

LOGOS E PATHOS EM ANTÍGONA E PROTÁGORAS

Flávia Maria Schlee Eyler
Professora do Departamento de História da PUC-Rio
Doutora em Letras - PUC-Rio
feyler@puc-rio.br

Resumo: O presente texto tem como intenção explorar os mecanismos diferenciais da cultura grega em relação à cosmogonia do conhecimento, *logos e pathos*, de modo a compreender como eles nos abrem o mundo da linguagem, antigo e atual, para outras instâncias e tematizações referentes a um reconhecimento por parte da história, de mecanismos e instâncias da linguagem que não são percebidas no viés estritamente analítico.

Palavras-Chave: Linguagem; Experiência Estética; Pathos; Logos.

Abstract: The present text intends to explore the differences mechanisms of Greek culture in relation to the cosmogony of knowledge, logos and pathos, in order to understand how they open the world of language, ancient and current, to other instances and thematizations regarding recognition by history, of mechanisms and instances of language that are not perceived in the strictly analytical bias.

Keywords: Language; Aesthetic Experience; Logos; Pathos.

Artigo recebido em: 13/06/2018
Artigo aprovado em: 10/10/2018

Pensar as relações entre *pathos* e *logos* tanto nos mitos quanto no teatro trágico é enfrentarmos os limites do próprio dizível no sentido apontado por Wittgenstein de que “os limites do mundo são os limites da linguagem” (WITTGENSTEIN *apud.* CARNEIRO LEÃO, 2010. p. 67). Neste trabalho, compreendemos o *logos* como linguagem e, sobretudo, como a fonte de todas as possibilidades na medida em que ela é a “abertura que atravessa todos os fins e definições, que perpassa todos os limites e de-limitações, que transcende todos os termos e de-terminações” (CARNEIRO LEÃO, 2010. p. 68). Neste caso, introduzimos a ordem do *pathos*¹ na política como impulsos afetivos do pensamento e da ação. O estudo dos efeitos que o discurso produz sobre os homens é que faz com que o *pathos* perca seu sentido mais amplo de fenômeno passivo para vir a designar as percepções da alma.

Por outro lado, a linguagem só pode falar quando o homem se pronuncia, ou seja, quando ela atualiza-se como discurso e neste sentido ela sempre se dirige a alguém. Se ainda hoje estamos interessados nas palavras fixadas pelos gregos, é a nós que elas se dirigem.

A partir daí talvez possamos olhar de outra maneira para o problema que, de modo aqui simplificado, se instala nas relações entre linguagem e mundo. De acordo com Paul Ricoeur (1988. p. 10) as palavras, como signos, tanto se apresentam como virtualidade num sistema

¹ Para Aristóteles, agir e padecer são dois conceitos inseparáveis, mas cada um deles designa uma potência bem distinta. Padecer é inferior a agir por dois motivos. Porque é próprio do agente encerrar em si mesmo um poder de mover ou mudar, do qual a ação é a atualização; o ajuste está naquilo que faz ocorrer uma forma. Diz-se paciente àquele que tem a causa de sua modificação em outra coisa que não ele mesmo. A potência que caracteriza o paciente não é um poder-operar, mas um poder-tornar-se, isto é, a suscetibilidade que fará com que nele ocorra uma forma nova. A potência passiva está então em receber a forma. Padecer consiste em ser movido e o agente capaz de comunicar uma forma não é essencialmente mutável. Já o paciente é por natureza um ser mutável, caracterizado pelo movimento.

Para os gregos, a imutabilidade e a imobilidade eram desqualificadas diante do imutável e imóvel. Neste sentido, como só a matéria é indeterminada, mostra que ela não possui todas as qualidades de uma só vez, e que a aparição destas depende da intervenção de um agente exterior. (ver a *poiesis* como incompletude dos sentidos).

É reagindo a uma ofensa que eu sinto raiva. Sinto medo ao imaginar um perigo iminente que possa me prejudicar ou destruir. A paixão é sempre provocada pela presença ou imagem de algo que me leva a reagir, geralmente de improviso. Ela é o então o sinal de que eu vivo na dependência permanente do Outro. Um ser autárquico não teria paixões. Pode-se imaginar um deus irritado ou um deus amoroso? É verdade que os poemas homéricos estão cheios dessas histórias. Mas é justamente por isso que Platão denunciava sua nocividade. Os poetas, afinal, “são grandes mentirosos”.

Só há paixão onde houver mobilidade, imperfeição ontológica. Por isso ela é um dado do mundo sublunar e da existência humana. Devemos contar com as paixões e aprender a tirar proveito delas. Daí o tratado sobre elas integrar a arte Retórica que analisa as paixões de modo a permitir ao orador suscitá-las ou pacificá-las em seus ouvintes. Saber jogar com impulsos emotivos pertence à técnica oratória – e é provável que os retores tenham sido os primeiros a atribuir ao *pathos* esse sentido, a que hoje chamamos psicológico. Ver. Lebrun Gérard. “O conceito de Paixão” p. 17-35 (org.) In Cardoso, Sérgio (org.) *Os Sentidos da Paixão*, São Paulo: Cia das Letras, 1987.

semiótico da linguagem, quanto como elementos que atualizam essa linguagem em um discurso atravessado pela semântica e que assim se relaciona com o mundo. A diferença entre semiótico e semântico, entre língua e discurso indica a própria aporia da linguagem humana e ao mesmo tempo, é essa impossibilidade de passagem que pode produzir um saber e uma história. Pois, para um ser que já fosse sempre falante e estivesse sempre em uma língua indivisa, ele seria desde sempre unido à sua natureza linguística e não encontraria em nenhuma parte uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como um saber e uma história poderiam produzir-se (AGAMBEN, 2005, p. 14).

Os desdobramentos desta questão podem ser articulados a partir de interpretações do mito de criação do homem narrado por Protágoras a Sócrates (PLATÃO, 1980, p. 23). Nele há uma dimensão do humano como algo bastante específico e distinto de outros seres vivos. O modo trapaceado e inacabado da criação do homem pelos titãs Epimeteu e Prometeu resultou na consciência de sua própria condição. Um ser que não possui em si mesmo as qualidades adequadas para sobreviver diante das estações de Zeus e de alguns outros seres vivos; um ser que não tem um corpo dotado de defesas; um ser que se não for cuidado, protegido e amparado não sobrevive ao mundo em que nasce; um ser que é frágil e mortal e sabe que é assim.

Ainda segundo o mito, para suprir tamanha fragilidade, Prometeu roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes e do fogo e os entregou ao homem. E assim, este foi capaz de reconhecer o plano divino e sua potência. Por temor diante dos deuses, o homem ergueu altares e organizou oferendas para eles. No entanto, o homem era capaz de destruir seus semelhantes, pois não conhecia a arte política que era a única a superar a violência, a lei do mais forte ou a lei do mais esperto através da linguagem.

Como a arte política dos antigos gregos era uma forma de vida exclusivamente humana, ela se desdobrava na felicidade e na amizade. Por isso, de modo geral e talvez até ideal, a amizade ultrapassava a relação pessoal e servia de base para uma ética da sociabilidade. Ressaltamos que, quando tratamos o outro como se fossemos nós mesmos através do diálogo, afirmamos que a consciência humana entende a realidade da qual é parte e a percebe como um conjunto de coisas que nos rodeiam, com seus processos, suas qualidades e temporalidades. Através de uma linguagem comum construímos um conhecimento confiável sobre o mundo e podemos chegar ou não a um acordo com outras pessoas sobre que mundo é esse que percebemos. Por contraste, quando a consciência reconhece os eventos que a cercam, e dos

quais ela participa, surge a compreensão singular da experiência. Juntamente com ela, vem a impossibilidade de uma experiência vivenciada e sentida ser integralmente compartilhada. Diante de tal aporia, só nos resta a experiência da linguagem que, como discurso, que é capaz de garantir uma sobrevivência daquilo que foi o evento. Ricoeur chama essa possibilidade de “o milagre da comunicação” que, de fato, cria um mundo para os homens.

Independentemente de sua configuração material ou de seus regimes políticos, a *polis* foi feita por homens e para os homens na ordem do tempo e pode ser pensada como uma resposta diante da fragilidade e da violência da condição humana. Seu sentido estava naquilo que eles compartilhavam e que lhes ultrapassava, ou seja, era algo que permanecia para além da mera luta pela sobrevivência e sinalizava uma continuidade, uma garantia de porvir. No entanto, tal garantia estava sempre ameaçada, pois se o homem era o mais portentoso dos milagres, como canta o coro na *Antígona* de Sófocles², pelo uso de sua *tekhné* e sua *méthis* não pode fugir à morte mesmo quando singra o mar sorrindo galgando vagalhões; quando ano após ano rasga a arado e pisa com cavalos a Terra infatigável; que sabe caçar, pescar, domar touros e cavalos e se defender com suas leis, palavras e pensamentos. Embora saiba encontrar remédios para as piores doenças, este senhor de arte e de engenho que ultrapassam qualquer sonho, pode também preferir tanto o mal como o bem. No caso grego, em ambos os mitos, o homem quando respeita as leis e o juramento dos deuses seria digno da pátria. Na *Antígona*, ficaria sem ela aquele que por orgulho a conduziu ao mal e em *Protágoras*, após uma longa e complexa discussão sobre a composição da virtude e sua definição; se ela poderia ou não ser ensinada; se a prática do mal seria voluntária ou involuntária; chega-se ao debate sobre o princípio salvador da vida humana e a arte de medir, mas a nenhuma conclusão. No final do debate, Sócrates diz a *Protágoras* que desconfiava de Epimeteu como armador desta cilada para eles, mas também não chegam a um veredicto sobre o aprendizado da virtude na arte política.

Tomamos aqui essas duas narrativas míticas, que se complementam e se desdobram, para uma reflexão sobre a constituição da realidade humana que se apresenta de modo partido na medida em que o homem partilha da divindade, mas também da animalidade. Essa desproporção seria a porta de entrada do mal no mundo e implicaria, para Paul Ricoeur, no

² Na tragédia de *Prometeu*, Zeus já não aparece como benfeitor dos homens, mas como aquele que rancoroso, caprichoso e furioso, castiga *Prometeu* por ter ajudado os homens ao roubar o fogo.

conceito de falibilidade³ que podemos acompanhar através dos discursos de Protágoras e Antígona. Para Ricoeur (1960), o mal seria um escândalo da razão na medida em que, no mundo grego pertence tanto aos deuses quanto aos homens e sempre causa destruição, mesmo quando se apresenta como purificação ritual purificadora. Esta não pode evitá-lo e por isso ele exige um compromisso com a ação. Mas a ação só pode acontecer no tempo e este é, para Ricoeur, um enigma na medida em que é possibilidade do ser e do acontecer e é nele também que o mal se desenvolve. Desta forma, há uma assimetria entre o mal como escândalo da razão e o tempo como seu enigma e ambos não podem ser pensados apenas teoricamente.

O dilema apresentado em Protágoras sobre a melhor escolha, se entre a arte de medir ou a força da aparência e em Antígona, entre a escolha da obediência às leis da tradição ou do poder de Creonte sobre a cidade, sinalizam uma fissura nas relações entre linguagem, mundo e ação. Quando contrastadas com a eficácia da palavra mágico religiosa anteriormente pronunciada pelo adivinho, pelo rei de justiça e pelo poeta compreendemos os problemas estabelecidos pela palavra diálogo na *polis*. Para Detienne (1988. p. 36 - 41), diferentemente dos dilemas apresentados nos diálogos socráticos ou nas tragédias gregas, esta palavra que instituía e realizava o real escapava à temporalidade dos homens, ela não era a manifestação de uma vontade ou de um pensamento individual, nem a expressão de um agente, de um eu. Todas as palavras do homem, que possuem o privilégio deste tipo de “verdade”, definem-se pela mesma eficácia, ou seja, pela possibilidade de apresentar aquilo que vale a pena ser lembrado ou esquecido. No entanto, entre esses dois pólos não há contradição e sim um movimento que se desenvolve em uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe* e vice-versa.

Percebemos, então, que em Protágoras e em Antígona, há um problema colocado pelo *logos*, um novo tipo de palavra, agora associado a *polis*. Como palavra ele também diz o mundo, mas seu dizer agora parte da distinção entre o nome e o verbo. É desta distinção, efetuada pela cópula do verbo ser, que surge a pedra angular do discurso humano como significação do mundo. Neste caso, o verbo é uma significação nominal atravessada por um acréscimo ou

³ A elaboração do conceito de falibilidade em Paul Ricoeur vem da dualidade dialética entre aquilo que é voluntário e involuntário no homem. Tal dialética colocaria em cena um vasto campo de forças e sua proporção e de polaridade entre o finito e o infinito e possíveis intermediações e mediações. É neste campo que surgem no homem sua fragilidade específica e sua falibilidade. Cf. Ricoeur, *Finitude et culpabilité* v. I, Paris: Aubier, 1960, p. 25-26.

mesmo por uma duplicação através da qual designa o tempo de um estado ou de uma ação e os possíveis predicados de alguém. E é assim que a frase, ao dizer algo do ser, introduz o mundo humano no reino da ambiguidade e da desproporção. Porém, essa ambiguidade não é mais a da palavra mágico-religiosa e sim da palavra diálogo da arte política que traz a dúvida entre o verdadeiro e o falso e exige julgamento e decisão⁴.

O debate desenvolvido em Protágoras sobre a condição humana, a necessidade da arte política e sua virtude é uma reflexão sobre as condições de possibilidade do próprio pensamento, sobre algo que seria fundamental para o bem da cidade, isto é, o conhecimento e o aprendizado da virtude. Já nas tragédias é, sobretudo, o problema da impossibilidade da ação virtuosa que se coloca. Em *Antígona*, participamos dos dilemas da melhor escolha e suas possíveis consequências. Nela percebemos a força despertada pelo contraste entre as imutáveis leis e costumes de devoção aos ancestrais e aos deuses e a nova ordem da *polis* baseada em leis humanas mutáveis.

Para não reproduzirmos a dualidade em termos de ruptura entre *mythos* e *logos*, optamos por encaminhar as articulações entre ação e reflexão que pertencem a ambos os campos. Diante da condição dos homens como seres capazes de pensar, falar e escolher introduzimos, mas ainda não desenvolvemos o suficiente, a questão da falibilidade, da desproporção e da fragilidade humanas.

A distinção e a aporia entre semiótica e semântica permite que a linguagem seja compreendida como limitação e fratura, por evidenciar que o discurso humano se inicia sempre “*in media res*” e jamais pode atingir um saber absoluto. Ele está constitutivamente remetido à imperfeição, não apenas por ser aproximativo, mas por sua intrínseca incompletude. Neste caso, Ricoeur afasta a questão do mal como possibilidade de ser pensado e compreendido a partir de uma substancialidade. Ele não é substância e por isso não é passível de comportar um sentido. Por outro lado, os símbolos do mal apontam para o próprio pensamento. Como irresolução do ser ao pensar, ele obriga na sua ininteligibilidade, que encontremos algo que o torne comensurável com o viver uma existência onde ele existe.

⁴ A análise de Paul Ricoeur sobre Aristóteles em *da Interpretação*, traz a possibilidade de se fazer com as mesmas significações nominais, não somente uma afirmação e uma negação, mas também uma negação falsa, uma afirmação falsa, uma afirmação verdadeira e uma negação verdadeira e até mesmo absurdas. E é esta possibilidade e poder terrível e admirável da linguagem humana que abre a desproporção e por sua vez, a dualidade do entendimento e sensibilidade. Ver: RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*, Lisboa: Ed.70, 1976, p. 47.

Afinal, a experiência da imagem do mal enraíza-se no corpo dos homens e antecede a experiência da palavra, mas só podemos comunicar as sensações que nos acontecem quando fixamos em nós uma imagem que é uma forma de presença daquilo que já existiu como evento. “O ato de ver apanha não só a aparência da coisa, mas alguma relação entre nós e essa aparência.” (BOSI, 1983. p. 13).

A linguagem como expressão é um dizer de algo que pede para ser dito e é a temporalização do ser que emerge no tempo presente enquanto acontecimento do discurso. Mas, por outro lado, esse dito do dizer é uma instância discursiva, um ato de alguém que quer articular uma experiência e compartilhá-la. Desse modo, toda instância discursiva é rememoração, é um querer dizer algo que, enquanto experiência vivida é inesgotável e aponta sempre para um futuro possível do dizer. Quando tanto a palavra mágico-religiosa quanto a palavra racional são pronunciadas, a solidão da vida é, por um instante, iluminada pela luz comum do discurso. A linguagem, assim compreendida, permite uma abertura que diferencia a voz humana no mundo da *physis* pela entrada no plano da constituição de um sentido do ser e do viver e da configuração de mundos onde o habitar humano possa ser possível.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia* São Paulo: Cultrix, 1983.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Filosofia Grega – uma introdução*. Rio de Janeiro: Daimon, 2010.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- PLATÃO. *Diálogos*, vol. III –IV, *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1980.
- RICOEUR, Paul. *Finitude et Culpabilité – La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.
- VIDAL-NAQUET, Pierre; RICOEUR, Paul; DETIENNE, Marcel; CHÂTELET, François. *Grécia e Mito*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- LEÃO, Carneiro. *Filosofia Grega – uma introdução*. Rio de Janeiro: Daimon, 2010.