent uses may be narrative, they reveal that in Socrates the split between a mythical conception of human existence and *logos* has not yet been established. The myth possibly came into play when the situation is found in the limits of rationality, it would come to mitigate or remedy the state of *aporia* in which an argument was found.

Keywords: History, Literature, Socrates, Writing, Myth, Narrative.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 HISTÓRIA E LITERATURA: debates	12
2 O PROCESSO DE DESINTEGRAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA E A LITERATURA	26
3 O PENSAMENTO HOLÍSTICO EM SÓCRATES A PARTIR DAS LEITURAS DO <i>FEDRO</i> , <i>FÉDON</i> , <i>O BANQUETE</i> E <i>ÍON</i>	40
3.1 Algumas considerações sobre o autor e os diálogos analisados	40
3.1.2 <i>Fedro</i>	41
3.1.3 <i>Fédon</i>	43
3.1.4 <i>O Banquete</i>	45
3.1.5 <i>Íon</i>	49
3.2 Sócrates e o Pensamento Holístico.....	52
CONSIDERAÇÕES FINAIS	61
REFERÊNCIAS	63

INTRODUÇÃO

À luz do título “As narrativas míticas em Sócrates¹ como elemento de integração entre a História e a Literatura”, busca-se compreender as influências das narrativas míticas, na qual o pensamento holístico² e a tradição oral são predominantes como elemento de compreensão para as diversas questões da vida humana durante o período mítico grego e identificar o processo de fragmentação dos ramos de conhecimento, notadamente, Filosofia, História e Literatura³ em decorrência do estabelecimento da linguagem escrita e do surgimento da chamada *episteme*⁴, sinalizado por Platão, sobretudo, no *Fedro*. “Logo história e literatura seguiriam caminhos dísticos. A segunda tomaria o rumo da *mímeses*, da verossimilhança, da inverossimilhança e da representação. A primeira se encarregaria da apropriação do mundo real[...]”(BORRALHO, 2014, p.4).

Platão, no *Fedro*, percebe essa segmentação quando sinaliza, através dos mitos gregos e egípcios narrados por Sócrates, que a escrita e o estabelecimento da narrativa textual, além de enfraquecer a memória (*Mnemosyne*)⁵ e deixar os homens menos sábios, segmenta os ramos de conhecimento. Essa divisão torna-se ainda mais clara na *Poética*, obra de Aristóteles, na qual está bem claro as diferenças entre poesia e história: a primeira se ocupa daquilo que é universal, enquanto que a segunda do que é particular. A poesia, portanto, seria bem mais filosófica que a história⁶.

Por último, analisa-se como a perspectiva holística do conhecimento se torna fulcral para o melhoramento das relações humanas e com o mundo, à medida que se põe contra a fragmentação do saber e a mecanicidade da vida.

Assim, no primeiro capítulo, analisa-se os debates teóricos que existem sobre a relação entre História e Literatura, principalmente, no que se refere a interdisciplinaridade, ou seja, no

¹ Os diálogos analisados, são oriundos da fase da maturidade de Platão. Portanto, Sócrates aqui está evidenciado enquanto personagem. As ideias dos diálogos são essencialmente platônicas.

² O termo “holismo” só foi cunhado em 1926 pelo estadista Sul-africano Jan Smuts em sua obra “*Holism And Evolution*” e vem do grego “*hólos*” que significa “*todo inteiro*”. Contudo, essa perspectiva já existia enquanto visão de mundo, como no período mítico grego e em sociedades africanas nas quais as tradições orais são predominantes.

³ A literatura ascende enquanto literatura (campo de conhecimento) somente no século XVIII. “A separação completa dos territórios terá sido, segundo Macherey, no referido trabalho, um evento histórico no final do século XVIII, quando o termo literatura começou a ser utilizado em sua significação moderna ou, como diria Michel Foucault, quando a literatura ascende como literatura, concomitantemente à descoberta da linguagem como algo essencial ou substancial” (NUNES,2011, p.16, apud BORRALHO, 2016, p.14). Portanto, o termo mais adequado seria “poesia”, mas, para fins didáticos, utiliza-se o termo “literatura” neste trabalho.

⁴ Conhecimento válido, verdadeiro; Fundamentação teórica que se opõe a *doxa* (senso comum).

⁵ Deusa grega da memória. Mãe das nove musas.

⁶ (1451b1).

uso de um pelo outro enquanto fonte, bem como as transformações teóricas e epistemológicas que passou a ciência histórica durante o século XX, possibilitando esse tipo de discussão. Autores de ambas as áreas foram usados proporcionando uma visão ampla sobre as possibilidades de relações e inter-relações entre Clio e Calíope⁷. Autores de outras áreas, direta ou indiretamente, também foram utilizados, como Jung (psicanálise), Elizabeth Teixeira (Livre docente em enfermagem) e Edgar Morin (Sociólogo e antropólogo) para aperfeiçoar a argumentação e iniciar a discussão central deste trabalho (ênfaticada no terceiro capítulo): a possibilidade de integração entre as diversas áreas de conhecimento, especialmente, Literatura e História.

No segundo capítulo, examina-se o processo de desintegração entre a História e a Literatura que tem início no período da Grécia Clássica e tem relação direta com o surgimento e o desenvolvimento da escrita e com o processo de valorização do *logos*⁸ sobre o mito. Nessa acepção, para melhor entendimento da relação entre *mythos-logos* foram lidos algumas teses e artigos que ajudaram substancialmente nessa compreensão. Destacamos “A tensão *mythos-logos* em Platão”, tese (doutorado) de Rodolfo Paiva Nunes Lopes que propiciou o entendimento de que essa relação é vista de forma diferente entre os diversos autores que a estudam, ora vistas como excludentes, ora como características complementares do modo humano de ver o mundo. Além disso, mostra como o novo sistema alfabético grego (importado dos fenícios) que se estabelecia entre os séculos IX e V a.C em detrimento do sistema silábico, foi crucial para o declínio das narrativas míticas e para a conceituação da *episteme*. Do mesmo modo em “*Platão: Mito e Paideia*” de Naécia de Barros, levanta-se uma importante questão e que se faz crucial para o entendimento de suas obras. Diante da substancial importância que Platão designa ao seu método dialético e a própria *episteme*, não seria descabido perguntar por que o uso recorrente de diversas narrativas míticas para tratar de problemas cruciais de sua filosofia (como em *O Banquete*, no *Fedro* e no *Fédon*), sendo que em *A República* ele as condena? Ela mesma aponta um caminho para tal indagação.

Em todo caso, perguntamos: não teria sido o apelo ao mito uma resposta racional aos próprios limites da estrutura da razão e uma valorização funcional da mesma, enquanto potência redentora – e, no caso, disciplinadora da capacidade humana de fabulação?[...] o recurso ao mito em Platão, pode ser visto, também, como um esforço para nos salvar de um estado de aporia terminal, aniquilador, tão afastado daquele estado de aporia metódico, construtivo e fértil, que faz a originalidade e brilho dos primeiros diálogos[...] (BARROS, 2008, p. 5).

⁷ As musas, filha de Júpiter e de Memória (*Mnemosyne*), segundo Hesíodo, são nove. Todas são jovens e belas, e dentre elas figuram Calíope (musa da poesia épica) e Clio (musa da história). Todas as vezes que o termo “musas” aparecer no texto, será com relação a essas duas.

⁸ Razão.

Sobre a necessidade e o valor dos mitos no *Fedro*, argumenta-se:

Como poderia num discurso onde se destaca a justa conduta do indivíduo virtuoso, desprezar a importância do mito, espaço poético e espantoso onde se diluem e se unem imaginação própria e coisas celestiais? Não se faz uma retórica, justamente apontada, sem sinais míticos que são postos avançados, bandeiras dos que trilham caminhos do Olimpo (BARBIER, 2012, p. 8-9).

A análise da relação entre mito e *logos* é de suma relevância para a compreensão do processo de fragmentação do conhecimento. Ao utilizar, no *Fedro*, o mito de Thoth⁹, Sócrates além de mostrar que o surgimento da escrita enfraqueceu a memória, está dialeticamente expondo algo mais profundo: que esse processo do declínio do mito e ascensão do *logos* caracterizou-se também pela divisão entre filosofia, poesia e história. Ora, em um contexto onde a oralidade é predominante e o processo de ensino baseia-se nas narrativas míticas, na qual o mundo é enxergado na sua totalidade, a filosofia – como a forma de conhecer o mundo, ou seja, presente em todos os sentidos da vida, era predominante. O processo de estabelecimento de uma narrativa escrita, acompanha também o desenvolvimento de tipos de linguagem que determinam o que é específico de uma coisa e o que é de outra. A textualização e a difusão do acesso à escrita, por conta da introdução do alfabético silábico, tornou possível também à amplificação dos recursos de linguagem da narrativa textual. Nesse sentido, tornou-se necessário distinguir os tipos de textos, como também os objetos e sobre o que e de que modo o autor irá desenvolver sua escrita. Ascende então linguagem filosófica, a linguagem histórica e a linguagem poética. Com efeito, a caracterização de um texto em estilo prosaico ou poético tornou-se umas das características fundamentais para esse processo de fragmentação da filosofia.

A filosofia se preocuparia com a distinção entre o metafísico e o mundo real, se pondo em um *locus* de legitimação do que era o conhecimento verdadeiro e “como argumento mais verdadeiro de tudo o que fosse diferente dela, o que os gregos cognominaram na distinção entre *doxa*¹⁰ e *episthémé*” (BORRALHO, 2014, p. 5). A história, caracterizada pelo texto prosaico, se configurou como um instrumento de legitimação de grupos sobre outros, por meio do estudo dos eventos e dos grandes acontecimentos de forma empírica e verificável, tendo como principal fonte o testemunho visual e os documentos escritos. Ela se apartou de um conhecimento mítico e reproduzido pela oralidade, operacionalizando-se pela objetividade em prol da salvaguarda da memória e da supremacia de um povo, em detrimento de outro,

⁹ (275a).

¹⁰ Senso comum.

sobretudo os considerados “sem história”. A história então era a percepção do transcorrer prático da vida - textualizada em prosa - diferente da poesia que se encontrava no campo da abstração, da representação e da *mímeses*.

Por último, no terceiro capítulo, para o entendimento do papel dos mitos na dialética platônica, aliados a compreensão da perspectiva holística em Sócrates (personagem) foram analisados quatro dos seus diálogos - *Fedro*, *Fédon*, *Íon* e *O Banquete* - e textos que tratam diretamente do paradigma holístico, como um modo de enxergar o mundo na sua totalidade. As leituras de “Nova Linguagem Holística: pontes sobre as fronteiras das ciências físicas, biológicas, humanas e as tradições espirituais” (1987) e “ Holística: uma nova visão e abordagem do real” (1990), ambas de Pierre Weil, bem como “Os sete saberes necessários a educação do futuro” (2000) de Edgar Morin, “Literatura , Filosofia, História e outras linguagens” (2016) de Henrique Borralho e “O ser quântico: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física” (1990) de Danah Zohar , foram cruciais para a percepção do que esse paradigma representa como um todo.

A abordagem holística nos permite enxergar o mundo de forma conectada, integrada e relacionada com o todo e suas essências. Esse modo de enxergar a vida se torna imprescindível nos dias atuais, diante de um contexto em que cada vez mais se fraciona o conhecimento. Com efeito, conhecer-se a si mesmo como, continuamente, recomendava Sócrates, significa repensar a si mesmo e sua relação com o mundo. A tomada de consciência dessa situação e a diligência em discutir sobre e sugerir novas perspectivas para o modo de se perceber o mundo que nos é sensível, torna-se crucial para o melhoramento das relações humanas e com o universo.

1 HISTÓRIA E LITERATURA: debates

A “revolução historiográfica”¹¹ por qual passou a História no século XX, principalmente com a história dos Annales e a história social inglesa, contribuiu para trazer à tona novas discussões que foram marginalizadas pela historiografia tradicional. Novas fontes além do texto escrito, novos objetos e novas abordagens foram as características desses novos modos de se fazer história¹². Dentre essas renovações, figura entre as mais importantes, a chamada interdisciplinaridade. Esse diálogo com outras disciplinas levou a História enquanto disciplina científica a patamares jamais alcançados, visto ter ampliado seus horizontes de conhecimento, e ao mesmo tempo a questionar seu próprio domínio, ou seja, quais os limites do fazer historiográfico? Até onde o historiador deve incorrer à outras áreas de conhecimento? Ao mesmo tempo que a História se renovou e ampliou suas possibilidades metodológicas, explicativas, representativas, ela, na segunda metade do século XX, sofreu uma crise de paradigmas que determinaria os novos rumos do modo de se fazer história.

Diante das mudanças conjunturais ocorridas no final da década de 1960 e início da década de 70, dentre elas: a guerra do Vietnã, a ascensão do feminismo, o surgimento do *new left*, a descrença na paz mundial devido as guerras, a história sofreu uma crise de paradigmas que puseram em xeque conceitos imperantes. As duas principais posições teóricas criticadas foram o marxismo e a corrente dos Annales. Ainda que não tenha havido uma ruptura completa com as matrizes originais, esses modelos explicativos já não bastavam para explicação do real, das novas realidades. Entretanto, foi partindo de dentro deles que veio a proposta de renovação de Clio, chamada por Lynn Hunt de Nova História Cultural (1992). Não mais um tempo de verdade inquestionáveis, de certezas normativas, de dualidade explicativa, completa e fechada: dominação e resistência, mas um tempo da interrogação, da análise das especificidades de cada contexto, lugar, cultura etc. Um tempo das incertezas (PESAVENTO, 2008). Frente a essa crise, muitos autores começaram a pensar o caráter fictício da história e sua aproximação com a literatura, pensando-a como produto da elaboração discursiva, organizada e selecionada pelo historiador, através de fontes materiais e imateriais com pretensão ao real, ou seja, uma representação daquilo que foi. Segundo Pesavento, para Foucault, texto e contexto não se dissociavam. White argumentava que o fazer histórico era resultado de uma narrativa com

¹¹ Termo usado por Peter Burke em BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

¹² Ver LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.). *História: Novos Problemas, Novas Abordagens, Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. v. 3. [original: 1974] e BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.

enredo organizado, tal como a literatura, com a diferença que a história encontrava os fatos nas crônicas e materiais de arquivo. Por sua vez, Veyne destacava a história como resultado do fazer do historiador e de suas capacidades, concepções e direcionamento. Na década de 80, Paul Ricoeur trouxe uma importante concepção da história e narrativa. Para ele, a escrita do historiador, apesar de sua pretensão à verdade e de se referir ao passado real, é feita a partir de representações e reconstruções, presente no campo simbólico, subjetivo, porque adquire novos sentidos e significados. Segundo Pesavento (2008, p. 59) conceitos como:

Representação e imaginário, o retorno da narrativa, a entrada em cena da ficção e a ideia das sensibilidades levam os historiadores a repensar não só as possibilidades de acesso ao passado, na reconfiguração de uma temporalidade, como colocam em evidência a escrita da história e a leituras dos textos.

Neste aspecto, Francisco Falcon em seu artigo “A identidade do Historiador”, ao tratar das perspectivas de G. R. Elton e Chartier, aponta que entre inúmeras discordâncias, eles concordam no ponto de que “cumpre rejeitar a pretensão desse narrativíssimo de anular a diferença entre ficção e história (crítica direto a Hayden White) e rejeitar o excesso de ênfase aplicado à constatação do caráter literário do discurso histórico” (1996, p. 24). A história, em síntese, é capaz de elaborar um conhecimento controlável, verificável, verdadeiro. Contudo, esses novos conceitos que foram reintroduzidos no campo da história adquiriram novos significados e nova análise epistemológica. A representação torna-se a própria escrita da história. O historiador ao escrever a história, cria representações que partem dos pressupostos do real, mas que não criam uma cópia do mesmo. Ela estabelece um outro real, presente no campo simbólico, no imaginário e que como diz Pesavento “talvez seja mais real que o outro real” (2008, p. 12).

A escrita da história é narrativa ficcional controlada, porque almeja a verdade, com o uso das fontes materiais e imateriais, articuladas com a autoridade que lhe dá o título de historiador, mas sabe que sua escrita se tornará verossimilhança, uma verdade possível, isto é, aquilo que é plausível. Uma verdade dentre as várias, mas nunca uma certeza absoluta. Nesse ponto, o estudo das sensibilidades como parte da construção das representações feitas pelas culturas sobre o mundo se constitui como elemento importante, pois elas representam o cognitivo, o sentimento, a subjetividade que compõem a existência humana e reflete diretamente nas suas práticas sociais e no modo de ver o mundo. É preciso, claro, para o fazer historiográfico, que elas sejam materializadas, palpáveis, para possibilitar a análise do historiador. Mas se história é quase ficção e a ficção é quase história, qual e como deve ser então a relação entre Clio e Calíope, para que elas se constituam como campos diferentes?

Dando enfoque à sua parceria com a Literatura, a História e, mais precisamente, a História Cultural, faz uma incursão a ela não para imperar em seus domínios, mas a partir do seu uso, responder às questões formuladas pelo historiador. A interdisciplinaridade dá-se em torno do uso de outros campos de conhecimento, para potencializar a qualidade do discurso do historiador e perceber as múltiplas visões sobre seu objeto de estudo. Do mesmo modo a história está à serviço da literatura.

Os romances históricos representam esses diálogos nitidamente, visto que são literaturas que utilizam dados ou fatos históricos, mas que não tem pretensão ao real e não tem obrigação de explicá-lo, ainda que consiga. Lloyd S Kramer em “*Literatura, Crítica e Imaginação Histórica*” através de uma análise das perspectivas de White e La Capra quanto as fronteiras que separam a história da literatura e da filosofia, demonstra que ao se contestar uma definição rígida do fazer histórico, oriunda dos paradigmas literários e científicos do século XIX, os historiadores podem ampliar os horizontes daquilo que se ocupam e desse modo contribuir para tornar a disciplina mais “criativa, autoconsciente e crítica”(KRAMER, 2001). Para o autor, o entendimento das estruturas narrativas da história não pode ser considerada meramente como ficção, cumpre, ao contrário, tomar a representação e as características literárias da estrutura da narrativa histórica como partes integrantes da escrita da história, para com isso, suplantam as barreiras teórico-metodológicas oriundas da perspectiva positivista e historicista. Nesse sentido, o diálogo entre literatura e história, história e crítica literária, história e linguagem se revela ainda mais profícuo, pois engendram inovações aos modos de se proceder em cada campo, ampliando suas possibilidades de pensamento e ação. Para Kramer (2001, p. 172),

Embora o passo que leva da teoria literária à aplicação prática possa resultar numa história ruim (ou numa prosa difícil e estranha), bem como em voos hilariantes de imaginação histórica, a ênfase linguística na historiografia claramente oferece novas e importantes estratégias para uma aproximação maior da história aos avanços inovadores em outras esferas do pensamento moderno. A história não pode e não deve tornar-se simplesmente mais um tipo de literatura criativa, em parte porque os historiadores devem continuar a desenvolver suas próprias concepções e perspectivas acerca da realidade. Contudo, parece não haver nenhuma outra razão (a não ser considerações tradicionais de ordem disciplinar) para proscrever a nova crítica literária de nossas tentativas de compreender a natureza da experiência e dos textos históricos.

Em meio a todas essas renovações teórico-metodológicas e crises de paradigmas que a História enquanto disciplina sofreu, a relação entre a História e a Literatura ganha destaque à medida que essa busca, pelos historiadores, por novas formas de interpretar o passado levaram-nos a buscar diálogos em outras áreas de conhecimento cada vez mais profícuos. Essa orientação levou a uma aproximação direta com a Crítica Literária obrigando os historiadores

a reconhecerem o papel ativo da linguagem nos textos e das estruturas narrativas nos textos históricos.

Nesse sentido, buscar dialogar com outros campos de conhecimento se tornou uma característica fundamental ao historiador e à escrita da história e a articulação com a Literatura, sobretudo, teve papel fulcral para a ampliação das potencialidades do fazer histórico. Os locais de interpenetração entre História e Literatura são abundantes, conforme José Assunção Barros:

Onde termina a História e começa a Literatura? Onde termina a Literatura e penetramos, ainda que indelevelmente, na realidade histórica? As ambiguidades são muitas e se interpenetram: a História, ainda que postule ser uma ciência, é ainda assim um gênero literário; a Literatura, ainda que postule ser uma Arte, está diretamente mergulhada na História: é a história que a constitui enquanto um gênero produzido pelo homem e incontornavelmente inserido na temporalidade; e é ainda da História que a Literatura extrai boa parte de seus materiais – seja da história dos historiadores ou da história vivida, mesmo que esta seja a história anônima, vivida diariamente através dos dramas pessoais que não se tornam públicos. (BARROS,2012,p.2)

De acordo com Barros, em seu artigo “*História e Literatura: novas relações para novos tempos*” de 2010, conceitos como narrativa, temporalidade, discurso, ficção e subjetividade ganharam novos contornos à medida que se intensificava essa discussão. Podemos destacar dois pontos cruciais para essa intensificação: a “consciência das subjetividades” nos seus vários níveis por parte do historiador que leva à “consciência da narratividade histórica” e ao reconhecimento efetivo da dimensão literária que tem a escrita da história por partes dos historiadores.

A consciência das subjetividades e da narratividade histórica produziu, no espírito do historiador contemporâneo do século XX, novas formas de olhar para si e para sua produção, descortinando cada vez mais práticas e paradigmas enrijecidos e cimentados no seu ofício, engendrando novas possibilidades de operar a história e de dialogar com outros campos de conhecimento. Barros, em artigo já citado, expõe célebres frases do século XX sobre o fazer histórico, que refletem essas transformações.

A primeira é a de Benedito Croce “toda história é contemporânea”, ou seja, o que hoje é claro para nós historiadores: cada presente ressignifica, representa e reconstrói o passado de acordo com suas características. A segunda, oriunda de Paul Veyne, “toda história é comparada”, sinaliza que o texto histórico está em constante diálogo com as produções do próprio contexto do autor (suas ou não) e com suas fontes e objetos de pesquisa. A terceira e, mais provocante, expressa por Paul Ricoeur, “toda história é narrativa” colidiu diretamente com a perspectiva dos primeiros *annalistas*, pois estes criticavam a narrativa (a do tipo metódico e factual) - um dos motivos do triunfo institucional do movimento - e trouxe novos

desafios para o conhecimento histórico. A concepção da história como uma narrativa implica diretamente no reconhecimento do caráter subjetivo da escrita da história (BARROS, 2010, p.3-4)

O historiador é o senhor da narrativa, assim como do tempo dela, e, nesse sentido, narrativa e tempo são interdependentes e determinam uma a outra, ou seja, o tempo torna-se humano, segundo Ricoeur, à medida que ele é manejado de maneira narrativa. Assim a narrativa histórica (como uma construção do historiador), não mostra a realidade histórica, tal como foi, mas estabelece uma referência daquilo que foi vivido. Ela, em suma, é uma representação reflexiva sobre o tempo vivido e sobre si mesma, estabelecendo, no seu discurso, um importante diálogo entre autor e leitor, sendo este último um receptor (mas, mais do que isso) que ressignifica e dá novos sentidos de acordo com sua visão de mundo e de si mesmo, colocando-se, neste processo de construção de um olhar próprio, de refiguração da operação historiográfica, na posição de coautor. Outrossim, sobre a questão da recepção da obra pelo leitor, Chartier, em conferência de 1999 intitulada “*Literatura e História: debates*”, argumenta que o leitor no processo de interpretação da obra literária, constrói e repensa sua própria identidade, alterando assim sua constituição enquanto sujeito.

Essa discussão se revela ainda mais interessante quando tomamos a Literatura no âmbito dessas relações. Ora, é no reconhecimento da dimensão literária da História que grande parte desses debates e conceitos foram ganhando corpo e sendo demasiadamente discutidos, rediscutidos e ressignificados. A crescente proximidade entre a História e a Literatura, por exemplo, no século XX possibilita a ampliação das noções de tempo na escrita da história, visto que a Literatura não se prende a modos de expressão de tempo no interior de sua produção, pelo contrário, ela é livre para utilizar os diversos tipos de relações temporais na construção da sua narrativa. Mais uma vez, aqui, a importância do rompimento das barreiras teórico-metodológicas, que ainda tem a História, para o processo de ampliação dos horizontes do fazer historiográfico. Essa tomada de atitude reflete indelevelmente no processo de construção do conhecimento à medida que busca não se encerrar em modelos pré-estabelecidos e obsoletos e que, diante das mudanças que passou o mundo, principalmente a partir da segunda metade do século XX, e com as novas situações referentes a modelos sociais, culturais e, sobretudo, político-ideológicos que se mostram corrosivas no sentido da existência humana como um todo. A consciência das perdas intelectuais e das infinitudes de potências que tem o ser humano causadas pela fragmentação e pela departamentalização do saber, revela-se essencial para configuração de um conhecimento que não se caracterize pela especialização, ou melhor, seja

avesso a qualquer tipo de atomização do saber: o conhecimento de forma holístico¹³. Mas, voltemos ao debate entre as musas¹⁴, ou seja, entre História e Literatura.

Sobre a História e a Literatura diz Pesavento “Narrativas que respondem às perguntas, expectativas, desejos e temores sobre a realidade, a História e a Literatura oferecem *o mundo como um texto* (grifo do autor) “ (PESAVENTO, 2013, p. 32) . Se no século XIX a História configurou-se como “rainha” das ciências definindo seus ajudantes e verticalizando o saber, cabendo à Literatura ser o passatempo cultural da sociedade, no século XX, nos anos 60 e 70, Literatura e História se colocaram como engajadas social e politicamente diante da conjuntura global, sobretudo, das injustiças sociais. Contudo, os debates atuais são articulados por questões que vão além.

Partindo do seio da Nova História Cultural (década de 1960) Pesavento, em artigo já citado, expõe duas perspectivas que, confrontando História e Literatura, fazem-se necessárias no âmbito dos debates atuais acerca da relação entre as duas: a primeira de natureza epistemológica e a outra que diz respeito ao uso da Literatura pela História e vice-versa. Sob essa perspectiva, a escrita da História, como já exposto, é uma representação, ela recria o vivido a partir da intencionalidade histórica do historiador. Desse mundo de representações, perspectivas, sensibilidades que fazem parte do ser do historiador, está carregada a obra. Nesse sentido, História e Literatura se aproximam na medida em que ambas representam tendo como referência a realidade e constroem um imaginário utilizando-se do discurso narrativo, com enredo, seleção estilística, estilo estrutural, por parte do autor. Mas, segundo a autora, é na questão da ficção que se estabelece o confronto mais “decisivo” entre Clio e Calíope.

Se História e Literatura, como dito por Paul Ricoeur em “Tempo e Narrativa” (1994) , são narrativas ficcionais, pois inventam o real, radicalizar esse caráter por parte da História, como faz Hayden White, não é o caminho. De acordo com Pesavento, é na consideração dos limites da ficção na prática historiográfica que se encontra a chave para o diálogo e para a distinção entre História e Literatura. A História diferencia-se da Literatura, pela sua condição de representar o real tendo como referência aquilo que foi, “o *como* é fruto das escolhas e estratégias ficcionais, mas é preciso que algo tenha realmente ocorrido” (PESAVENTO, 2013, p.35). Os limites se encontram pela necessidade do acontecido, ou de fatos e personagens que sejam considerados reais e para isso se vale de fontes e rastros deixados no tempo pelo passado.

¹³ Essa discussão será melhor aproveitada nos próximos capítulos.

¹⁴ As musas, filha de Júpiter e de Memória (*Mnemosyne*), segundo Hesíodo, são nove. Todas são jovens e belas, e dentre elas figuram Calíope (musa da poesia épica) e Clio (musa da história). Todas as vezes que o termo “musas” aparecer no texto, será com relação a essas duas.

Já a literatura representa aquilo que poderia ter sido uma possibilidade imaginativa de um mundo que não, necessariamente, se valha de fatos reais, acontecimentos e fontes históricas para representar. Ela não precisa alcançar a veracidade ou comprovar qualquer coisa tal como a História, entretanto deve possuir uma coerência de sentido e um efeito de verossimilhança.

Assim, em decorrência dessa relação surge um outro debate que indica a segunda perspectiva sinalizada por Pesavento (nesse confronto entre História e Literatura) que é a do uso da Literatura pela História. A “literatura é sempre um registro - privilegiado de seu tempo – “e é nesse sentido que se encontra o seu profícuo uso pela História (PESAVENTO, 2013, p. 40). Um historiador ao utilizar-se da Literatura enquanto fonte pode, habilmente, como nenhuma outra fonte possibilitaria, buscar as sensibilidades de uma época que não é a que a obra em questão está se referindo, mas o período do contexto de sua produção. Assim, uma obra de Literatura do século XVIII a respeito da Idade Média, não será utilizada para entender a Idade Média, mas as razões, as motivações, os desejos e as sensibilidades que permearam e interpenetraram a escrita do autor e que fazem parte dela, ou seja, do contexto setecentista em que ela está inserida. Em consonância com essa questão, Borges diz:

A literatura registra e expressa aspectos múltiplos do complexo, diversificado e conflituoso campo social no qual se insere e sobre o qual se refere. Ela é constituída a partir do mundo social e cultural e, também, constituinte deste; é testemunha efetuada pelo filtro de um olhar, de uma percepção e leitura da realidade, sendo inscrição, instrumento e proposição de caminhos, de projetos, de valores, de regras, de atitudes, de formas de sentir... Enquanto tal é registro e leitura, interpretação, do que existe e proposição do que pode existir, e aponta a historicidade das experiências de invenção e construção de uma sociedade com todo seu aparato mental e simbólico. (BORGES, 2010, p. 98).

E acrescenta:

Ela é uma reflexão sobre o que existe e projeção do que poderá vir a existir; registra e interpreta o presente, reconstrói o passado e inventa o futuro por meio de uma narrativa pautada no critério de ser verossímil, da estética clássica, ou nas notações da realidade para produzir uma ilusão de real. Como tal é uma prova, um registro, uma leitura das dimensões da experiência social e da invenção desse social, sendo fonte histórica das práticas sociais, de modo geral, e das práticas e fazeres literários em si mesmos, de forma particular (BORGES, 2010, p. 99).

A tomada da Literatura enquanto fonte por parte da História, revela uma gama de possibilidades analíticas e um acesso as subjetividades da sociedade de uma época e do autor. Contudo, as possibilidades vão além, também podem oferecer possibilidades de análise quanto as características da própria produção, como o gênero literário utilizado (conto, romance, novela, tragédia, comédia poesia ou poema), o(s) estilo(s) artístico(s) (caso se enquadre em algum(s)), os materiais que envolvem o processo de produção – se foi feito para uma revista ou jornal ou encomendado por alguma instituição-, o público a quem se destina e as

características dos leitores (caso sejam assinantes, no caso de um folhetim), e outras tantas oportunidades de análises. A questão que se torna crucial para Borges é que o “literato não cria nada a partir do nada” (BORGES, 2010, p. 103). É a partir do contato com o real, com a sociedade, a cultura e a história que resulta sua produção. A imaginação, a criatividade, a originalidade, advêm das condições da própria conjuntura do autor, que podem ser materiais ou simbólicas, estejam na realidade empírica ou no campo do simbólico. Todavia essa leitura não é nada fácil. Adentrar neste tipo de análise implica em buscar algo que nem sempre é palpável. Ao se trabalhar e estudar o campo do simbólico, do sensível, do imaginário, do subjetivo, os riscos a interpretações equivocadas ou sem a perspectiva histórica, com relação a sua pretensão ao real, são evidentes. Lynn Hunt, no texto “A revolução francesa da vida privada” (2009), expôs a dificuldade de recuperar a memória da vida privada, no período da revolução francesa, devido à escassez de documentos dada pela invasão do público no domínio privado. Ora, estudar as individualidades, as energias vitais, a coletividade, as sensibilidades, perceber sua materialização na obra literária, exige uma perspicácia de um detetive, uma bagagem de erudição tamanha que na pequena ausência dessas qualidades os riscos de análise são eminentes.

Sob o viés da teoria literária, em consonância com a perspectiva dos autores acima citados sobre a capacidade da literatura em abranger aspectos, sobretudo, sensíveis do seu contexto de produção, diz Antônio Cândido (1965, p. 28).

Dizer que ela [a literatura] exprime a sociedade constitui hoje verdadeiro truísmo; mas houve tempo em que foi novidade e representou algo historicamente considerável. No que toca mais particularmente à literatura, isto se esboçou no século XVIII, quando filósofos como Vico sentiram a sua correlação com as civilizações, Voltaire, com as instituições, Herder, com os povos. Talvez tenha sido Madame de Staél, na França, quem primeiro formulou e esboçou sistematicamente a verdade que a literatura é também um produto social, exprimindo condições de cada civilização em que ocorre.

Aqui, se encontra mais uma aproximação direta entre Literatura e História: a questão autor-obra-público. Para Cândido, essas três partes indissolúveis ligadas ao processo de produção estão diretamente conectadas ao que, citando Chartier, podemos chamar de “função-autor” pensando na sua relação recíproca com a sociedade na questão da influência; a obra enquanto elemento mediador de significação e aproximação desta relação autor-público; e notadamente, o público, pois é ele quem dá sentido e “vida” para obra. Ora, esses pontos de identidade e intersecção entre qualquer tipo de produção escrita são ainda mais fortes se pensarmos a relação entre História e Literatura e, poderíamos incluir sem risco de análise, a própria Filosofia, genitora das duas. Elas se ocupam de questões existenciais, da vida e tudo

que dela deriva, e também utilizam a narrativa como forma de dizibilidade da sua intenção, o que intensifica de sobremaneira, sobretudo por recorrerem e trabalharem com o campo das significações, das sensibilidades, do subjetivo, do simbólico, a relação entre essa tríade patente (autor-obra-público) ligada ao processo de produção.

Todas essas matérias revelam que a questão crucial que compreende a relação entre História e Literatura gira em torno da discussão sobre o uso de um pelo outro no seu campo de atuação - sobretudo tomando como fonte - evidenciando, portanto, a interdisciplinaridade. Veremos mais na frente que a perspectiva holística sugere algo muito mais profundo que uma interdisciplinaridade ou a simples tomada de uma pela outra como fonte. Regressando a discussão da interdisciplinaridade, a sociolinguista Florentina de Souza, em discussão recente, ao trabalhar o diálogo entre Literatura e História, expõe:

Muitas foram as ocasiões em que os textos artísticos, verbais ou não, foram utilizados como apoio para pesquisas históricas de cunho científico, para reivindicações coletivas ou postos a serviço de setores dominantes. Em outras situações, a Literatura também recorreu ao texto histórico como ponto de partida para as suas criações e preencheu, com imaginação e fantasia, as lacunas da história. Digo isso apenas para ressaltar, como já o fizeram outros antes de mim, que história e Literatura têm percorrido caminhos muito próximos na tradição citada (SOUZA, 2015, p.15)

Assim, a autora enfoca os aspectos correlacionais entre as musas, enfatizando a questão do reconhecimento da alteridade. Literatura e História possuem os mesmos objetos de discussão e partilham, por excelência, da característica (que os teóricos do racionalismo científico no século XIX certamente eclipsariam à História), de serem campos de conhecimento em que predominam as questões relativas a subjetividade, a linguagem, a representação e à sensibilidade. Assim, os estudos dos textos históricos e literários serviriam para aumentar o conhecimento e o reconhecimento do outro enquanto ser, refletindo no maior respeito aos seus modos de pensar e agir. Como também, estabelece que essa tomada de atitude reflete em uma “deshierarquização” do conhecimento e do próprio modo de ver a vida, as culturas, as sociedades. Para isso, recorre a época que se situa antes da invenção da escrita, na qual se aprendia história através das narrativas orais e que diversos recursos de linguagem utilizados por esses narradores, são tidos hoje como próprios da Literatura. Nesse aspecto, poderíamos tomar como perfeito exemplo as sociedades africanas, sobretudo as pré-coloniais nas quais a tradição oral era dominante. Segundo o historiador e poeta malinês Hampâté bâ,

Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento

e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (BÁ, 2010, p.169).

Nesse sentido, a literatura africana tal como na Grécia antiga, com a introdução da escrita, e, mais precisamente, de um tipo de racionalidade ocidental (ainda que tenha se imbricado com as idiosincrasias africanas) passou de um estado holístico do conhecimento para a especialização dos saberes. O exemplo africano é interessante na medida em que ainda sobrevivem comunidades nas quais a oralidade predomina e, para além disso, mostra que esse tipo de estrutura sectária do conhecimento não é uma decorrência natural do desenvolvimento do saber, mas um corolário de um tipo de pensamento que se construiu, por excelência, no mundo ocidental, percebido e sistematizado por Aristóteles, tendo alcançado o clímax no século XIX com os cientificismos. Por outro lado, a consciência deste fato é importante no sentido de refletir sobre as características contemporâneas do saber. Quais as razões para termos um conhecimento fragmentado e cada vez mais especializado? A quem esse tipo de educação beneficia realmente no campo da vida social e do desenvolvimento humano? Qual lógica de modelo político-econômico se retroalimenta desse tipo de construção que estimula a especialização em detrimento de uma visão geral do mundo como um todo, ou seja, de um tipo de conhecimento que estimula e intensifica a atomização do saber, provocando um extremo conhecimento do que é específico e a falta de tempo ou noção de entender que existem coisas para além daquilo, reverberando diretamente na ausência de reflexões essenciais (e já bem antigas): quem sou eu? Qual o sentido da minha existência? Por que eu faço tais coisas em detrimento de outras e o que disso é resultante de questões próprias (do *Selfie*¹⁵) ou de influências externas (heterônomas) que se internalizaram na minha subjetividade (como as ideologias)? Segundo o filósofo Silvio Gallo,

a ideologia, para concretizar-se, precisa fazer-se em múltiplas subjetividades, dissolver as singularidades, preenchendo suas estruturas; a subjetividade, para afirmar-se autonomamente, deve exorcizar de si toda e qualquer ideologia, deve deixar de lado a má-fé e a ilusão da identidade, para entregar-se ao árduo e ambíguo processo de construção de seu ser em liberdade. A construção de subjetividades livres é um processo revolucionário em potencial, pois constrói indivíduos que já não necessariamente pensam segundo a lógica da máquina de produção, podendo dar origem a uma nova lógica, a uma nova máquina, à criação de um novo território social que possa colocar em perigo a existência daquela máquina social. A função da ideologia é não permitir a emergência destas "subjetividades desterritorializadas", garantindo a territorialização no âmbito daquela lógica social. É, pois, um dos instrumentos de dominação e de manutenção do sistema (GALLO, 1999, p. 189-207).

¹⁵ Ver JUNG, C. G. *O Eu e o Inconsciente*. Ed. Vozes: Petrópolis, 2008.

Esses questionamentos são eclipsados por essa ideologia da fragmentação, como expôs Gallo, mas que encontram vias de renovação nas novas discussões sobre integralidade, transversalidade e entrecruzamento entre as áreas de conhecimento e no próprio modo de enxergar o mundo, com destaque para perspectiva do holismo. Citando o autor Henrique Borralho:

Sendo assim a literatura faz parte de um complexo de simbolização representativa daquilo que observavam no cosmo e transmutavam em poíesis, tanto quanto a história, pois o cotidiano, o particular é uma parte do todo, ou, a forma como homens e mulheres no plano do microcosmos atuam representativamente. (BORRALHO, 2016, p.32)

A contramão da relação que tomava a história e literatura no século XIX a nível ocidental, Florentina de Souza argumenta que, no Brasil, as musas caminhavam juntas e que suas relações se intensificaram ainda mais nesse mesmo século, porque tanto o Instituto Histórico do Brasil quando os textos literários se encarregaram de criar uma etnicidade e um passado histórico para o país independente, priorizando os feitos “heroicos” dos brancos e excluindo os negros e índios. No século seguinte, nos anos iniciais do período republicano, História e Literatura continuariam seu papel de disseminar a ideologia das classes dominantes e colocar em segundo plano na construção da identidade nacional e da modernidade o papel dos índios, negros e mulheres. Para a autora, em cada momento, História e Literatura procuraram cumprir a tarefa que lhes foi dada. Contudo, a História e a Literatura Crítica Contemporânea (pós Segunda Guerra Mundial) se encarregaram de dar voz aqueles que foram excluídos outrora. Segundo Compagnon, “A literatura muda porque a história muda em torno dela” (2006, p. 196), e a influência da cultura africana pesa enormemente para o diálogo entre as duas disciplinas no que se refere ao resgate da memória e sobre a questão da identidade, afinal “não existem povos sem história e nem poesia” (SOUZA, 2015).

É interessante notar as possibilidades de diálogos entre os campos de conhecimento quando se pensa a linguagem como uma forma de trazer e dar sentido no mundo sensível ao que era oriundo e uno do/e no campo das ideias. Se tomarmos a Literatura e a linguagem literária como uma forma de dizibilidade específica desse conhecimento amalgamado no outro plano, podemos questionar o que a diferencia de outras áreas que também se ocupam da existência e das potencialidades do ser nos seus diversos âmbitos como a história e a filosofia. A pergunta inicial sobre o que é o ser e sua pluralidade (potências) fizeram-nas caminhar em linhas distintas, causando uma falsa impressão que também distintas deviam ser umas das outras enquanto paradigmas da compreensão humana, afinal as perguntas podem ser diferentes, mas o produto recai sempre sobre a questão das condições da nossa existência (BORRALHO, 2016).

Em artigo recente intitulado “O homem é o animal que vai ao cinema” (frase agambeniana) Alberto Pucheu, citando Deleuze, diz, sobre o perigoso poder que a informação, via mídia jornalística, possui em inventar a notícia como se fosse verdade absoluta, tem de criar estereótipos, vender a “verdade” segundo seus interesses e enfatizar deliberadamente os aspectos negativos da vida (calamidades, mortes, destruição, desemprego, fome, miséria, corrupção...), é preciso “revirar a imagem”, ou seja, ter forças para superar essa lógica através da “contrainformação” e da “resistência” pela resistência da arte (PUCHEU, 2016, p. 238-239). Por que, então, não reviramos essa “imagem” da segmentação que pelos estudos recentes se revelam já obsoletas e prejudiciais ao desenvolvimento do conhecimento? A bela análise de Pucheu, do cinema enquanto potência, e por isso ligado a filosofia e a poesia¹⁶ (e também a história), leva-nos mais uma vez à noção de vínculo cosmológico que tem as representações acerca da condição humana e que buscam o desvelamento da nossa existência. Contudo, essa ideia, segundo Compagnon, já prescinde de discussão, afinal:

[...]para que procurar ainda conciliar a literatura e a história, se os próprios historiadores não crêm mais nessa distinção? A epistemologia da história, também ela sensível aos progressos da hermenêutica da suspeita, transformouse, e as consequências se fizeram sentir na leitura de todos os textos, inclusive os literários. [...] A história dos historiadores não é mais una e unificada, mas se compõe de uma multiplicidade de histórias parciais, de cronologias heterogêneas e de relatos contraditórios. Ela não tem mais esse sentido único que as filosofias totalizantes da história lhe atribuíam desde Hegel. A história é uma construção, um relato que, como tal, põe em cena tanto o presente como o passado; seu texto faz parte da literatura. (COMPAGNON, 2006, p.222)

Essa perspectiva (temática central do terceiro capítulo e deste trabalho) certamente orientou, ainda que de forma incipiente, os “primeiros” grandes contestadores da especialização do saber e do lugar de clausura da história, até os debates recentes sobre interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. Tais como: os iluministas franceses, introduzindo características em suas obras que escapavam ao predomínio da história política tradicional (como as de Voltaire), o que poderíamos chamar, segundo Peter Burke, de história sociocultural¹⁷; os primeiros *annalistas* que trouxeram à tona a questão crucial para a renovação da ciência histórica - a interdisciplinaridade – sob a égide de Lucien Febvre e Bloch; passando pela terceira geração dos *Annales*, sobretudo, por Le Goff e seu célebre livro “*nouvelle histoire*” (1978) estendendo

¹⁶ “[...] seria preciso dizer que o cinema ao qual ele se refere [Agamben] não é, obviamente, todo e qualquer filme criado ao longo dos últimos séculos, mas, tão somente, aqueles que, em decorrência e tal leitura, seriam construídos de maneira que façam eles se indiscernibilizar dos modos poéticos e filosóficos – filmes-poemas, filmes-poéticos, filmes-ensaios, filmes-filosóficos[...]” (p.243).

¹⁷ Essa “nova história” do século XVIII (a história sociocultural) foi arruinada, posteriormente, no século XIX, pelo paradigma Rankeano. Ver: BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da Historiografia: A Escola dos Annales*. Ed: Unesp, São Paulo, 1992, p.22.

cada vez mais a fronteiras da história, o que na década seguinte culminou na “Nova História Cultural”, a qual introduziu novas questões (como ficção, imaginário e sensibilidade); as considerações de Paul Ricoeur, Hayden White, Paul Veyne e Michel Foucault sobre a história, ficção e narrativa e o caráter fictício das reconstruções históricas – o que aproximou o diálogo com a literatura – e de autores da teoria literária como Cândido, Compagnon e Agambem. Tudo isso preparou terreno, para que se repensassem as questões epistemológicas e gnosiológicas da disciplina de história e literatura e do próprio estatuto que delimitava as áreas do saber, sobretudo a das ciências humanas, ou seja, foi de dentro das próprias especializações que partiram esses questionamentos que se assentavam, em maior grau, na questão da interdisciplinaridade e que se desenvolveram e, hoje, ganham notoriedade através de crescentes grupos de dentro das diversas áreas científicas que estão retomando o princípio do holismo, notadamente, a física quântica, a história, a psicologia, a filosofia e a medicina. Em síntese, utilizamos a exposição que Elizabeth Teixeira usa para iniciar seu artigo intitulado “Reflexões sobre o paradigma holístico e holismo e saúde”,

O paradigma holístico emerge de uma crise da ciência, de uma crise do paradigma cartesiano-newtoniano, que postula a racionalidade, a objetividade e a quantificação como únicos meios de se chegar ao conhecimento. Esse paradigma busca uma nova visão, que deverá ser responsável em dissolver toda espécie de reducionismo. (TEIXEIRA, 1996, p.286)

Compreender e sentir a necessidade de uma nova configuração do conhecimento, de uma construção autônoma e singular da nossa existência em detrimento de ideologias que só ultrajam a nossa essência e paradigmas pré-programados impostos como verdadeiros e adequados para nossa vida, que nos afastam cada vez mais do “*selfie*” e se introjetam, portanto, heterônomas, na nossa subjetividade - no processo de suprimento do vazio do ser (se passando por identidades singulares mas que são externas, tomada das ideologias), se revela extremamente importante e faz de nós, realmente, contemporâneos. Conforme Agambem,

Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade. Com isso, todavia, ainda não responderemos a nossa pergunta. Por que conseguir perceber as trevas que provêm da época deveria nos interessar? Não é talvez o escuro uma experiência anônima e, por definição, impenetrável, algo que não está direcionado para nós e não pode, por isso, nos dizer respeito? Ao contrário, o contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpretá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provêm do seu tempo. (AGAMBEM, 2009, p. 63).

Vemos, então, que a questão está em refletir na forma como se enxerga a vida e como organiza-se o conhecimento existente e, a partir deles, toma-se sentido na experiência na vida social. A autorreflexão que sugere o oráculo de delfos - “conhece-te a ti mesmo” - é substancial para a abertura das faculdades mentais no sentido holístico. Segundo o sociólogo Edgar Morin, em relação a considerações/proposições para a educação do futuro, “Para articular o conhecimento, organizar os conhecimentos e assim reconhecer e conhecer os problemas do mundo, é necessária a reforma do pensamento”(MORIN, 2000, p.35-36). Portanto, o ponto crucial é entender a inadequação dos saberes desunidos, notadamente história e literatura, frente à problemas cada vez mais multidisciplinares e transversais que se colocam nos dias atuais.

2 O PROCESSO DE DESINTEGRAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA E A LITERATURA

A relação entre literatura e história e o processo de desagregação das musas na concepção holística, acompanha a de *mythos*¹⁸-*logos* no contexto do século IX – V a.C. quando se dá a transferência e consolidação do sistema silábico de escrita para o alfabético (importado dos fenícios), levando o acesso à leitura pela simplificação do sistema composto por vogais e consoantes, a um número bem maior de pessoas que aqueles compostos, quase exclusivamente, pelos que se ocupavam de sua função - os escribas -, e o surgimento da *episteme*. É claro que não significou uma popularização da escrita e do acesso à leitura, mas sua difusão (pela facilitação que sofreu) foi aos poucos transformando uma sociedade extremamente baseada nas narrativas míticas (que tem como instrumento vital a tradição oral) para uma que encontra no discurso escrito uma corporificação do pensamento, e mais tarde, do pensamento filosófico¹⁹.

Segundo Lopes:

De acordo com esta tese, que abarca não só a filosofia, como também todas as áreas do saber, a civilização grega, especificamente entre os séculos VI e IV a.C., operou uma verdadeira revolução no que respeita ao modelo geral de entendimento do real. Um tanto abruptamente, “as crenças pueris” em narrativas cosmogônicas protagonizadas por deuses deram lugar a explicações racionais que regiam e determinavam a estrutura do real; passaram do ‘mythos ao logos’ [...] Assim, mythos-logos são concebidas como duas dimensões da intelectualidade humana perfeitamente opostas e incompatíveis. O primeiro diz respeito à modalidade pictórica e simbólica, totalmente desprovida de rigor analítico e racionalidade, enquanto que o segundo será o inverso. A constituição do que entendemos por filosofia (tendo em conta o cânone ocidental) depende por inteiramente desta superação que, assim, constitui o seu primeiro passo decisivo. É verdade esta concepção, sobretudo no que respeita ao preconceito antropológico em que assenta, tem sido alvo de duras críticas que expõem com suficiente clareza as suas fragilidades teóricas; mas também não é menos verdade que, nas suas linhas gerais, ela continua a ser seguida, ainda que tacitamente, por uma quantidade considerável de estudiosos de todas as criações humanas em geral (LOPES, 2014, p. 26 – 27).

Sobre esse processo também afirma Nicolau Sevcenko

Agora o pensamento adquire autonomia e formula a narrativa segundo as convenções de uma estética afinada com uma hierarquia de valores, que corresponde a um sistema social e político instituído e vertical. Nessa nova situação, o mito continua existindo, mas sua existência está vinculada à representação literária. (2005, p. XXIII)

¹⁸ Pensada aqui como “Mito”. Contudo, na Grécia clássica possuía inúmeros significados, tais como: discurso, mensagem, relato, invenção, entre outros.

¹⁹ Como via de demarcação espaço-temporal, há um consenso entre os estudiosos do tema que o início da racionalidade ocidental ou da filosofia teria sido inaugurado por Tales de Mileto no século VI a.C. Ver: LOPES, Rodolfo P. N. *A Tensão mythos-logos em Platão*. Tese de Doutorado em Letras, Universidade de Coimbra, Programa de Pós-Graduação em Letras, Coimbra, 2014

Vernant data o início desse processo tomando como base, as ideias dos milésios. Para ele, é no princípio do século VI, na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaxímenes e Anaximandro inauguraram um novo modo de reflexão com base na natureza (*physis*), livre de toda imagem “dramática” das teogonias e cosmogonias antigas.

Com os milésios, pela primeira vez, a origem e a ordem do mundo tomam forma de um problema explicitamente colocado a que se deve dar uma resposta em mistério, ao nível da inteligência humana, suscetível a ser exposta e debatida publicamente, diante do conjunto de cidadãos, como as outras questões da vida corrente (VERNANT, 2002, p.144)

É claro que esse processo não resultou em uma transição revolucionária da tradição oral para o texto escrito e nem do completo abandono do saber mítico em razão desse novo *logos* que estava sendo engendrado, pelo menos até a época de Platão, mas essa transição resultou em uma crescente valorização do sistema escrito que como consequência, foi afastando cada vez mais os gregos do contexto de total domínio da oralidade (caracterizada em épocas anteriores), período em que Sócrates caracteriza como declínio do mito. Em sociedades em que a escrita ainda não é sistemática e de uso relevante, a tradição oral encontra ares (narradores e ouvintes) para difundir suas narrativas²⁰. Esses *mythos* encontram nos ouvintes um processo de interpretação simbólica e subjetiva que quando são materializados no texto escrito, não existem. Ao adquirir corpo textual eles se encerram numa estrutura fechada que se opõe àquela aberta e volátil do registro oral, resultando numa exposição à crítica e a diversidade de opiniões e questionamentos, não mais a autoria é atribuída ao divino, a voz divina das musas, como nos poemas homéricos, mas a um autor cujo sua existência e produção são claramente verificáveis no tempo e espaço.

Esse contínuo desenvolvimento da escrita trouxe consigo necessidades antes não encontradas na relação do indivíduo com o mito. O *logos* se põe contrário ao mito na medida em que abarcaria uma característica de possuir ou ter que possuir uma realidade demonstrativa, verificável para os leitores. Mas isso não significa associar as sociedades de tradição oral com a irracionalidade, falta de inteligência, ausência de senso crítico ou até mesmo a-historicidade e as de tradição escrita como objetiva, racional e crítica como considerava a história tradicional,

²⁰ Discussão interessante acerca do narrar e do ouvir e do próprio declínio da narração encontra-se em BENJAMIM, Walter. O narrador. In. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Benjamim mostra como a arte de narrar está em “vias de extinção” e como isso se dá com a aceleração do modo de perceber o tempo na modernidade. O romance com sua individualização do homem e depois a informação (imprensa) aplicam golpes fulminantes à narração. “Já passou o tempo em que o tempo não contava[...] o homem de hoje não cultiva o que não pode ser abreviado”. Podemos perceber o germe do declínio da narrativa oral com o período do declínio do mito, o próprio surgimento da escrita e do *logos*.

que sacralizava o documento escrito e oficial e atribuía a povos, nas quais havia sua ausência, como povos sem história. No *Fedro*, Sócrates, ao narrar o mito egípcio de Thoth, expõe dialeticamente os limites da escrita e sua relação com o enfraquecimento da memória. O monarca Tamuz diante da exposição de Thoth acerca de suas invenções, sentencia sobre a invenção da escrita

Oh Thoth, mesmo incomparável, uma coisa é inventar uma arte, outra julgar os benefícios ou prejuízos que dela advirão para os outros! Tu neste momento e como inventor da escrita, esperas dela, e com entusiasmo, todo o contrário do que ela pode vir a fazer! Ela tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais, e não dos assuntos em si mesmos. Por isso, não inventaste um remédio para a memória, mas sim para a rememoração. Quanto à transmissão do ensino, transmites aos teus alunos, não a sabedoria em si mesma, mas apenas uma aparência de sabedoria, pois passarão a receber uma grande soma de informações sem a respectiva educação! Hão de parecer homens de saber, embora não passem de ignorantes em muitas matérias e tornar-se-ão, por consequência, sábios imaginários, em vez de sábios verdadeiros! (PLATÃO, 275a).

Ou seja, para Sócrates (como já discutido) a escrita e o surgimento da *episteme* representou na verdade uma quebra ao contínuo exercício da memória em detrimento da rememoração e ao mesmo tempo a segmentação dos conhecimentos, antes integrados a concepção holística, como é o caso da História e da Literatura. O paradigma racional discursivo, que derivou do novo sistema de escrita, não tornou as narrativas míticas e a oralidade obsoleta, mas o estabelecimento da narrativa textual, incorreu o movimento filosófico a duas linhas de pensamento: uma em que se encontra o *mythos*, o campo da abstração, do simbólico e subjetivo sem pretensões de validação pelo critério do real e do verificável no qual podemos encontrar Calíope; a outra de natureza argumentativa e com vistas a apresentar um resultado objetivo, viável, verdadeiro, verificável, científico em que podemos encontrar Clio (principalmente com Tucídides e a partir dele) e a filosofia. Conforme Vernant,

Já no século VI a.C. Teágenes de Reggio e Hecateu inauguram a postura intelectual que se perpetua depois deles: os mitos tradicionais já não são apenas retomados, desenvolvidos, modificados; eles constituem o objeto de um exame racional; submetem-se as narrativas, particularmente as de Homero, a uma reflexão crítica, ou então aplica-se a elas um método de exegese alegórica. [...] Mas é com o desenvolvimento da história e da filosofia que a interrogação ganha toda a sua amplitude e que, por conseguinte, a crítica atinge o mito em geral. Confrontada à investigação do historiador e ao raciocínio do filósofo' a fábula vê ser-lhe recusada, dada sua condição de fábula, qualquer competência para falar do divino de modo válido e autêntico, Assim, ao mesmo tempo que se dedicam com o máximo cuidado a repertoriar e a fixar seu patrimônio lendário, os gregos são levados a questioná-lo, de maneira às vezes radical, apresentando com clareza o problema da verdade - ou da falsidade - do mito[...]Mas, quer recolham preciosamente seus mitos,

quer os interpretem, critiquem-nos ou rejeitem-nos em nome de outro tipo de saber, mais verídico, os antigos continuam a reconhecer neles o papel intelectual que lhes era comumente atribuído, na Grécia das cidades-Estados, como instrumento de informação sobre o mundo do além. (VERNANT, 2009, p.19-21)

Os mitos eram, portanto, uma instituição de memória social, um instrumento de comunicação do saber que eram fundamentais na cultura grega e que mesmo em declínio (com o desenvolvimento de um tipo de *logos* oriundo da sistematização da escrita) ainda ocupava papel importante na visão de mundo dos gregos. Com efeito, sua passagem à escrita destituiu-lhe a autoridade essencialmente divina (da voz das musas e dos deuses) e encerrou-lhe num espaço bidimensional e limitado que, textualizado, colocou-lhe à uma exposição à crítica, perdendo aquela abertura e volatilidade que o definia.

A filosofia, portanto, buscaria se constituir na oposição daquilo em que consistia o mito. Sua narrativa não seria resultado de inspiração divina e nem sua autoridade seria atribuída às musas, mas a um autor situado no espaço e no tempo, cuja a racionalidade demonstrativa (própria de um tipo de *logos* oriundo do desenvolvimento da escrita) seria fulcral para a relevância do seu discurso, ou seja, o saber contido no texto filosófico necessitaria de uma *episteme* fundamentada em “garantir um nexos de veracidade entre o discurso e o objeto desse discurso, uma *adequação* entre ‘o que se diz’ e ‘o que é’” (LOPES, 2014, p.16).

A própria relação entre produtor e receptor sofre alterações nesse contexto. A interpretação simbólica e subjetiva características do processo hermenêutico das narrativas míticas, enfraquece mediante um tipo de narrativa – a textual – na qual interessa, sobretudo, a compatibilização entre o que é dito e a realidade. As condições objetivas da vida humana (aquilo que é verificável, observável, que pode ser “provado”) pautadas sobre um critério de verdade, que é externo, tornam-se o centro desse tipo de racionalidade que move tanto o autor quanto o leitor. É bem verdade, que muitas produções decorrentes da textualização eram sobretudo traduções das narrativas míticas para o texto escrito, portanto prescindido de validação, contudo as que se destacariam e se constituiriam como eminentemente filosóficas são as que estabeleceriam uma argumentação objetivando apresentar um resultado válido, “verdadeiro”. O pensamento grego, portanto, nesse contexto, não se caracterizaria pela cisão completa e absoluta entre o mito e o *logos*, mas na superação e na valorização do último em relação ao primeiro.

Lembremos que no contexto histórico de Platão (428/427 - 348/347) a “democracia” grega estava em crise, devido as transformações de ordem econômica e cultural, que deixaram marcas profundas no pensamento e na concepção de mundo do homem grego. Essas

transformações estão diretamente ligadas à retomada do contato com o Oriente, que haviam sido interrompidas com a queda do império micênico. Conforme Vernant,

[...] a influência do Oriente não se fixa somente, na cerâmica, nos temas figurados, na ornamentação da vida. Seduzida pelo luxo, pelo requinte, pela opulência, a aristocracia grega do século VII, inspira-se em seus gostos, em seus costumes, nesse ideal faustoso e delicado de ἀβροσύνη (sic) que caracteriza o mundo oriental. A ostentação da riqueza torna-se, desde então, um dos elementos de prestígio do gene, um meio que se une ao valor guerreiro e as qualificações religiosas, para marcar a supremacia, assegurar o domínio sobre os rivais (VERNANT, 2002, p.77)

Em meio a esse contexto, Platão busca, em sua filosofia, censurar aquele modelo de “democracia” do seu tempo que não garante a isonomia entre os cidadãos gregos, um modelo que se interessa mais pelo dinheiro e pelas relações de interesses individuais que pela autonomia e liberdade de todos – interesses particulares são submetidos ao *nomos*²¹ – não havendo, portanto *dike*, ou seja, justiça, direito.

Em contraponto à filosofia que até então à época de Platão se centrava na *physis*, com Platão há uma valorização do humano. Ele parte de uma problemática da política ligada a ética (o que o leva a escrever “*A República*”) às questões ligadas a um sentido superior, além da *physis*. A metafísica que o filósofo buscou destacar, levou a filosofia a evidenciar aspectos inteligíveis da existência humana. O corpo é mortal, efêmero, mas a alma é eterna e sua origem advém de um mundo superior, o das essências. Nesse sentido, o *logos* e o mito adquirem, em Platão, sentido fundamental na sua dialética, no processo de desvelamento da existência humana, caracterizado na relação entre esses dois planos (o da *physis* e o *metà physiko*). Segundo Silva,

A partir daí Platão mergulha no que ele denomina de segunda navegação. Momento em que reflete sobre as questões mais importantes da existência humana, discutidas no interior da Academia com os discípulos já iniciados, sem necessariamente serem incorporados a uma obra escrita. A Academia fundada em 387 a.C acolhia os que desejavam o conhecimento e que tivessem, além da vontade de aprender, a disciplina do corpo e o rigor do espírito. A esses Platão dedicava os estudos mais avançados de sua filosofia, via oralidade, debate vivo. As questões eram pensadas pela dialética, no plano do cognoscível, daquilo que somente a alma é capaz de vislumbrar (SILVA, 2009, p.73).

Platão vive em um contexto mais acentuado da passagem da experiência social, enfaticamente oral, para o contexto em que a escrita ganha cada vez mais importância na vida social e política dos gregos. O *logos* se torna o cerne do pensamento grego, ficando o mito em

²¹ Leis, normas.

segundo plano. Contudo, conforme a citação, essa dicotomia que marca a obra de Platão (ao mesmo tempo que escreveu suas ideias em forma de diálogo, reservou grande parte delas aos debates orais em sua academia, mostra que ainda nele, como observado, sobretudo no *Fedro*, havia uma valorização, uma maior importância dos debates orais, da oralidade sobre a escrita.

Lopes faz uma análise importante sobre a historiografia dos termos *mythos* e *logos* antes de Platão. Começando com os primeiros filósofos até os pré-socráticos, o autor mostra como os termos, nos primórdios da discussão sobre a tensão entre eles, eram usados muitas vezes de maneira análoga. Uma análise minuciosa dos poemas homéricos e das obras de Hesíodo revelam que o termo *mythos* aparece com o sentido de “coisa dita” ou “palavra” e somente poderia ser visto de forma negativa dentro de um contexto e não pelo seu sentido em si. Tanto em Homero quanto em Hesíodo, o termo não compreendia nenhuma conotação negativa ou de falsidade. Na realidade, em Homero, as aparições do termo *logos* (aparece apenas duas vezes) estaria mais próximo do que mais tarde se atribuiria ao sentido do termo *mythos*.

Ora, quando o discurso tem a função ‘poética’ de ‘deleitar/distrair’ ou de ‘seduzir com palavras belas’, a palavra convencionalmente usada é *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 do verbo λέγειν implica o sentido de ‘dizer’ (LOPES, 2014, p. 38).

Em Hesíodo, como já dito, sobretudo no texto *Teogonia*, o termo *mythos* continua sem receber conotação negativa e ainda adquire uma dimensão de verdade. Por sua vez, o *logos* já começa a se aproximar mais do sentido de “dizer”, como tinha o *mythos* em Homero. Outrossim, nos textos de Píndaro, o *mythos* aparece negativamente não pelo sentido que possui, mas pelo contexto que está inserido. Contudo, já aparecia, ainda que implicitamente, a perspectiva que viria consistir nas ideias dos críticos posteriores: a crítica à forma de transmissão do divino pelos poetas e a supervalorização que esses possuíam na *Paideia* grega. A crítica era aos poetas e não aos mitos.

Com efeito, uma leitura equivocada dos pré-socráticos, nos levaria a constatar que o mito já teria sido estabelecido enquanto algo vinculado a falsidade pela profunda valorização da *physis*, mas uma análise aprofundada revela que a crítica residia em outros termos. Analisando Parmênides e Heráclito (as duas principais influências de Platão além de Pitágoras) e Xenófanes, o autor observa que a crítica era, sobretudo, aos poetas, mas não só a estes. Heráclito, por exemplo, criticava toda a tradição em geral (poetas, aedos, rapsodos, etc.) e a palavra *mythos* nunca aparecia em seus textos, apesar de terem uma dimensão altamente mítica. Já Parmênides, mesmo sendo considerado “ultra-racionalista”, pela valorização “do que é” em

detrimento “do que não é”, “em nenhum momento procura distanciar-se da tradição mítica e não é visível nenhuma crítica explícita ou implícita a essas narrativas. Muito pelo contrário, aliás suas propostas são estruturalmente míticas [...]” (LOPES, 2014, p. 46). Portanto, tanto em Parmênides quanto em Heráclito, observa-se que não existe qualquer posição negativa em relação ao mito e que ele, pelo contrário, ocupa posição relevante na complexificação filosófica.

O caso de Xenófanes²² é particular na análise desse problema. Por ser um poeta-filósofo a crítica vem de “dentro”, internamente. Essa posição (inérita segundo Lopes) poderia revelar que em Xenófanes (pela posição de filósofo que admitiu a de poeta) se daria a consequente e simples interpretação: que o surgimento da filosofia viria como um desprendimento racional de uma condição mítica anterior. Entretanto, o que se observa é que a única vez que o termo *mythos* aparece nos textos (fragmentos) atribuídos a Xenófanes, aparece em articulação com o *logos*²³. Segundo Lopes,

Tanto no caso de Xenófanes, como nos restantes autores, não existe qualquer tentativa de fundar a filosofia como libertação do modelo de explicação mítica. Numa análise mais detalhada poderíamos argumentar com bastante segurança que a estrutura conceptual de alguns pré-socráticos, nomeadamente os Milésios, e a de Hesíodo, por exemplo, partilham várias semelhanças tanto no sentido, como no tipo de abordagem : o modo como Hesíodo caracteriza as divindades primordiais (Caos, Terra, Céu etc.) pode perfeitamente ser interpretado numa perspectiva *naturalista*; partilham a tendência geral de explicar o cosmos como algo originado a partir de um estado caótico, entre outros aspectos . Não será, pois, admissível pressupor uma condenação do *mythos* e consequente libertação pelo *logos*. Existe, sim, uma crítica às narrativas veiculada pelos poetas, a que com justiça poderemos chamar ‘mitologia tradicional grega (LOPES, 2014, p. 52).

Assim, nesses pensadores anteriores a Platão, a oposição *mythos* e *logos* não seria tão evidente, podendo até mesmo aparecer nos textos em sentido semelhante. Igualmente, o *mythos* não seria tomado excessivamente como associado a falsidade ou a não-verdade, ao contrário, em alguns destes aparecia com uma dimensão de verdade. Contudo, foi nesse contexto que essa oposição ganharia corpo e se intensificaria na época de Platão e a *posteriori*.

Como já exposto, essa distinção seria, junto com o surgimento escrita (e um tipo de *logos* derivado desse fenômeno) e o desenvolvimento desta, no contexto da Grécia Clássica, fator determinante para a fragmentação do saber, notadamente, da filosofia. O mito de Toth,

²² Xenófanes também foi rapsodo, no qual cantava os versos de Homero e Hesíodo, além dos seus.

²³ Semelhante à dialética platônica, na qual o mito era usado constantemente em articulação com o *logos* durante o desenvolvimento da *episteme*. Sobre isso Ver: BARROS, Naécia. *Platão; Mito e Paidéia*. Universidade do Porto, 2008; BARBIER, Régis Alain. *Fedro de Platão – um pronunciamento político: O posicionamento de Sócrates frente aos indecisos*. Recife, 2012.

para além de explicar que o surgimento da escrita enfraquece a memória e deixa os homens menos sábios, está sinalizando o que Sócrates percebeu de forma sistemática: que o surgimento da escrita e esse *logos* que a compreende segmentou a filosofia (enquanto cosmovisão) e a concepção holística presente no período mítico, e fez da linguagem textual espaço das distinções entre os saberes. Razão e mito, *episteme* e *doxa*, prosa e poesia, História e Literatura, foram, aos poucos, tornando-se distinções fundamentais na filosofia grega ocidental. Mas se Sócrates sinalizou sobre esse contínuo processo de segmentação e de involução da sabedoria humana como visto na passagem “tornar-se-ão, por consequência, sábios imaginários, em vez de sábios verdadeiros”, do mito egípcio já citado, Aristóteles em “*A Poética*” sistematizaria uma hierarquia das áreas de conhecimento e o que se ocuparia cada uma delas, notadamente, História e Literatura que é cerne da nossa análise. Sobre essa distinção diz o filósofo:

Do que foi dito, também fica evidente que não é função do poeta realizar um relato exato dos eventos, mas sim daquilo que poderia acontecer e que é possível dentro da probabilidade ou da necessidade. O historiador e o poeta não se diferenciam pelo fato de um usar prosa e o outro, versos. A obra de Heródoto poderia ser versificada, com o que não seria menos obra de história, estando a métrica presente ou não. A diferença está no fato de o primeiro relatar o que realmente aconteceu, enquanto o segundo, o que poderia ter acontecido. Consequentemente, a poesia é mais filosófica e mais séria do que a história, pois a poesia se ocupa do universal, ao passo que a história se restringe ao particular. O *universal* é o que cabe a um certo tipo de pessoa dizer ou fazer em determinadas circunstâncias segundo o provável ou o necessário; esse é o objetivo da poesia, ainda que atribuindo nomes a indivíduos. O *particular* o que fez Alcebiades, ou experimentou (ARISTÓTELES, 1451b1).

Essa hierarquização e sistematização dos campos de conhecimento se tornaria as bases do pensamento ocidental. Conforme Henrique Borralho,

Partindo desses exemplos e tomando a acepção aristotélica de separação entre poesia (literatura) e história, preposto de uma teorização que segmenta a poética da poesia (*poiesis*) de uma poética na história (enredo, narrativa, trama, seleção, imaginação e até mesmo verossimilhança), pode-se aferir o quanto o processo de construção da cognominada racionalização na Grécia clássica, ainda que estivesse assentada em uma concepção holística de conhecimento em seus primórdios, segmentou lenda, mito, filosofia, do processo de imaginação, criação, nos vários ramos do conhecimento

E acrescenta:

Iniciava-se uma longa jornada de conhecimentos específicos, de compêndios alicerçando uma convicção de que a vida era fragmentada, divisa, não integrada e atomizada. A disputa de espaço de poder dentro dos ramos de conhecimento suplantou em algumas ocasiões até mesmo a pergunta inicial. Quem somos? De onde viemos? Para onde iremos? Foram essas e outras pessoas que motivaram, embora de forma distinta, em lugares e tempos dícticos o surgimento do pensamento ascético, mitológico, filosófico, por conseguinte litero-histórico (BORRALHO, 2016, p. 32-33)

Nesse sentido, História e Literatura seguiriam caminhos diferentes. A história proveniente da filosofia, foi aos poucos, assumindo uma característica moral que para os gregos era instrumento de afirmação e legitimação sobre os outros povos. O caráter da investigação tornou-se próprio da história e a busca da verdade, pela experiência, pela verificação, pela observação do mundo prosaico, seu objetivo, tornando-se importante instrumento da *Paideia* grega. Essas características que passaram a definir a história, foram, paulatinamente, afastando-a de seus elementos intrínsecos reflexivos e filosóficos, por conseguinte, da poesia e da filosofia.

Cada vez mais guarnecidas, história e literatura foram esticando o laço que ora os entrelaçava em torno do conhecimento. A literatura seguiria o caminho da *mimesis*, da verossimilhança, da inverossimilhança, da representação, da subjetividade, da imaginação e da abstração. A história, por seu turno, se representaria pela apropriação da dimensão prosaica do mundo, do mundo “real”. Ela se encarregaria de apreender a realidade objetiva afastando-se cada vez mais da imaginação literária e dos aspectos metafísico da filosofia.

Com Heródoto a história começou a se constituir como um campo de conhecimento e adquirir sentido pela sua característica de investigação e pela busca da verdade. Através de relatos que “ouviu” e dos fatos que “viu”, o historiador grego construía suas narrativas pautadas num estatuto de verdade que a pesquisa empírica, centrada no mundo real lhe garantia. Não mais as musas que ditavam o saber através de um processo de possessão sobre os *aedos*²⁴, era o próprio historiador, no caso Heródoto, que através da investigação, construía sua escrita. O historiador sabe por que “viu” e não por inspiração.

É nesse ponto que se agudiza a separação entre a Literatura e a História. Cada vez mais, os historiadores procuravam se distanciar do saber transmitido pelas musas aos poetas (através da inspiração ou possessão) definindo um território próprio, autônomo, um estatuto particular que os diferenciava da *doxa* e os interligava a *alétheia*²⁵. A verdade, então, se dessacralizou, deixou de ser própria somente da divindade e se tornou humana, oriunda do esforço intelectual, palpável ao pesquisador que se pautasse na perscrutação do mundo prosaico por critérios objetivos e racionais.

Com Tucídides essa distinção se intensificou. Para ele, a investigação do fato e de seu caráter verdadeiro se dava pelas evidências e pelos vestígios arqueológicos. Segundo ele, o poeta engrandecia e adornava os fatos para que seus personagens ganhassem fama imortal. As

²⁴ Poeta.

²⁵ Palavra que está associada aquilo que é revelado. Ligada também a ideia de verdade.

coisas que narram não podem ser verificadas, encaminhando-se muitas vezes para o território da fábula(LIMA,2010). Políbio, Tácito e Tito Lívio também seguiriam pelo mesmo caminho, ao enfatizar o testemunho, a investigação e a busca pela verdade como tarefas principais ao historiador. O historiador deveria ser um homem ativo, que viaja, testemunha, presencia os fatos que relata e narra o verdadeiro.

Ainda que o processo de fragmentação do conhecimento, notadamente a separação entre Literatura e História, inicie-se na Antiguidade, essa separação entre Clio e Calíope não se resume necessariamente em isolamento. Filósofos como Platão e Aristóteles que identificaram essa desintegração do conhecimento, percebiam a necessidade de comunicação entre as diversas áreas e utilizavam a filosofia para tal. Se na Antiguidade não se observou essa profunda pulverização do conhecimento, grande parte da Idade Média também não testemunhou tal fato. Segundo Dórea,

Apesar da mudança de foco com a cristianização da filosofia (Platônica e Aristotélica), este período manteve, através da Teologia, a estrutura circular de retroalimentação das disciplinas que, apesar da separação, evitava o isolamento em áreas fechadas (DÓREA, 2012, p.3).

É a partir do século XIII, quando as obras de Aristóteles deixam de serem proibidas e começam a ser aceitas e, mais tarde, se tornam obrigatórias nas universidades, que começa a ocorrer um processo de quebra de uma visão cosmológica, antropológica, teológica e epistemológica na intelectualidade europeia, cujo resultando é uma separação progressiva entre religião, ciência, tradição e filosofia. Essa mudança que se intensificará nos séculos subsequentes, encontrará “um marco significativo no modelo cartesiano de ciências do século XVII (DÓREA, 2012, p. 4). A ênfase no ser humano em detrimento do todo e da relação com o mundo, o cultivo da dúvida cartesiana, e a mecanicidade da física newtoniana, cimentaram o *logos* nas condições objetivas da existência. Essas características que se inter-relacionaram nesse contexto cognominado posteriormente de “Revolução Científica” (século XVI – XVIII), influenciaram os séculos posteriores, tendo alcançado o ápice no século XIX (com os científicismos), e influenciam até hoje, as concepções de mundo e ciência. Segundo Zohar, é

[...]de comum acordo, que as influências mais poderosas sobre nossa cultura moderna, derivam da revolução filosófica e científica do século XVII, do cultivo da dúvida cartesiana e do nascimento da física newtoniana ou clássica. Ambas mudaram radicalmente o modo como vemos a nós mesmos e nossa relação com o mundo. A filosofia cartesiana arrancou os seres humanos do contexto religioso, social e familiar e lançou-os de ponta-cabeça no que este livro chama de "cultura centrada no eu", uma cultura dominada pelo egocentrismo, por uma ênfase exagerada do "eu" e do "meu". A visão de Newton arrancou-nos da própria substância do Universo. A física clássica transmutou o cosmo vivo dos gregos e da Idade Média, um cosmo cheio de

sentido e inteligência e movido pelo amor de Deus em benefício do homem, numa máquina morta e previsível[...] Ao longo da História, temos retirado da teoria física corrente da época nossa concepção a respeito de nós mesmos e de nosso lugar no Universo. Assim, ao longo destes trezentos anos, físicos e não-físicos têm encontrado na coloração fria da visão newtoniana suas filosofias pessoais, seu sentido de identidade própria e suas noções de como se relacionam com o mundo e com as outras pessoas (ZOHAR, 1990, p. 7-8)

Contudo, foi no século XIX que a separação entre História e Literatura alcançou o ápice - o século dos chamados científicisms. A forma de “ciência” que se estabelece nesse período, torna-se superior, segundo seus adeptos, a qualquer tipo de interpretação e compreensão subjetiva da realidade (religião, filosofia, metafísica, etc.). Calçados em um ideal de progresso, objetividade, imparcialidade, concretude, realidade, utilidade, verdade incontestável e leis irrefutáveis, abastaram-se de tudo que era espiritual, metafísico, do campo da abstração e da imaginação. A subjetividade torna-se tudo aquilo que um cientista não deve utilizar no processo de relação com o objeto a ser desvendado.

Nesse sentido, História e Literatura são concebidas como ramos completamente diferentes. A História se ocupa do fato, do acontecimento, sobretudo dos grandes personagens, das monarquias, dos reis e rainhas, das elites, enfim, centra-se em discorrer sobre um grupo seleto de objetos, que são conduzidos, teoricamente, de forma objetiva, imparcial, retratando “tal como foi” o passado²⁶. A Literatura, por sua vez, é relegada ao campo da abstração, da imaginação e da ficção.

Dois seriam os principais movimentos que determinariam os rumos para se pensar a História e seu estatuto em diferença as outras ciências e a literatura no século XIX: a escola metódica francesa e o historicismo alemão, ambos relacionados com os ideais positivistas. A escola metódica²⁷ buscou impor uma investigação científica que afastasse qualquer especulação filosófica e metafísica. Visava a objetividade absoluta no processo de relação com o objeto e afastava a subjetividade dos domínios da História. Nesse paradigma, o fato histórico existe por si mesmo, ele é externo a ação do historiador e está inserido objetivamente no documento. Bastaria, então, ao historiador organizar cronologicamente os fatos que o documento “falaria” por si mesmo e o acontecimento seria reconstruído tal como foi. Era como se o historiador fosse um mediador entre o fato contido no documento e o acontecimento, capaz de reconstruir o

²⁶ Esse tipo de história foi denominado no século XX de “História Política Tradicional” em oposição a “Nova História Política” não mais centrada apenas nos grandes fatos e acontecimentos, mas também nas microrrelações, nos micropoderes presentes nos diversos âmbitos da sociedade. Adentrava-se ao estudo da história política uma “*history from below*”.

²⁷ Esse paradigma tinha como principal elemento difusor de suas ideias a “*Revue Historique*” fundada em 1876 e as ideias de historiadores como Langlois e Seignobos.

passado tal como foi. Essa perspectiva seria extremamente criticada e colocada de modo antagônico à chamada “história-problema” exposta pelos primeiros analistas. Enfim, a escola metódica constituiu-se numa interação entre os modelos positivistas e historicistas.

Por seu turno, o historicismo alemão, oriundo da escola histórica alemã, formado na transição do século XVIII para o XIX, foi responsável pela configuração da história enquanto disciplina científica e do historiador enquanto um tipo específico de profissional e intelectual responsável por um método e investigação próprios da história, que antes era realizada por estudiosos eruditos. Sob a ideia de pretender “relatar os fatos tal como aconteceram” célebre fala de Ranke, o historicismo se posicionou, em grande medida, ligado ao paradigma positivista, mas engendrou, dentre outras novidades: a busca por construir identidades nacionais através da história nacional e a valorização da subjetividade no processo da investigação histórica, o que era considerado como problema pelos positivistas. Em um contexto de descolonização e consolidação de inúmeros estados nacionais (século XIX), os historiadores do paradigma historicista, buscavam configurar uma história que fosse responsável por viabilizar uma modernização social e política conservadora que preservasse as posições das elites e do status *quo* e freasse os processos revolucionários populares, ao mesmo tempo que direcionava os rumos da história sob um ideal de progresso.

Um outro aspecto que diferenciaria o historicismo alemão do positivismo francês seria o de enfatizar o particular em detrimento no universal (como reivindicavam os positivistas). A ênfase agora seria no particular, no restrito, no sujeito histórico através de uma rigorosa crítica ao documento. Dessa forma, contraponha-se o homem universal sob leis rígidas e imutáveis aplicáveis a todos os seres humanos ao particularismo, ao indivíduo concreto, finito e histórico do paradigma historicismo alemão. Além disso, os historicistas darão um outro olhar a subjetividade, palavra tão problemática para o sentido positivista de explicação do mundo. Para alguns historicistas, a subjetividade não seria um problema, pelo contrário, seria aquilo que constituiria a especificidade do fazer histórico. Para outros, principalmente do final do século XIX (período chamado de “virada relativista”), como Droysen²⁸, ela, junto com o relativismo, seria algo que não compromete a cientificidade do fazer historiográfico. Droysen, já não seria como Ranke, preocupado em “narrar os fatos tal como aconteceram”. Em texto de 1857, intitulado “a objetividade do eunuco” ele afirma:

Eu não aspiro a atingir senão, nem mais nem menos, a verdade relativa ao meu ponto de vista, tal como minha pátria, minhas convicções políticas e religiosas, meu estudo sistemático, me permitem ter acesso [...] é preciso ter a coragem de reconhecer esta limitação, e se consolar com o fato de que o limitado e o

²⁸ Historiador alemão do século XIX.

particular são mais ricos que o comum e o geral. Com isso, a questão da objetividade, de atitude não-tendenciosa do tão louvado ponto de vista de fora e acima das coisas, é para mim relativizada.

Para esses historicistas a compreensão do fenômeno se sobressaía à explicação. Essa distinção entre compreensão – relativo as ciências humanas – e a explicação – relativo as ciências naturais – tornar-se-iam referenciais não só para o século XIX como para a historiografia do século XX.

O paradigma historicista buscou, sobretudo, estabelecer os parâmetros do ofício do historiador, determinar as suas especificidades, ou seja, aquilo que faz dele um especialista em história, e definir um padrão metodológico que difere as ciências humanas das ciências naturais. Se a crítica dos primeiros *annalistas* ao historicismo deu-se de forma exagerada ao enfatizar que o que faziam eram uma história política dos grandes acontecimentos (característica mais da primeira fase do historicismo), verdadeiramente, o historicismo definiu a história enquanto disciplina científica, estabeleceu o estatuto que distingue das outras ciências e o historiador enquanto um profissional especialista na investigação histórica. Contudo, ainda que essa perspectiva tenha valorizado os aspectos intersubjetivos do trabalho histórico e da relação do historiador com o documento, ela, junto com o positivismo e a escola metódica alemã, configuraram a história enquanto ciência em meio aos científicismos, as especificidades, as fragmentações, esticando cada vez mais o fio que liga Clio e Calíope. Conforme Dórea :

Desta forma, o século XIX serve como referência pela influência do modelo cartesiano, através do positivismo comteano, que passa a marcar a educação conduzindo o processo de pulverização do conhecimento até então. Nosso modelo de ciência fragmentada irá se traduzir, também, em uma cultura de isolamento disciplinar e, mais tarde, de dicotomização entre os saberes (específico e didático pedagógico) no processo de formação docente (DÓREA, 2012, p.6)

Esse tipo de classificação estabelecida pelo positivismo e pelos científicismos do século XIX refletem na atomização e na especialização do conhecimento, o que leva a formação de currículos pedagógicos multidisciplinares, enfraquecendo qualquer relação entre as disciplinas. Esse processo, enfim, acabou por ressaltar e exaltar as ciências naturais sobre as ciências humanas, encontrando reflexos ainda hoje.

A Literatura, por sua vez, também adquiriu papel na composição da vida social contemporânea. Definiu-se enquanto literatura, área específica, no século XVIII, pela valorização da linguagem enquanto algo fundamental do conhecimento humano. Foi nesse período que ocupou o lugar do beletrismo e se tornou importante ferramenta de distinção

cultural entre os povos. O gênero do romance que caracterizou a literatura moderna se expressou no próprio surgimento da individualidade na modernidade. Segundo Benjamim,

A matriz do romance é o indivíduo em sua solidão, o homem que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações, a quem ninguém pode dar conselhos, e que não sabe dar conselhos a ninguém. Escrever um romance significa descrever a existência humana, levando o incomensurável ao paroxismo (BENJAMIM, 1994, p.54).

Por ter sido definida na Europa, a literatura foi utilizada como instrumento de supremacia do Ocidente, sobretudo, da Europa, sobre outros povos, intimamente ligada a definição aristotélica de gêneros e hierarquia literária. Nesse sentido, Clio e Calíope ocupariam cada vez mais espaço, cada um na sua área, no processo fragmentado de compreensão da vida humana, como se o conhecimento fosse “ as ramificações de uma rede telefônica, cujos ramais ligavas as zonas e secções específicas, como se nada tivessem em comum” (BORRALHO, 2016, p.37).

Portanto, a separação entre História e Literatura que se inicia no período do declínio do mito e da valorização do *logos* na Grécia antiga clássica, encontra seu auge no século XIX quando a História adquire padrões científicos e se torna ciência, ficando a Literatura à margem dessas mudanças. Essa fragmentação se acentua na modernidade, mais precisamente com o capitalismo e os avanços tecnológicos oriundos da revolução industrial, que impõem um ritmo acelerado a vida humana, em que o trabalho e a acumulação de capital é tudo que importa. A reflexão crítica e o questionamento sobre as práticas individuais e coletivas, a estrutura política, econômica, social e cultural vigente ficam solapadas por um mundo cada vez mais frenético no qual o tempo parece faltar mais do que o próprio dinheiro. Conforme Borralho,

O caráter duro do pragmatismo é mérito do capitalismo enquanto religião colocando as coisas noutra patamar: o da celebração da vida material, imortalizado pelo culto da ideologia de dominação e das benesses de uma concepção burguesa, a qual relega tudo aquilo que não tem efetividade no processo de acumulação de bens e de poder simbólico. Sendo assim, literatura, filosofia e história, como críticas de modelos existenciais, são colocadas em segundo plano, quando não são capturadas enquanto meneios de simbolismo cultural, ou seja, elementos de uma ideologia do saber, desde que não coloquem em xeque a estrutura vigente (BORRALHO, 2016, p.43)

3 O PENSAMENTO HOLÍSTICO EM SÓCRATES A PARTIR DAS LEITURAS DO *FEDRO, FÉDON, O BANQUETE E ÍON*

Eu vou cantar pra você
 Do que é feito o novo amor
 De um outro amar que é ceder
 Pela unidade de todos nós
 Reinventar, reviver,
 Resignificar o amor
 Que esse que está
 Já não dá, caducou.

Djavan

3.1 Algumas considerações sobre o autor e os diálogos analisados

Referência indelével da história ocidental, Platão junto a Sócrates e Aristóteles constituíram os alicerces da filosofia do Ocidente. Um elevado número de obras suas chegou até nós, sendo a maioria em forma de diálogos. Platão assim como Sócrates, defendia que a modalidade ideal de transmissão do saber era oral, não obstante, não se privasse de expor suas perspectivas em linguagem escrita. Tinha como ideia principal que o saber verdadeiro só se alcança através das reminiscências e que o mundo sensível é uma cópia imperfeita do mundo inteligível onde se encontra a verdade e as essências. O objetivo último de sua filosofia era o conhecimento verdadeiro.

Descendente de uma família aristocrática ateniense, nasceu por volta de 428-427 a.C. e começou a acompanhar Sócrates por volta dos seus 20 anos de idade. Após a morte de Sócrates, deixa várias vezes a cidade para aprofundar seus conhecimentos. É assim que tem contato com a cultura egípcia da qual extraiu diversos conhecimentos, como podemos observar em suas obras. Em torno de 387 a.C. Platão funda em Atenas a Academia, onde ensina e escreve simultaneamente seus diálogos. Morre em 346 a.C quando elaborava “As Leis”.

Sócrates, por sua vez, não deixou nada escrito. Tudo que sabemos sobre o filósofo considerado “o pai da filosofia ocidental” estão localizados nas obras dos seus discípulos Platão e Xenofonte e nas do dramaturgo grego Aristófanes. Platão foi o que mais verdadeiramente expôs as ideais do seu mestre com fidelidade, sendo Sócrates personagem principal na maioria dos diálogos. O filósofo defendia que não devemos nos preocupar muito com o corpo ou com a morte, mas, sobretudo, com a alma que é imortal e inteligível. Mas como ter a alma de um

filósofo e alcançar a verdade? Sócrates afirmava que somente amando o que é belo e justo a alma ganharia asas e voaria até o mundo divino para contemplar a verdade. O método que ele utilizava era o dialético e o objetivo último era fazer o seu interlocutor “parir ideias”²⁹. Além disso, inspirado nas inscrições délficas “conhece-te a ti mesmo” e “cuida de ti mesmo” defendia ser mais importante a autorreflexão e o entendimento de si e da sua relação com o mundo, assim, em sua filosofia, os princípios universais (imutáveis) se sobressaía sobre os estudos científicos (mutáveis).

Sócrates nasceu por volta de 470-469 a.C. filho do escultor e pedreiro Sofronisco e da parteira Fenarete, foi considerado pelo Oráculo de Delfos o mais sábio dos homens. Consciente de que sua sabedoria era resultado da percepção da sua própria ignorância e daí vem a máxima “ Só sei que nada sei” passou, ao longo da vida, a dialogar sobre diversos temas como: o amor, a beleza, a justiça, as virtudes, a alma, ciência entre outros. Acusado de corruptor dos jovens e de não acreditar nos costumes e nos deuses gregos, foi condenado à morte por ingestão de cicuta. Morreu aos 70 anos, deixando um legado filosófico indelével para a cultura ocidental

3.1.2 *Fedro*

Escrito por volta de 370 a.C, “*Fedro*” é um dos principais diálogos platônicos. Composto na mesma época de “*A República*” e “*O Banquete*”, é um diálogo que apesar de ter como tema principal o Amor (*Eros*), caminha por diversas discussões acerca da natureza da alma e da reencarnação, dos diversos tipos de loucura, da reminiscência como contemplação da verdade e das essências, da arte da retórica e da crítica à esterilidade dos discursos escritos.

O diálogo se põe em continuação de vários temas abordados em “*O Banquete*”, sendo o principal: o amor. Inicia-se com *Fedro* voltando da casa de Lísias (mestre da retórica e logógrafo grego) e encontrando-se com Sócrates a qual se mostra maravilhado pelo que acabara de ouvir na casa do orador. O filósofo se prostra a ouvir tudo que *Fedro* havia escutado na casa de Lísias sobre o tema que tanto tinha-o entorpecido – o amor – e a fazer seu próprio discurso sobre o tema. Na verdade, *Fedro* possuía o próprio manuscrito do discurso de Lísias e o leria na íntegra para Sócrates. Lísias afirmava que favores devem ser dados aos não amantes em detrimento daqueles que amam. Associando o amor a um delírio (nesse caso ruim) ele diz que os que não estão apaixonados, posto que têm controle de seus sentimentos, provavelmente

²⁹ A maiêutica socrática.

fazem a escolha do que é realmente melhor, em lugar de buscar a aprovação da humanidade geral.

O logógrafo acreditava que o amor entre homens era extremamente prejudicial para as relações entre eles, visto que, nunca se satisfazia e colocava o amante sempre em relação de dependência e subordinação ao amado, o que era corrosivo pois era doloroso que o amante lhe fosse superior (por ciúmes). Além disso, era resultado de diversas aflições quando da separação e do favorecimento do amado para com seu novo amante. Tendo Sócrates concordado em um breve momento com Lísias sobre o caráter prejudicial do amor, é tomado por um *dáimon* e imediatamente se retrata a *Fedro* e a *Eros*, propondo-se a refazer seu discurso, agora com elogios ao amor. Sócrates havia dito no seu primeiro discurso que o que Lísias havia descrito não era o amor verdadeiro guiado pela temperança e que busca sempre o melhor, mas a paixão guiada pela intemperança e pelo prazer, que ele denomina de *Eros*. Já no segundo discurso, expõe que sendo o amor (*Eros*) um deus, de forma alguma poderia ser prejudicial e que durante seu primeiro discurso, havia algo que estava o perturbando - era sua alma - que consciente do falho discurso proferido tentava-o alertar. A partir desse momento, o diálogo caminha para a explicação da natureza da alma e da retórica em consonância com a ideia de que o filósofo é aquele que ama o belo e busca sempre a essência das coisas através das reminiscências. Para Sócrates, o filósofo era o único que se colocava superior a *doxa*, pois seus cavalos eram de boa raça e não perdiam as asas durante o voo ao plano divino. Era nesse momento que ocorria a reminiscência, ou seja, a recordação daquilo que sua alma contemplou no mundo das essências.

É nesse lugar que as almas experimentam a alegria suprema, pois as almas a que chamamos imortais, uma vez que atingiram o zênite, são tomadas de movimento circular e podem contemplar a realidade que se encontram sob a abóbada celeste [...]. Enquanto esse movimento dura, a alma pode contemplar a Justiça em si mesma, bem como a Ciência, pois ela tem na sua frente, sob seus olhos, um saber que nada tem a ver com o que conhecemos[...] (PLATÃO, 274c).

Ainda no *Fedro*, há uma discussão importante acerca de um debate recorrente na filosofia platônica: a relevância dos discursos escritos em detrimento da oralidade e do exercício da memória. Para o filósofo, os discursos escritos são estéreis, estão localizados no tempo e no espaço de forma materializada pela linguagem escrita. Nesse sentido, não podem ser questionadas visto que não há como respondê-las. Eles se tornam, portanto, sem vida, mortos pois só dizem o que está escrito e nada mais pode ser debatido além daquilo.

Outra ideia importante também aparece no diálogo e que pode ser entendida com mais força no “*Íon*”: a loucura e inspiração divina. Para o filósofo, a loucura e a inspiração divina quando são dádivas dos deuses não se tornam um mal. A profecia que advém da loucura, por

exemplo, não pode ser considerada ruim, pois tem origem divina e, portanto, superior ao de origem humana. Mais tarde no *Íon*, a ideia de “inspiração divina” viria a ser evidenciada para discutir as idiossincrasias do fazer poético.

Tabela 1 – *Fedro* (Temas e O que diz)

<i>FEDRO</i>	
TEMAS	O QUE DIZ
Amor (temática principal)	Sendo, portanto, o amor divino, tudo que deriva dele é bom e belo.
Imortalidade da Alma	A alma é imortal pois move a si mesma e em movimento contínuo. “ A alma não é gerada, é imortal”
Loucura	São quatros os tipos de loucura: 1) da profecia, 2) da adivinhação, 3) da inspiração (possessão) 4) do amor (<i>Eros</i>)
Escrita	O surgimento da escrita enfraqueceu a memória e deixou os homens menos sábios. (Mito de Toth). “O melhor entre ela serve apenas para lembrar do que sabemos” (275a)
Retórica	“ Todo discurso deve ser organizado como um ser vivo, ter seu próprio corpo, por assim dizer, de modo a não lhe faltarem nem a cabeça e nem os pés, e de modo que seus membros intermediários estejam ajustados uns aos outros e em relação ao todo” (264c)

Fonte: Próprio autor, 2017

3.1.3 *Fédon*

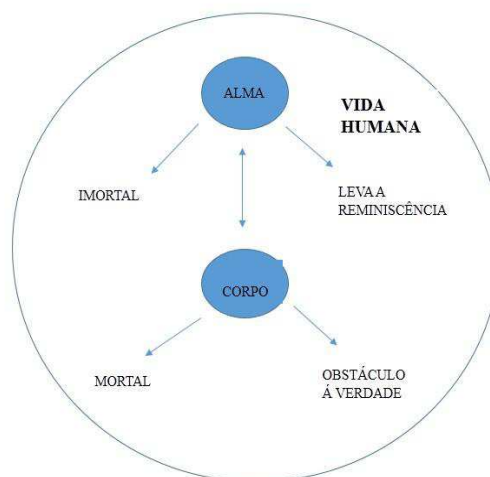
Um dos diálogos mais célebres de Platão, *Fédon*, escrito por volta de 387 a.C., retrata o último dia de Sócrates durante seu cárcere em Atenas e tem como tema principal a imortalidade da alma. Para além disso (porém em consonância com a ideia da alma como sendo imortal), outros temas também aparecem como: a ideia da reminiscência, o filósofo como

alguém que busca sempre a verdade, ama o belo e não teme a morte, a alma (*psychê*) e o corpo (*soma*) como tendo existências distintas e a reencarnação. O nome do diálogo se dá por conta do personagem Fédon que interpelado por Equécrates sobre notícias da morte de Sócrates relata o que aconteceu durante o último dia de vida do filósofo.

Tendo como ideia central a imortalidade da alma, *Fédon* de Platão é uma magnífica obra sobre como a alma e o corpo possuem existências distintas: o corpo é mortal e a alma imortal. O corpo é instável, imperfeito, multiforme, mortal, dissolúvel, ou seja, para o filósofo o corpo é sensível às condições humanas e assim como a natureza física, está sujeita às ações do tempo. A alma, por sua vez, é inteligível, estável e imortal. No momento da morte ela se separa do corpo e sobrevive independente deste. Nesse momento, ela busca voar o mais alto possível e contemplar a verdade presente no mundo das ideias antes de perder suas asas e encontrar outro corpo (reencarnar). Esse objetivo só será alcançado se a alma for de alguém que buscou e amou a verdade – o filósofo –, por isso Sócrates diz a Símiias no diálogo “[...]os que praticam verdadeiramente a Filosofia, de fato se preparam para morrer, sendo eles, de todos os homens, os que menos temor revelam à ideia da morte” (68b). O corpo, portanto, se torna um obstáculo para a alma que busca contemplar a verdade. Diz Sócrates: “ Logo, como parece, ao aproximar-se dos homens a morte, o que neles for mortal terá de perecer, enquanto sua porção imortal cede o lugar à morte e continua sã e incorruptível! ” (106e). O mito relatado no fim do diálogo se torna representativo dessas ideias. Sócrates faz uma comparação do percurso que a alma e o corpo faz com a terra, seus rios e lagos. A alma percorre esses lugares indo ou para desfrutar da companhia dos deuses (alma do filósofo) ou para expurgar seus delitos. Nesse sentido aqueles que se desprendem do corpo e de tudo que dele o aprisiona, está pronto para conviver com os deuses, ou seja, para contemplar a verdade e as essências.

Portanto, o que Sócrates queria mostrar é que somente aquele que tem a alma de um filósofo (leve, alada) pode alcançar a verdade, chegar a reminiscência e viver sem temer a morte, pois se a alma é imortal, a morte nada mais é que um desprendimento da alma ao corpo, subsistindo a melhor parte: a que conserva sua *psychê*, o seu verdadeiro eu, o filósofo.

Figura 1 – Vida Humana



Fonte: Próprio autor, 2017

3.1.4 O Banquete

Diálogo platônico escrito por volta de 380 a.C, *O Banquete* é um diálogo que o tema principal é o amor. O diálogo se inicia com Erixímaco propondo, por ocasião de uma queixa de Fedro a ele, sobre existir diversos “hinos e peãs” (louvores) a diversos deuses e até as pequenas coisas como sal, seixos, panelas e não haver nenhum sequer encômio (composição poética) ao deus Amor (segundo ele tão grande e venerável), um concurso de discursos em que cada um dos convivas pronuncie seus elogios sobre o amor (*Eros*).

Os discursadores, em ordem de pronunciamento, foram Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanés, Agatão, Sócrates e Alcibíades.

Fedro, após fazer alusão a vários mitos gregos como o de Alceste e Aquiles, encerra seu discurso da seguinte forma: “Assim, pois, eu afirmo que o Amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para aquisição da virtude e da felicidade entre os homens, tanto em sua vida como após a morte” (180b). Pausânias, por sua vez, destaca que o amor tem dois lados – o bom e o ruim –, configurando como o bom, aquele representado pela deusa celeste Urânia, mais velha e isenta de violência (a que represente o amor dos jovens) do que a aquele representado pela deusa Afrodite Pandemia, mais nova, vulgar e que em sua geração participa da relação macho e fêmea. Segundo ele:

[o amor] não é em si e por si nem belo nem feio, mas se decentemente praticado é belo, se indecentemente, feio. Ora, é indecentemente quando é a um mau e de modo mau que se aquiesce, e decentemente quando é a um bom e de modo bom[...] (183d).

E finda, seu discurso acrescentando:

este é o amor da **deusa celeste**, ele mesmo celeste e de muito valor para os cidadãos e a cidade, por que muito esforço ele obriga a fazer pela virtude tanto ao próprio amante como ao amado; os outros porém são todos da outra **deusa, da popular** (185c).

O terceiro orador é Erixímaco. Versado nas artes médicas, para ele o amor não só vive na *psyché* do homem como também em tudo o que existe. Segundo ele “É com efeito, a medicina, para falar em resumo, a ciência dos fenômenos de amor” e o melhor médico é aquele que reconhece, nos fenômenos de repleção e evacuação próprios ao corpo, o belo amor e o feio. (186c). Erixímaco ao falar do duplo amor, associa o amor belo ao amor da musa Urânia e o popular ao da musa Polimnia³⁰ e não a Afrodite Pandemia como fez Pausânias.

Depois de Erixímaco temos o discurso de Aristófanes³¹. Ele fala sobre a natureza do amor e para isso recorre a explicação de que no início havia três gêneros: o masculino, o feminino e o andrógino (que possui características de ambos). Este, dotado de duas genitálias, quatro pernas, dois rostos e quatro braços, tentaram desafiar os deuses e foram cortados ao meio gerando o homem e a mulher. Desde então o homem busca a mulher ou outro homem para voltar a ser um e isso através do amor. Conforme ele “É então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana” (191d). Aristófanes acrescenta que o melhor amor é aquele entre dois homens pois resulta da busca pelo semelhante (quando aqueles dois eram um só), “assim é que em geral tal tipo torna-se amante e amigo do amante, por que está sempre acolhendo o que lhe é aparentado” (192b). Para o dramaturgo, portanto, sempre estamos buscando o outro através do amor, por causa da origem primitiva quando éramos um só (antes de ser cortado).

O antepenúltimo conviva a discursar é o anfitrião do banquete: Agatão³². Ele começa explicando a natureza do amor para depois louvar seus dons e discorda de Fedro afirmando que o amor é o mais jovem dos deuses e o mais feliz. O mais jovem, pois, ele foge da velhice, na verdade, ele odeia a velhice e o mais feliz porque é o mais belo. O amor segundo Agatão é:

³⁰ Deusa da poesia lírica, dos sentimentos pessoais e das paixões.

³¹ Dramaturgo grego considerado o maior representante da comédia antiga.

³² Poeta trágico ateniense.

jovem, feliz, delicado, úmido, mole (se molda e se adapta) e compartilha da justiça e da máxima temperança. Segundo ele “o amor não comete nem sofre injustiça” e acrescenta:

Nos costumes, nas almas de deuses e de homens ele fez sua morada, e ainda, não indistintamente em todas as almas, mas na que encontre com um costume rude ele se afasta, e na que o tenha delicado ele habita”. Em resumo, bom, belo, jovem e feliz, eis o Amor para o poeta Agatão (195e).

Findado o discurso do anfitrião Agatão, Sócrates então começa seu discurso. O filósofo inicia seu argumento criticando a forma como todos os oradores anteriores elogiaram o amor. Para ele, eles se preocuparam mais com a beleza dos seus próprios discursos do que sobre a verdade sobre a natureza do amor. Sócrates então se propõe a fazer um discurso sobre o amor, mas de maneira diferente, ou seja, em vez de competir com os outros (quanto a beleza do discurso) ele se coloca a dizer a verdade sobre *Eros* que, na realidade, através do mito de Diótima o caracterizará como um *dáimon* (gênio)³³.

Para o filósofo, o amor se caracteriza por desejar aquilo que não possui. O amor é amor de algo e esse algo é justamente aquilo que falta ao amante. Sócrates então faz alguns questionamentos aos convivas, principalmente a Agatão: “Será que o amor, aquilo de que é amor ele o deseja ou não?” E mais na frente acrescenta: “E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?” (200a). Diante da óbvia resposta dos convivas à ideia lançada por Sócrates (utilizando a dialética), conclui-se que o amor é amor daquilo que é carente, que o portador deseja e não possui, visto que ele não pode amar ser forte se já é forte, nem ser belo se já é belo.

Nesse momento, Sócrates chama atenção para o discurso que ouvira de uma mulher muito entendida em diversos assuntos, tais como o amor, na cidade de Mantinéia: a Sacerdotia Diótima. Ela então passa a provar para Sócrates que o amor não é um deus, mas um *dáimon*, ou seja, aquilo que está entre o homem e os deuses. Ao narrar o mito do nascimento do amor, conta que tendo nascido nas comemorações do natalício de Afrodite e sendo ele filho de Recurso (Poros)³⁴ e da Pobreza (Penia), tornou-se companheiro e amante da beleza (porque se tornou servo e companheiro de Afrodite) e abarcou características tanto do pai sábio e rico, quanto da mãe que não é sábia e pobre. Nesse sentido, o amor se localiza nos limites da razão e abaixo da perfeição divina. É forçoso que o amor seja filósofo, visto que desejará sempre o bom e o belo e por ter essa natureza de Penia e desejar ter as características do genitor Poros, ele aspirará sempre ser sábio. Segundo ela:

³³ Ou seja, está entre o homem e o divino. O amor para Sócrates seria o elo de ligação entre os homens e os deuses.

³⁴ Personificação da riqueza.

Eis porque ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela”. (...) “Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e energético, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista (...) está no meio da sabedoria e da ignorância. (...) Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é –, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar (...). Não deseja, portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso (203c- 204a).

Portanto, segundo as ideias da sacerdotisa (e que Sócrates demonstra concordar) o amor é responsável por fazer a ligação entre os homens e os deuses. Ele interpreta e transmite aos deuses o que é humano e dos deuses aos homens o que é divino, ou seja, só através do amor conseguimos alcançar o divino. A reminiscência, portanto, ideia tão cara a Platão, ocorre por intermédio do amor e somente aquele que ama o bom e o belo, ou seja, o filósofo, chega a ela.

O último orador foi Alcibiades. Tendo chegado ao banquete somente após todos os discursos anteriores, suas palavras se dedicaram, sobretudo, ao seu amor por Sócrates e ao quanto ele não lhe corresponde mais, pelo contrário, o engana fazendo-se de amoroso a ele e a muitos outros.

Tabela 2 – O Banquete (Os discursos e ideias gerais)

<i>O BANQUETE</i>	
OS DISCURSOS	IDEIAS GERAIS
Fedro	O amor é um dos deuses mais antigos e sequer possui genitor. Ele é a causa de todas as coisas boas na vida humana.
Pausânias	O amor tem dois lados, o bom (deusa celeste) e o ruim (deusa popular)
Erixímaco	O amor não só existe na <i>psyché</i> humana como também em todas as coisas.
Aristófanes	Estamos buscando o outro através do amor, por causa da origem primitiva quando éramos um só (antes de ser cortado) e o melhor amor é aquele entre dois homens, pois resulta da busca pelo semelhante (quando aqueles dois eram um só)

Agatão	O amor é o mais jovem e o mais feliz dos deuses. O mais jovem, pois, ele foge da velhice e o mais feliz porque é o mais belo.
Sócrates	O amor é amor de algo e deseja aquilo que não tem. É um <i>dáimon</i> (gênio) que se encontra entre o homem e os deuses e é responsável por intermediar as relações entre eles.
Alcibíades	Traz o amor ao plano terreno ao propor que se discursse sobre o outro (no caso dele Sócrates) e não o amor no sentido divino como havia sendo feito.

Fonte: Próprio autor, 2017

3.1.5 Íon

Produzido entre 399 – 391 a.C. o *Íon* de Platão é considerado por muitos como o primeiro diálogo em que Platão toma a poesia como objeto de discussão profundamente. O diálogo sugere que o tema central seja: a criação poética é arte ou inspiração? Pois essa discussão percorre todo o diálogo, porém se analisarmos mais a fundo, tendo como base outras obras platônicas, da qual tem-se como objeto de discussão a poesia e os poetas, parece-nos que o central no diálogo é, para além de determinar que a criação poética é por inspiração e não por arte sendo, portanto, o rapsodo um “possuído” ou “inspirado” pelo poeta que, por conseguinte, foi inspirado pelos deuses, a crítica de Platão através da voz de seu mestre à irracionalidade presente na criação poética e a falta de consciência do que eles fazem, ou seja, a falta de *episteme* e a crítica a tomada dos poetas gregos como sendo referências principais da *Paideia* grega.

É sabido que mesmo à época de Platão, na qual a escrita, paulatinamente, começa se popularizar e o acesso a ela também, do mesmo modo que a *episteme*, a racionalidade começa a se desenvolver tirando aos poucos a metafísica do primeiro plano, o divino ainda era muito forte na crença dos gregos e os poetas eram os porta-vozes dos deuses que ensinavam todas as questões relativas à vida humana e a formação do cidadão grego, como por exemplo, Homero. O que Platão expõe é que esses grandes sábios na verdade não têm conhecimento do que dizem, visto que, não sabem explicar aquilo que falam e mais, ele diz à Íon que ele não é o que diz ser e que não sabe o sentido daquilo que faz e por isso ele leva-o a repensar qual a natureza do seu ofício e porque ele se ocupa daquilo.

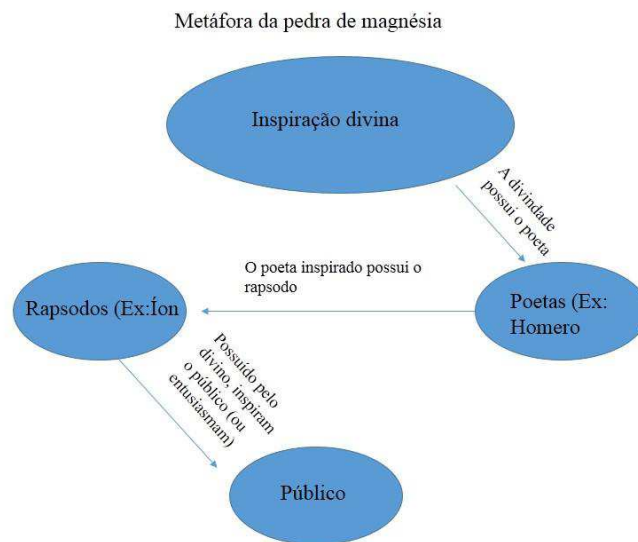
Sócrates mostra a Íon que se ele falasse de Homero por arte, ele saberia também falar de outros poetas como Hesíodo e Arquíloco, já que existe na arte um método geral e se a poesia

fosse arte (e dizendo Íon falar de Homero por arte) saberia falar também de outros poetas. Ao mesmo tempo, Sócrates mostra que nem mesmo do que fala Homero, o rapsodo Íon sabe falar por arte. Homero fala de guerra, medicina, alma, e outros tantos assuntos. Quem, portanto, saberia então falar melhor sobre a guerra, Íon ou um general? E sobre a medicina, Íon ou um médico? Dessa forma, Platão mostra que o que Íon fala é por inspiração divina, ele é um “intérprete do intérprete”, o poeta é possuído pelos deuses que por sua vez possui o rapsodo que por sua vez inspira o público.

[...] com efeito, o poeta é uma coisa leve, alada, sagrada e não pode criar antes de sentir inspiração, de estar fora de si e de perder o uso da razão. Enquanto não receber este dom divino, nenhum ser humano é capaz de fazer versos ou de proferir oráculos. Assim não é pela arte que dizem tantas e belas coisas sobre os assuntos que tratam, como tu sobre Homero, mas por privilégio divino, não sendo cada um deles capaz de compor bem senão no gênero em que a Musa o possui[...] (534b).

Nesse sentido, a metáfora da pedra de magnésia(533d) é perfeita para compreender essa ideia de Sócrates.

Figura 2 – Metáfora da pedra de magnésia



Fonte: Próprio autor, 2017

A forma que Platão utiliza para conduzir o diálogo mostrando a Íon que não tem arte no ofício do rapsodo e, claro, do poeta é a ironia. Sócrates encarna o irônico e Íon, o dissimulado. O primeiro utiliza-se da ironia pra dizer ao contrário daquilo do que realmente queria dizer, isto fica claro em passagens como: “Confesso, Íon, que muitas vezes senti, pela vossa arte, inveja

de vocês, os rapsodos ” e “o maior e mais divino de todos os poetas: Homero” (530b), e Íon, o dissimulado, aquele que acha que sabe mais do que realmente sabe, como na passagem “[...] vale a pena ouvir como eu tenho embelezado Homero, de tal modo que até acho que mereço ser coroado com uma coroa de ouro pelos Homéridas”³⁵ (530d). A carga de Humor presente no *Íon* não encobre, porém, aquilo que Platão consolidaria mais tarde em “*A República*”, a crítica a poesia como manifestação de uma irracionalidade e o banimento dos poetas da cidade ideal.

A ideia da reminiscência nos mostra a relação de Platão com a poesia. Sabemos que no *Fedro* e mais precisamente no *Fédon*, Platão expõe sua ideia de que o conhecimento real só pode ser contemplado no mundo das ideias e a única forma de acesso a esse conhecimento é quando ocorre a reminiscência, ou seja, quando nos lembramos daquilo que a Alma (que é imortal) contemplou quando habitava o mundo das ideias – a verdade, a essência de tudo que existe – antes de possuir um corpo humano. E esse recordar só pode ser alcançado por aquele que busca a verdade e a essência de tudo que existe, que tem a alma leve e alada – o filósofo – utilizando a dialética, ou seja, através do recurso aos mitos, ao *logos* e à *episteme*.

Um poeta jamais conseguiria recordar-se visto que tudo o que faz é por inspiração e não por ciência. Como pode o poeta ou rapsodo ensinar algo se ele não sabe explicar nem o que diz? Ainda mais em uma conjuntura de difusão da escrita (por conta da introdução do alfabeto silábico) o *logos* e a *episteme* estão em pleno desenvolvimento para a filosofia grega em oposição aquele pensamento baseado somente na metafísica, no divino, nos poetas que ensinam através das narrativas míticas. Platão percebeu essas transformações, mas seu pensamento, sua dialética não se caracteriza numa clara oposição mitos-*logos*, pelo contrário, no *Fédon*, *Fedro* e em *O Banquete* fica claro a importância de que as narrativas míticas exercem em Sócrates e no próprio Platão, afinal a crítica é aos poetas e à forma como conduzem seu ofício e não aos mitos. Contudo, isso revela que na época de Platão, o mito, o divino, as narrativas míticas e as tradições orais, para os gregos, não estavam mais em primeiro plano. A difusão da escrita propiciou o desenvolvimento do pensamento racional. Agora, o *logos*, a *episteme*, a razão era o principal instrumento para se chegar a verdade. O conhecimento observado, verificado se tornou então mais importante do aquilo que era metafísico.

Tabela 3 - Ideia central percebida em cada diálogo

Ideia central	
<i>Fédon</i>	A alma é imortal e só é possível alcançar a verdade através das reminiscências

³⁵ Família de Quios, cujos membros afirmavam ser descendentes de Homero.

<i>Fedro</i>	O amor é amor de algo e esse algo é aquilo que lhe carece
<i>O Banquete</i>	O amor é um <i>dáimon</i> responsável por intermediar as relações entre os homens e os deuses
<i>Íon</i>	O que fazem os poetas e rapsodos não se dão por arte, mas por inspiração divina (possessão)

Fonte: Próprio autor, 2017

3.2 Sócrates e o Pensamento Holístico

Teoria formulada pelo estadista sul-africano Jan Christian Smuts em sua obra “*Holism and Evolution*” (1926), o holismo se refere ao universo e a natureza viva como constituídas por conjuntos que formam “Todos”. Mais do que meramente a soma das partes de um organismo, são unidades interconectadas e vivas, que quando dissociadas comprometem seu valor existencial. Sócrates via a fragmentação do conhecimento como uma perda da unidade holística, causando séria deficiência ao desenvolvimento do conhecimento – acesso para se chegar às essências e ao conhecimento de si -, objetivo principais da filosofia socrática.

O estudo da holosofia e da holopraxia descortinam a visão socrática de mundo e conhecimento, inclusive na relação entre as duas musas. História e Literatura, Clío e Calíope são unidades, partes de organismos vivos que constituem o todo, a saber - o conhecimento. Para Sócrates, diferentemente de Aristóteles, a relação entre esses organismos, partes integrantes do ser, são interdependentes e entrecruzadas. É somente a partir de uma perspectiva integradora, holística, que se pode chegar as essências. O conhecer-se a si mesmo de Sócrates, nada mais é do que um exercício de auto-meditação, ou seja, de holopraxia para se chegar a holosofia³⁶.

Experiência intrapessoal como também transpessoal (porque é indissociada do todo) o conhecimento de si mesmo sugerido por Sócrates, revela a busca pela autoconsciência das potencialidades do Ser – caminho para alcançarmos a plenitude do conhecimento. É somente através autoelucidação que o Ser (como organismo vivo e parte integrante do todo) contempla a essência dessa totalidade. História e Literatura, nesse sentido, ocupam numa perspectiva socrática-holística, papel de fios de uma trama universal que se partida, deixam um vão permanente. As relações, portanto, entre essas partes integrantes devem ser sistêmicas e coesas. Na perspectiva do conhecimento (como um todo), os saberes possuem graus de importância

³⁶ A holosofia faz parte da dinâmica constante na otimização da auto-elucidação do Ser. A holopraxia é o exercício e o treinamento para essa auto-elucidação. A auto-meditação se torna necessária para esse fim. Na abordagem holística, holosofia e holopraxia se complementam na busca pela autoelucidação e na constituição da Sabedoria Primordial. Ver WEIL, Pierre. *Nova Linguagem Holística: pontes sobre as fronteiras das ciências físicas, biológicas, humanas e as tradições espirituais*. Rio de Janeiro: Espaço Tempo, 1987.

congruentes e devem ser tomados de forma entrecruzados e interconectados. A ótica holística revela um mundo desfragmentado, integrado, alheio as atomizações e aos esquemas de determinação de relevância e configuração das ciências, unido numa proposta de autoconsistência do ser, para propiciar o desvelamento das coisas e dos mistérios da existência.

Podemos encontrar o holismo em Sócrates ao considerar o seu argumento com uma combinação teórico-metodológica entre *mythos-logos* no processo dialético. No *Fedro* e em *O Banquete*, no qual *Eros* se põe como um dos temas centrais, por exemplo, o uso do mito é recorrente e não se mostra na argumentação de forma oposta a racionalidade. Sócrates no *Fedro*, ao comentar sobre a lenda de Boreas expõe que, diferentemente dos pretensos sábios, não se interessava em desacreditar nos mitos ou ser “extravagante” ao acreditar piamente neles, mas dizia “ [...]Em vista disso, dou a esses mitos a importância que merecem [...] Digo a todo momento: não são as lendas que investigo, é a mim mesmo que examino” (*FEDRO*,230a).

Essa ideia fica extremamente clara quando observamos que nos diálogos analisados, Sócrates utiliza as narrativas míticas na argumentação em momentos decisivos de sua explicação. Em *O Banquete*, por exemplo, a exposição de Sócrates sobre o amor é construída através do mito da genealogia de *Eros* narrado por Diótima. No *Fédon*, por sua vez, a caracterização da imortalidade da alma – argumento principal de Sócrates no diálogo – se dá com o recurso ao mito do cocheiro com seus cavalos alados (simbolizando a alma e suas asas). Já no *Íon*, a crítica à irracionalidade da prática poética e de todos aqueles que fazem o que fazem por “inspiração”³⁷ e não por arte, ou seja, por conhecimento efetivo daquilo que faz, é substanciada pelo uso das narrativas míticas ao assemelhar o trabalho dos poetas aos “delírios” dos coribântes, sacerdotes das deusas Reia ou Cibele que “não dançam se não quando estão fora de si”. Literatura e História, portanto coexistem numa argumentação que combina concepção mítica com defluência artística e experiência existencial, racional e empírica.

Nesse sentido, se para Sócrates a escrita e o surgimento da *episteme* segmentou o pensamento holístico baseado nos mitos, nas musas, nos *daimóns* (a exemplo do amor), como ele sinaliza nas narrativas míticas presente nos diálogos platônicos *Fedro*, *Fédon*, *O Banquete* e *Íon*, mesmo após essa fragmentação, é bem verdade que História e Literatura sempre se mantiveram ligadas por um fio que ora se expande, ora se contrai, mas nunca se rompe. O saber não precisa ser fragmentado para se tornar cognoscível. Muitos são os estudos que denunciam a atomização do conhecimento e revelam as possibilidades de ampliação desse conhecimento quando se toma o pensamento holístico, integrador dos saberes. Segundo Henrique Borralho

³⁷ Inspiração no diálogo está ligado a possessão, ausência do domínio de si. Diferentemente do que entendemos por inspiração atualmente, mais ligada a motivação, referência, auxílio do que a irracionalidade.

A visão holística implica em enxergar a vida como um todo, não fragmentada por divisões de campo obedecendo a princípios das regras do jogo introjetada nos habitus de cada área, cujas definições do que vem a ser este ou aquele princípio conceitual muita das vezes se liga às regras de quem define o papel da ciência, de suas visões de mundo, suas inserções ideológicas do que especificamente a preocupação em estabelecer diálogos profícuos e verticalizados com as respectivas áreas, afins ou não, em busca da ampliação da descoberta acerca dos mistérios da existência (BORRALHO, 2014, p.9)

Da mesma maneira, quando Jan Smuts propunha nos orientarmos para a totalidade em oposição à fragmentação, estava salientando a relação entre o homem e o universo, entre a parte (integrante) e o todo como uma experiência transpessoal, dinâmica e interconectada. O paradigma holístico propõe uma reaproximação do universal entre as ciências em dissonância com os modelos rígidos e imutáveis (TEIXEIRA, 1996). Todo e qualquer tipo de reducionismo deve ser combatido em prol de uma postura transdisciplinar do conhecimento, “o novo paradigma força uma visão sistêmica e uma postura transdisciplinar. O modelo sistêmico atende ao conceito de interdependências entre as partes[...]”. Postula também que a vida é relação” (TEIXEIRA, 1996, p. 287). Com efeito, a tomada da ótica holística como modelo para a vida, reflete em todos os níveis da existência, seja no psicológico, no espiritual, no artístico ou no filosófico. Mediante Pierre Weil,

A experiência mostra que aqueles que de fato realizaram em si mesmos, de modo profundo, esse “aberto”, são os mais eficientes, tanto em sua vida pessoal como na vida social. Mais do que isso, eles se transformam em pólos de irradiação dessa sabedoria primordial de que são os intérpretes; sua disponibilidade energética parece não ter limite (WEIL, 1990, p.31)

Essa visão harmoniosa, integradora do universo e da existência que encontra origem nos gregos antigos pré-socráticos e nas civilizações em que predominam a oralidade, tornou-se obsoleta à medida que o desenvolvimento da racionalidade acompanhou a difusão de uma ideologia da ciência enquanto busca pelos resultados verificáveis, observáveis. Outrossim, pelo pragmatismo, pelas coisas imediatas e por tudo que tem relevante aplicabilidade técnica. O que importa nesse modelo (que parte efetivamente de Aristóteles e vai até o século XX, no qual começa a ser questionado) são os resultados, o retorno, a finalidade prática. O desenvolvimento do capitalismo impulsionou ainda mais essa segmentação do conhecimento. O interessante era tornar a sociedade técnica. O ato de pensar e refletir, perde sua importância em meio a um mundo acelerado em que o que importa não são as relações pessoais, o bem-estar sentimental e consigo mesmo, o contato com o universo e a natureza, a indagação filosófica acerca da existência e da possibilidade de ter um mundo melhor, mas trabalhar, produzir, gerar riquezas, obter retorno, consumir, como um moto-contínuo. A ausência de criticidade, a vida levada de

forma mecânica, a segmentação das atividades do pensamento e do conhecimento, são características marcantes dessa sociedade. Qual o sentido da existência? Quem nós somos? Como podemos mudar a forma como enxergamos o universo, a existência e tudo que dela deriva? São perguntas ultrapassadas diante de uma vida localizada em um contexto no qual não há tempo para pensar nessas indagações. Como já exposto, as inscrições délficas “Conhece-te a ti mesmo” e “cuida de ti mesmo” são referenciais, nesse sentido, para se pensar a nossa vida. Conhecer-se a si mesmo como recomendava Sócrates e cuidar de si, significa encontrar o próprio sentido da existência.

A experiência existencial para o filósofo não se dava de modo fragmentado, partido, segmentado, seccionado, mas de modo que no contato com o universo e sua totalidade, pudéssemos chegar às essências. Nesse sentido, a perspectiva holística se revela totalmente propícia para uma evolução do nosso próprio modo de existir e do modo como enxergamos a vida, na medida que ela nos leva a uma autorreflexão e, por conseguinte, a uma autocrítica de nossos paradigmas pautados numa lógica de mundo organizada, selecionada e sistematizada mediante jogos de interesses dos grandes controladores do sistema político-econômico vigente no mundo atual. Ela nos leva a obliterar a perspectiva mecânica e linear da vida em prol de uma visão plural, “aberta”, diversificada, considerando universo, a natureza e a e nossa existência nas suas inter-relações.

A física quântica, a medicina e psicologia holística³⁸ contribuíram fortemente, por esse ângulo, para uma nova forma de se conceber o mundo, na medida em que (des)especializam as práticas e levam em conta os diversos saberes no entendimento da existência, tal como o corpo, a mente e todas as suas derivações como partes integrantes de um organismo (todo) interconectado e interdependente. Então por que não seguir esse caminho com a história? Ou melhor, com o próprio conhecimento? Segundo a física e filósofa Danah Zohar,

Coisas e acontecimentos que antes eram concebidos como entidades separadas pelo espaço e pelo tempo agora são vistos pelo teórico quântico como tão integralmente ligados que sua ligação faz as vezes de ambos, espaço e tempo. Eles se comportam como aspectos múltiplos de um todo maior, sendo que suas existências "individuais" ganham definição e sentido através do contato com esse todo (ZOHAR, 1990, p.19)

A maior preocupação da autora, nesta obra, é mostrar como o exemplo da física quântica com suas interconexões entre onda, partícula, tempo e espaço, energia e matéria podem ser tomadas na vida diária “ele é mais um livro sobre como o conhecimento da nova física poderá

³⁸ Referências introdutórias que podem ser melhor entendidas. In: BORRALHO, Henrique. *Versura: ensaios* (2011-2017). São Luís: Ed. Uema; Café & Lápis, 2017.

iluminar nossa compreensão da vida diária, ajudando-nos a entender nosso relacionamento com nós mesmos[...] e com o todo” (ZOHAR, 1990, p. 7). No micromundo das micropartículas, podemos enxergar o macro de forma proporcional. O universo passa a ser tomado como organismo vivo e não como uma simples existência mecânica, como se nós seres humanos fôssemos estrangeiros a ele, sem nenhum papel a não ser viver e morrer aleatoriamente e sem ter relações com o cosmo e as forças que vivem e se inter-relacionam no universo.

Como exposto no segundo capítulo, é de comum acordo que as influências mais profundas sobre nossa cultura moderna, encontram-se na revolução filosófica e científica do século XVII, sobretudo com a física newtoniana ou física clássica e com o cultivo da dúvida cartesiana. A filosofia cartesiana ao estabelecer que só pode dizer que aquilo existe se for provado e ao estabelecer a máxima “penso, logo existo” enfatiza uma visão centrada no “eu” que deixaria marcas indeléveis na história moderna ocidental. Por seu turno, a física newtoniana com as três leis do movimento (Princípio da Inércia, da Força e da Ação e Reação) tornaram a vida e o universo como uma máquina regida por leis invariáveis que determinam todas as ações e acontecimentos.

É esse o ponto que o paradigma holístico busca refutar, o universo é vivo, interconectado, pululante. Ele pulsa e sua potência pode ser sentida em todos os organismos vivos que o compõe e o integram. Nesse sentido, a perspectiva jungiana do homem integral torna-se extremamente adequada à argumentação. Segundo “o psicanalista”, o homem e a psique humana deveriam ser considerados na sua totalidade, na sua relação com a natureza e com o universo – nos aspectos culturais, antropológicos, religiosos, históricos, artísticos – e não de forma sintomática e pontual, reduzidos a diagnósticos, rótulos, estereótipos que prejudicam a análise. Além disso, não se observa em sua obra uma linearidade de pensamento, mas uma inquietação e investigação nos vários âmbitos do conhecimento, que o levou a ampliar os horizontes da psicologia analítica em sincronia com diversos saberes, ou seja, possuía uma perspectiva transdisciplinar do conhecimento. Segundo Lima,

O primeiro legado da obra de C. G. Jung foi em 1912 romper paradigmas com o cartesianismo, com o mecanicismo, com as hiper especialidades vigentes a sua época. Apresentando um novo conceito de psiquiatria e psicologia que interligaria biologia, filosofia, antropologia, psiquiatria, história e arqueologia, questionando na época os modelos mecanicistas e reducionistas que tendem a generalizar em diagnósticos e rótulos os aspectos da personalidade humana. Jung, em 1912, iniciaria uma trajetória de rompimento com os meandros vigentes das especialidades e da tendência de compartimentalizar a ciência em feudos. Jung abriria a discussão da transdisciplinaridade buscando por toda sua obra a horizontalidade da ciência, em profícuos diálogos entre áreas distintas do saber (LIMA, 2015, p.2)

Podemos destacar, ainda em Jung, a teoria da sincronicidade na qual ele argumenta que acontecimentos podem estar conectados e serem influenciados por forças não-locais e que não entraram em contato físico direto, ou seja, nenhuma explicação de causa e efeito – característica da ciência moderna – conseguiria dar conta de explicar tal fenômeno. O que ele está querendo mostrar é que existe uma “coincidência significativa” (termo do próprio autor) que vai além do que conhecemos por “acaso”, entre acontecimentos que são influenciados e determinados por aspectos psíquicos onde o espaço e o tempo são relativos. Assim, forças não-locais, não situadas no mesmo espaço e na mesma temporalidade podem influenciar-se, ou seja, há uma interconexão entre os diversos organismos que compõem o mundo, e esta independe de estarem próximos ou distantes, na mesma época ou em temporalidades diferentes (JUNG, 2000).

Por seu turno, a “nova física quântica”, explorada por Danah Zohar em obra já citada, coincide perfeitamente com a explicação jungiana. A correlação não-local entre forças aparentemente separadas é um fato consumado para essa ciência. Segundo Zohar

Coisas e acontecimentos que antes eram concebidos como entidades separadas pelo espaço e pelo tempo agora são vistos pelo teórico quântico como tão integralmente ligados que sua ligação faz as vezes de ambos, espaço e tempo. Eles se comportam como aspectos múltiplos de um todo maior, sendo que suas existências "individuais" ganham definição e sentido através do contato com esse todo [...] Todas as coisas e todos os momentos tocam uns nos outros em todos os pontos; a unidade do sistema completo é suprema. Segue-se disto que a noção antigamente fantasmagórica do "movimento a distância", em que um corpo influencia o outro instantaneamente apesar de inexistir troca aparente de força ou de energia, é um fato banal e corriqueiro para o físico quântico[...] (ZOHAR, 1990, p.22-23.

Portanto, a perspectiva do homem integral e a teoria da sincronicidade em Jung - que evidencia a relativização psíquica do espaço e do tempo em detrimento de explicações causais, a teoria do relacionamento, ou seja, da interconexão entre forças não-locais distintas no espaço e no tempo, oriunda dos estudos da física e mecânica quântica e a visão una da existência e do desvelamento do mundo, como no período mítico grego e nas sociedades africanas em que a tradição oral é soberana, concorrem para a mesma perspectiva: o universo e tudo que o compõe estão interconectados, integrados e constituem o todo, o uno. Levando isso especificamente para o debate que é tema deste trabalho, podemos concluir que todos os ramos do saber são, na verdade, um.

Então, por que pensar História e Literatura de maneira distinta e como saberes diferentes? Por que limitar-se apenas a interdisciplinaridade quando diante dos problemas atuais que se apresentam no mundo, como exposto por Edgar Morin, (em obra já citada no primeiro capítulo), há a necessidade cada vez maior de se recorrer a respostas e ações transdisciplinares?

E, além disso, por que se resguardar em um sistema caracterizado pela atomização do saber, se esse processo é oriundo de escolhas e deliberações de agentes situados no espaço e no tempo e não um decurso natural do conhecimento humano? Essa e outras tantas perguntas que poderiam ser feitas, nos levam a pensar sobre como esse tipo de conhecimento que temos hoje, sobretudo, no ambiente acadêmico, está contribuindo para um mundo melhor, relações sociais mais humanizadas, formar pessoas que respeitam o outro e a natureza, que valorizem mais as questões ligadas ao humano – amor, caráter, respeito, harmonia, solidariedade – que os aspectos materiais e, em que medida, esse sistema está tendo êxito.

História e Literatura lançam-se sobre o mesmo objeto, aquilo que é comum à condição humana: “a história enquanto discurso do realizado, da experiência do vivido; a literatura enquanto fala daquilo que ainda quer viver, e já viveu” (BORRALHO, 2014, p. 29). Nesse sentido, a relação entre as musas não é equivalente porque a questão feita por esses dois saberes parte de premissas diferentes. Contudo, o resultado de qualquer uma delas reincide sobre a mesma questão: a vida humana e suas derivações. As respostas obtidas por cada uma das perguntas, não precisam ser tomadas como distinção ou competição sobre quem fala melhor ou quem é mais pertinente acerca da questão formulada, mas como partes integrantes de um todo que se complementam em prol de compor uma harmonia, de se chegar as essências, ao conhecimento, como recomendava Sócrates.

História e Literatura, Clio e Calíope nasceram como musas e carregam como símbolo de identidade o globo. Do mesmo modo, são filhas da memória, interpretam e representam o mundo, assim como são responsáveis por construções sógnicas da cultura e das identidades dos povos. A memória, portanto, como genitora, é ao mesmo tempo elo entre elas e dá sentido as mesmas.

Ninguém escreve Literatura a partir do nada, ele retira seu material do mundo, da História, da memória que o autor carrega consigo, resultado de sua experiência individual e coletiva. No processo criativo, História, Literatura e memória coincidem como forma de desvelamento do mundo e de reflexão sobre ele. Cada uma, como acordes de uma harmonia, compõe e se imbrica ao ato criador. A escrita do historiador também é representação, verossimilhança, tal como a literatura, e a memória é o depósito de onde ele retira seu alimento e dá sentido à sua argumentação. Não se trata aqui o fato de que a história abandone a dimensão prosaica da vida, mas que a subjetividade e objetividade são faces de uma mesma moeda, são duas estâncias que compõe a forma como encaramos a existência. As duas são complementares e não excludentes. Conforme Borralho

Ambas perscrutam a indagação do narratário estabelecendo patamares dísticos sobre a percepção do ser, quer dizer, a história se coloca no plano das condições objetivas das sociabilidades humanas, como homens e mulheres estabelecem seus códigos, como vivem, se organizam, se relacionam econômica, política e culturalmente não deixando escapar, ou pelo menos tentando a dimensão prática do que Platão cognominou enquanto mundo real. A literatura também, afinal, todo escritor está inserido em uma determinada realidade social, porém, a dimensão da vida prescrita no texto literário, diferentemente da história, não se atem ao que a ciência determina como verdade, quer dizer, o que está descrito na literatura existe em alguma estância, situação ou condição, resta tão somente compreendermos que ambas as estancias não são análogas ou mesmo incomplementares, são apenas disposições da mesma condição ontológica, descritas sob ângulos distintos (BORRALHO, 2014, p.11)

Nessa lógica, a perspectiva holística ganha enfoque à medida que se discute e percebe a contínua fragmentação do conhecimento. Sob a ótica do todo e da integração, o holismo nos leva a perceber que o conhecimento, tal como dizia Sócrates, é encontrado no todo ao contemplar suas essências. Para ele, os princípios universais são mais importantes que os científicos por serem imutáveis. Por conseguinte, ter a alma de um amante do que é belo, justo e verdadeiro, era essencial para as pessoas. As leituras dos diálogos platônicos revelam o quão importante e universal são as questões por ele tratadas através da voz de seu mestre. O amor, a beleza, a justiça, a virtude, a natureza da retórica e da alma, o corpo, a imortalidade, a “reencarnação”, a arte, a escrita, a oralidade, a prudência, a memória, a ciência, o divino, a história, a filosofia, a literatura, a memória entre outros, são alguns dos importantes temas que se encontram em seus diálogos e que se fazem bastante pertinentes quando se pensa a realidade atual.

Em um contexto no qual as relações não duram, em que nada é feito para se tornar perene, no qual a maioria das pessoas, por não conhecerem a si mesmas, não sabem o que querem ou não são felizes com o que fazem, onde não há tempo para autorreflexão e nem para exercício da memória (estamos cada vez mais transferindo a tarefa de memorizar para coisas externas a nós) e o amor e o cultivo do caráter estão se tornando cada vez mais obsoleto e sem importância, essas discussões (atemporais e transversais) se tornam extremamente relevantes para se repensar nossas relações humanas e o modo como vemos as coisas.

As leituras dos diálogos platônicos, mais detidamente *Fedro*, *Fédon*, *O Banquete* e *Íon*, aliado ao estudo teórico sobre a relação entre História e Literatura, permitem vislumbrar como, em Sócrates, as narrativas míticas e por outro lado a *episteme* se configuraram como forma de compreensão da existência humana na Grécia Antiga. Segundo Barbier

Fedro de Platão é uma exortação, um oratório, que por necessidade deve evocar o amor e a poesia mítica dentro de uma retidão discursiva, ou doutrina,

incluindo perspectivas metafísicas e mitologias agregadas – nisto, configura-se a unidade teológica-política do diálogo (BARBIER, 2012, p.5)

Seja através dos mitos, da inspiração das musas, dos *daimóns* (gênios) e dos deuses, ou por fundamentação teórica, Sócrates buscou, sobretudo, ter a alma de um filósofo – um amante da sabedoria, aquele que busca sempre a verdade – e conhecer as coisas como realmente são, através da reminiscência. Sócrates sabia, como visto no *Fedro*, que o conhecimento verdadeiro é aquele que entende e contempla a “essência de tudo o que existe”.

Essa perspectiva se revela ainda mais propícia quando se trata de História e Literatura. Afinal, ambas se ocupam do mesmo objeto: a vida e tudo que dela deriva. Ainda que Clio estabeleça sua representação baseada nos fatos e documentos tidos como válidos para a pesquisa histórica e Calíope não precise dessa validação para representar, História e Literatura vieram do mesmo ventre (ambas são filhas da memória e estabelecem uma relação mútua com ela) ou como diz, o já citado historiador Henrique Borrallho em “Onde clio e calíope se fundem: a metáfora da farinha d’água”, ambas são farinhas do mesmo saco.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

História e Literatura, apresentam-se, hoje, como dois campos de conhecimentos diferentes. Entretanto, a relação entre elas, seus diálogos e suas conexões são objetos de diversas discussões acerca dos limites entre a interdisciplinaridade e a natureza do estatuto que define o que cada uma tem de particular, ou seja, aquilo que as diferencia.

Nesse sentido, o estudo do pensamento holístico em Sócrates, através da utilização das narrativas míticas aliadas à dialética, se torna relevante à medida que cada vez mais, no contexto atual, se atomiza o conhecimento em prol de uma construção social e psicológica no qual a busca pelos resultados imediatos e práticos se torna vital para sustentação de um modelo socioeconômico, em que não há espaço e nem tempo para refletir sobre a vida, o conhecimento e suas relações com o universo. Clio (Musa da História) e Calíope (Musa da Literatura), ambas filhas de *Mnemosyne* (Deusa da Memória), no período mítico grego, eram tomadas de forma integrada no processo de desvelamento da existência humana. Com efeito, com a configuração e a difusão da linguagem escrita, principalmente com transferência do sistema silábico de escrita (no contexto do século IX-V a.C.) para o alfabético (importado dos fenícios) levando o acesso à leitura, pela simplificação do sistema composto por vogais e consoantes a um número bem maior de pessoas que aqueles compostos quase exclusivamente pelos que se ocupavam de sua função – os escribas –, e o surgimento da *episteme* (fundamentação teórica), História e Literatura logo seguiriam rumos diferentes.

O conhecimento, agora, tinha como base a racionalidade, e os discursos escritos eram a fonte de difusão desse pensamento que aos poucos ia se afastando da concepção mítica. Obviamente que isso não representou uma clara cisão entre *mythos-logos* (LOPES, 2014), porém, agora o saber mítico, que tinha como porta-voz os poetas e principal instrumento a oralidade, e até então era instrumento vital da *Paideia* grega, não era mais a única e nem a principal explicação para as coisas. No *Fedro*, Sócrates, através do mito de Thoth, sinaliza sobre essa transformação no pensamento grego, período caracterizado por ele como declínio do mito. Contudo, as leituras dos diálogos platônicos estudados - *Fedro*, *Fédon*, *O Banquete* e *Íon* revelam que em Sócrates, com o uso recorrente das narrativas míticas aliado a dialética, ainda não havia sido estabelecido de fato a separação entre uma concepção mítica acerca da existência humana e o *logos*.

Se no *Fedro*, Sócrates sinaliza sobre essa desintegração entre Filosofia, História e Literatura; Aristóteles em “*A Poética*” deixa claros os termos de que as duas últimas se ocupam. Como exposto no segundo capítulo, para ele, o historiador e o poeta não se diferenciavam pelo

fato de uma usar texto prosaico enquanto o outro verso, “a diferença está em um relatar o que realmente aconteceu, enquanto o segundo, o que poderia ter acontecido. Conseqüentemente, a poesia é mais filosófica e mais séria que a história, ao passo que ela se ocupa do universal, enquanto a história do particular” (1451b1).

História e Literatura, portanto, seguiriam caminhos díspares, separando-se efetivamente no século XIX quando a história seguiu o curso das ciências e adquiriu “padrões científicos”. Contudo, com a chegada do século XX, as renovações e crises teórico-metodológicas pela qual Clio passou, aproximou-a novamente de Calíope enquanto diálogo interdisciplinar e com fins de estabelecimento do seu próprio estatuto: o que diferencia um texto histórico de um texto literário? Quais os limites da narrativa prosaica para que não se torne totalmente uma narrativa literária? O que diferencia um texto histórico de um texto literário, visto que “história é quase ficção e ficção é quase história”? Essas e outras questões que só cresceram, principalmente na segunda metade no século XX, tornaram cada vez mais propícias discutir a relação entre Clio e Calíope.

História e Literatura, portanto, se ocupam dos mesmos aspectos da condição humana. Ambas tiveram a mesma matriz geradora (*Mnemosyne*) e estabelecem uma relação mútua com ela. Pensar a História e a Literatura nos seus diálogos, interconexões e entrecruzamentos é se posicionar contra uma perspectiva de segmentação do conhecimento ou uma simples relação interdisciplinar. É tomar a abordagem holística como cerne da visão sobre a natureza humana, o conhecimento e o universo, ou seja, o todo.

Portanto, observa-se, sobretudo, como a concepção holística, integradora do conhecimento e do modo de ver o mundo, possibilita, como quando ainda predominava essa concepção no mundo grego, uma ampliação dos horizontes do conhecimento e das potencialidades do ser humano em detrimento da segmentação e atomização do saber, frutos de deliberações, desejos, motivações que acompanham a conjuntura política, econômica e social de cada período.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2009.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2012.

BÁ, Hampaté. “A tradição viva! In: KI-ZERBO, J. (Ed.) *História Geral da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010, v.1.

BARROS, Gilda Naécia Maciel. *Platão: Mito e Paideia*. Universidade do Porto, 2008.

BARROS, José D’assunção. A escola dos annales e a crítica ao historicismo e positivismo. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 3, n. 1, Mato Grosso, 2010.

_____. História e Literatura: novas relações para novos tempos. *Revista de Artes e Humanidades*. São Paulo, n. 6, p. 1-27, maio/out. 2010b.

BARBIER, Régis Alain. *Fedro de Platão – um pronunciamento político: o posicionamento de Sócrates frente aos indecisos*. Recife, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BORRALHO, José Henrique de Paula. O fim da separação entre literatura e história. *Revista Contemporânea*, vol. 2, série 4. 2013. pp. 1-23. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/nec/materia/revistacontemporanea/dossie-4-historia-e-literatura>>. Acesso em: 10 maio 2015

_____. *Literatura e História: diálogos, entrecruzamentos e interconexões*. Projeto aprovado pelo CNPQ chamada MCTI/CNPQ/Universal 14/2014. São Luís, 2014.

_____, José Henrique de Paula. Onde Clio e Caliope se fundem: a metáfora da farinha d’água. In: *Teoria literária e suas fronteiras*. PUCHEU, Alberto; TROCOLI, Flávia; BRANCO, Sônia. Rio de Janeiro: Azougue Ed., pp. 25-40, 2014b.

_____. (org). *Literatura, filosofia, história e outras linguagens*. Ed. Uema; Café & Lápis, São Luís, 2016.

_____. *Versura: ensaios (2001-2017)*. Ed. Uema; Café & Lápis, São Luís, 2017.

BORGES, Valdeci Rezende. História e Literatura: Algumas Considerações. *Revista de Teoria da História*, Ano 1, Número 3, Universidade Federal de Goiás jun. 2010.

BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad, Magda Lopes São Paulo: Unesp, 1992.

_____. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 1965.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CEARTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

CHARTIER, Roger. Literatura e História: debates. Topoi, Rio de Janeiro, nº1, pp. 197-216. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v1n1/2237-101X-topoi-1-01-00197.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2017.

COMPAGNON, Antonie. *O demônio da teoria: Literatura e senso comum*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. *Literatura e História*. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Conferência proferida em 5 de novembro de 1999. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/topoi/v1n1/2237-101X-topoi-1-01-00197.pdf>. Acessado em 4 jul. 2017 às 23h.

DÓREA, Marcio Augusto Santos. *Fragmentação do conhecimento e dicotomização dos saberes no processo de formação do docente*. Sergipe: VI Colóquio Internacional “Educação e Contemporaneidade”, 2012.

FALCON, Francisco J. C. *A Identidade do Historiador*. XVIII Simpósio Nacional da ANPUH. Recife, 1995.

FLORIANO, João P. B. *O discurso de amor em O banquete*. Vol. VII, n. 17, UNIVAS, 2015.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo: Loyola, - 5. ed. – 1999.

GALLO, Sílvio. Educação, ideologia e a construção do sujeito. *Perspectiva*, Florianópolis, v.17, n. 32, p. 189-207, jul./dez. 1999.

GOLÇALVES, Ana Tereza Marques. *Holística: uma Nova Visão e Abordagem do Real*. Ed. Palas Athenas, São Paulo, 1990.

_____. Entre gregos e romanos: história e literatura no mundo clássico. *Revista Tempo*, 2014.

HUNT, Lynn. “Revolução Francesa e Vida Privada”. In Michelle PERROT (org.). *História da Vida Privada* (vol. IV): da Revolução Francesa à Primeira Guerra. Trad. Denise Botmann, Bernardo Joffilly -São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JUNG, Carl Gustav. Sincronicidade. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, volume VIII/3 das Obras Completas.

_____. *O Eu e o Inconsciente*. Trad. Dora Ferreira da Silva, Ed. Vozes, Petrópolis 2008.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Campinas, 1992.

LIMA, Jorge Antônio Monteiro. *Transdisciplinaridade na obra de C.G. Jung: as influências da obra de C.G. Jung em nossa atualidade*. Goiás: Unipaz, 2015.

LIMA, Marinalva Vilar; CORDÃO, Michelly Pereira de Sousa. História e Historiografia antigas: a construção de um gênero discursivo, *Mnemosine Revista*, São Paulo, vol.1, n.2, jul./dez. 2010.

LOPES, Rodolfo P. N. *A Tensão mythos-logos em Platão*. Tese de Doutorado em Letras, Universidade de Coimbra, Programa de Pós-Graduação em Letras, Coimbra, 2014.

LOPES, Edson Pereira. *O cuidado com a alma imortal nos diálogos Fédon, Fedro e República de Platão*. São Paulo, 2008.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários a educação do futuro*. 2. ed. Ed. Cortez, São Paulo; Brasília, DF; Unesco, 2000.

PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

PEREIRA, Linhares Fernanda. *Entre a Literatura e a História: Paul Ricoeur um debate em (des)construção*. Ouro Preto: EDUFOP, 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo como um texto: leituras da História e da Literatura. *Pelotas*, n.14, p. 31-45, set. 2003.

_____. *História & História Cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. Leituras da História e da Literatura. *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n. 14, set. 2013.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PINHEIRO, Marcos Reis. O Fedro e a escrita. *Anais de filosofia clássica*, vol. 2 nº 4, 2008.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Abril Cultural (coleção Pensadores), 1972.

_____. *Íon*. Trad. Victor Jabouille, Lisboa, Inquérito, 1998.

_____. *A República*. Tradução: Enrico Corvisieri, Rio de Janeiro: Best Seller, 2002.

_____. *O Banquete, ou Do Amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza, Rio de Janeiro: Difel, 2003.

_____. *Fedro*. São Paulo, Edipro, 2012.

PUCHEU, Alberto. O homem é o animal que vai ao cinema. In: BORRALHO, José Henrique de Paula (org). *Literatura, filosofia, história e outras linguagens*. Ed. Uema; Café & Lápis, São Luís, 2016.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Campinas, SP: Papyrus, 1994

RODRIGUES, Reginaldo Ferreira. Escrita e Memória no Fedro de Platão. *Secretaria de Educação do Estado do Ceará*, v. 11, n.1, 2015.

ROSA, Carlos Augusto de Proença. *História da ciência: o pensamento científico e a ciência no século XIX*. Brasília: FUNAC, - 2. ed. -, vol. II, tomo. II, 2012.

SANTOS, Romualdo Monteiro dos. Sócrates e Vygotsky: contribuições para a prática docente. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 05; n. 02, 2014.

SILVA, Aline de Fátima Sales. *Educação e mito na formação do homem grego*. Goiás: UFG, 2009.

SOUZA, Paulo Rogério de; PIRATELI, Marcos Roberto. A História da literatura grega: origem e influências do gênero trágico na Antiguidade Clássica. *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, Londrina: UEL, 2010.

SOUZA, Florentina de. Literatura e História: saberes em diálogo. *Cadernos Imbondeiro*. João Pessoa, v. 4, n. 2, dez. 2015.

TAKAYAMA, Luiz Roberto. *Sobre a crítica de Platão à poesia*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Estética, São Pulo, 2006

TEIXEIRA, E. Reflexões sobre o paradigma holístico e holismo e saúde. *Rev.Esc.Enf.USP*, v.30, n. 2, 1996.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. Trad. Leila Perrone – Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História: Foucault revoluciona a História*. Brasília: Editora da UnB, 1982.

ZOHAR, Danah. *O ser quântico: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990.

WEIL, Pierre. *Nova Linguagem Holística: Pontes sobre as fronteiras das ciências físicas, biológicas, humanas e as tradições espirituais*. Rio de Janeiro. Editora: Espaço Tempo, 1987.

_____. *Holística: uma Nova Visão e Abordagem do Real* - Ed. Palas Athenas, São Paulo, 1990.

WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica no século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1992.