

# O elemento inconsciente na literatura e na filosofia (1921)<sup>1</sup>

**F. M. Cornford**

**ORIGINAL** CORNFORD, Francis M. (1950). “The Unconscious Element in Literature and Philosophy (1921)”, In: *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, edited by W. K. C. Guthrie, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-13.

**TRADUÇÃO** Pedro Paulo Pimenta [Prof. Departamento de Filosofia | Universidad de São Paulo]

## Apresentação

A obra do helenista inglês Francis McDonald Cornford (1874–1943) foi um marco nos estudos da Antiguidade no século xx. Graças a Jean-Pierre Vernant, que várias vezes menciona Cornford em *Mito e pensamento entre os gregos* (tradução Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990), sua obra tornou-se uma referência em língua portuguesa, em especial o escrito póstumo, inacabado, *Principium sapientiae. Origens do pensamento filosófico grego*, coligido e publicado por seu aluno W. K. C. Guthrie em 1951 (tradução Maria Manuela dos Santos. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1989). Livro inusitado, a começar pela organização dos capítulos, em ordem inversa, partindo do corpus hipocrático, passando por Epicuro, Platão, Sócrates e Anaximandro, e recuando — no plano original, que não chegou a ser realizado — até a religião dos hititas. O objetivo de Cornford é peculiar. Mostrar, contra as teses do “milagre grego” e da separação radical entre pensamento racional e pensamento mítico, o prolongamento deste naquele, a permanência dos temas, a reiteração das estruturas, a continuidade em meio às rupturas que se verificam na Antiguidade, não necessariamente apenas no período “clássico”. Obra fundamental, portanto, para alguém como Vernant, interessado nas condições materiais e simbólicas que propiciaram o advento da racionalidade característica da Grécia antiga. *Principium sapientiae* representou o coroamento de preocupações que animavam Cornford desde *From religion to philosophy* (1912), primeiro fruto sistemático da convivência intelectual, na Universidade de Cambridge, entre Cornford, Glibert Murray e Jane Harrison.

---

1 Publicado originalmente em *Proceedings of the classical association* e reproduzido em *The unwritten philosophy* (1949). Tradução: Pedro Paulo Pimenta. A tradução foi realizada a partir de um exemplar da obra de Cornford que pertenceu ao helenista de origem alemã Thomas Ronsemeyer (1920-2007), professor da Universidade de Berkeley, tradutor de Bruno Snell, colega de Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, e autor de *The masks of tragedy* (1963), entre outras obras. O exemplar foi doado à Biblioteca Florestan Fernandes, da Universidade de São Paulo, em 2007, pelos responsáveis por seu espólio. [N. T.]

O texto que ora traduzimos, pela primeira vez publicado em língua portuguesa, é uma conferência, na qual se oferece um delineamento inicial do programa de pesquisa levado a cabo por Cornford nos anos posteriores, culminando em *Principum sapientiae*, ao mesmo tempo em que constitui um comentário e uma defesa de seus escritos até então publicados. Cornford mobiliza múltiplas referências: John Burnet, Bergson, Freud, Jung, Mauss e Henri Hubert (porém não Durkheim e Lévy-Bruhl, citados em *From religion to philosophy*). Ecletismo metodológico? Ao contrário: testemunho do pendor experimental desse grande intelectual, que não recua diante de hipóteses, por ousadas que pareçam, traça as conjecturas mais inesperadas, testa a cada momento a pertinência de uma leitura possível — por mais que ela não tenha respaldo empírico. Se compararmos estas páginas programáticas à execução mesma da pesquisa, veremos que Cornford é afinal bastante cauteloso em matéria de premissas e inferências, o que não o impede de elaborar um método que pode ser dito, num sentido bem particular, antropológico e estrutural, pois encontra no estudo comparativo a perspectiva mais adequada para a interpretação de conceitos, que por sua vez são remetidos a uma mesma base — a constituição psíquica do homem — que explica, em última instância, sua origem, sem no entanto elucidá-la definitivamente (quer dizer: é sugerida, mas não demonstrada). Por fim, a interpretação do ápeiron de Anaximandro, nessa chave, oferece um contraponto leve, desconcertante em sua simplicidade, às solenes considerações de Heidegger acerca do mesmo tópico.

## O elemento inconsciente na literatura e na filosofia (1921)

F. M. Cornford

Se os convido a considerar o elemento inconsciente na literatura e na filosofia, é porque recentemente me ocorreu que é sobre isso que sempre pensei e escrevi. Também observei que quanto mais meu trabalho chama a atenção em departamentos de literatura antiga, o resultado tem sido o de provocar nos especialistas do departamento em questão uma sensação para a qual o nome mais brando seria *desgosto*, enquanto estudiosos em outros departamentos por vezes mostram sintomas de satisfação. Esse fenômeno admite mais de uma explicação. A mais lisonjeira (naturalmente, a minha preferida) é que se dirigirdes a atenção para os fatores que, na obra de um autor, são inconscientes, em qualquer sentido que seja, é como se, aos olhos do especialista, diminuísseis os méritos que o autor mais valorizara. Se é um historiador, é como se minásseis sua credibilidade; se é um dramaturgo, é como se diminuísseis sua habilidade; se é um filósofo, negaríeis sua inteligência.

Parece-me haver aqui um mal-entendido, que de bom grado passo a esclarecer. Tenho em vista principalmente os primeiros filósofos gregos; mas antes direi uma palavra acerca da história e do drama.

Começo por Tucídides. Há muito tempo atrás escrevi um livro com o provocativo título de *Tucydides mythistoricus* [1907]. Não quis com isso contestar a alegação de que Tucídides é provavelmente o mais confiável dos historiadores. Minha tese não põe em dúvida suas declarações acerca de fatos objetivos. Mas pareceu-me que toda escolha de fatos a serem registrados pelo historiador, no que se refere à ênfase que se dá a cada um deles e à sua importância e proporção, deve ser governado pelo que chamarei de “filosofia de vida” do historiador. Tucídides é nossa única autoridade de primeiro nível para a história da guerra do Peloponeso. Teríamos algum controle sobre o modo como ele apresenta os fatos? Em caso afirmativo, a crítica tem apenas um método à sua disposição. Consiste em destacar da narrativa a moldura formada pelas concepções prévias que o autor não poderia deixar de trazer consigo, pois são a atmosfera própria de seu espírito, ou, numa palavra, são a sua filosofia de vida. Em Tucídides, esse elemento pode ser dito inconsciente, em um sentido mais frouxo e corriqueiro, pois o historiador se empenhou heroicamente para manter o foco de sua atenção em fatos objetivos. Estava ciente, contudo, das seduções do viés partidário e da paixão pessoal. Tais fatores obstruem, de tempos em tempos, o campo da atenção, e podem ser detectados e deliberadamente suprimidos. Mas a mente é como que circundada e penetrada, como se fosse por um éter sutil e sinuoso, pela filosofia de vida de um homem — fator que em nenhum momento é obstrutivo, pela razão de que está sempre e por toda parte presente. Para detectá-lo e precaver-se contra ele, um homem teria de sair de si mesmo. Nenhum alerta vem a ele, emitido pelo mundo objetivo. Cada um sabe, por experiência própria, que não há fato, por brutal e intratável que seja, que não se acomode ao molde de sua filosofia de

vida. Não fosse assim, esta teria por vezes que se acomodar aos fatos; mas então o que seria dela, não importa o seu teor? É da natureza da filosofia reclamar por validade objetiva. Nada parece ser mais objetivo, para o homem comum, do que o espaço. Mas Kant declarou que o espaço é apenas uma pura forma de nossa intuição — uma forma acrescentada por nossas mentes. Uma filosofia de vida é algo análogo ao espaço kantiano. Acrescentada à verdade por nossas mentes, é inocentemente projetada no mundo externo. O mais cauteloso e honesto dos historiadores não poderia se libertar das leis de perspectiva ótica que ela impõe. Os fatos objetivos pelos quais procura apresentar-se já nesse quadro, ordenados por sua simetria, tingidos por suas cores.

Mas nós, que olhamos para o mundo de Tucídides a partir de um ângulo diferente, com lentes de outro alcance e tonalidade, podemos compreender o caráter subjetivo dessa filosofia. Nossa primeira tarefa como críticos deve ser separá-la, e estudá-la à parte. Então poderemos ver como ela altera o curso da narrativa num ponto qualquer, os parâmetros a partir dos quais ela tende a agrupar os fatos, como ela lança luz sobre alguns e deixa outros na sombra.

Isso não significa que a filosofia de vida de Tucídides não seja, em seus próprios termos, uma filosofia verdadeira — tão verdadeira quanto a mente de cada um de nós poderia oferecer. Há quatorze anos, escrevendo sob o impacto das guerras sul-africanas<sup>2</sup>, é possível que eu tenha superestimado a dimensão financeira do imperialismo. A partir de 1914, a interpretação moral da história proposta por Tucídides pareceu-me a mais profunda. Mas isso não afeta a tese principal de meu livro, a saber, que há interpretações alternativas à oferecida por ele; que cada uma delas é limitada, e tende a obscurecer a verdade contida nas demais; e que a crítica de um historiador antigo deve começar pelo estudo de suas formas a priori de pensamento, moldadas numa época em que a ciência econômica, por exemplo, não fora inventada.

Volto-me agora para o drama. Aqui, a situação é outra. Nenhum crítico poderia menosprezar as filosofias de Ésquilo, Sófocles, Eurípides; tampouco é o caso de destrinchá-las em busca de fatos objetivos. O elemento inconsciente no drama encontra-se em dois planos: 1. A forma tradicional; 2. O mito.

1. A forma tradicional do drama antigo pode ser chamada de fator inconsciente, na medida em que é aceita sem reflexão, como um pintor aceita sua tela.<sup>3</sup> A mente do pintor concentra-se no desenho, a do dramaturgo no arranjo da trama detalhada e variada que ele acomodará à moldura preexistente. Mas a moldura está dada; e, a não ser que a destacais e a tomais em consideração, não podereis medir adequadamente a destreza com que o dramaturgo a levou em consideração. De minha parte, não vejo nada de indecente ou impertinente em tentar explicar porque a moldura está ali.

---

2 Série de conflitos transcorridos entre 1879-1915, envolvendo a posse e exploração de minas. [N. T.]

3 Na medida em que a forma tradicional, se é que é mesmo uma forma ritual, traz em si associações com o mito ritual, o que é dito mais à frente sobre o mito tem relevância também aqui. [N. A.]

Refiro-me, é claro, à teoria do prof. Murray<sup>4</sup> acerca das “formas fixas” da tragédia ática, que corresponderiam a momentos, num drama ritual que teria sobrevivido por toda parte na Europa, em peças de folclore. Alguns estudiosos qualificados aprovam essa teoria; outros, por razões que não compreendo, são levados por ela a uma espécie de frenesi; outros ainda, embora pensem que ela tem alguma verdade, consideram-na irrelevante, se não desinteressante. A esta última classe pertencem estudiosos como meu grande mestre, Arthur Verrall, e talvez também seu honorável sucessor, o Sr. Sheppard, cujas brilhantes capacidades como crítico literário são reforçadas por um domínio da arte da encenação que é digno de um artista. Interessam-lhe principalmente a arte consciente e deliberada dos poetas e sua reflexão filosófica. É um campo suficientemente vasto para a exibição do mais fino discernimento crítico, e quando um Verrall ou um Sheppard o exibem não hesito em me unir ao aplauso. Mas eu me pergunto se assim o campo se esgotaria. Quando o Sr. Sheppard demonstra a existência de um Homero pessoal a partir da evidência de desígnio na *Iliada* e na *Odisseia*, meus pensamentos vagam até Paley.<sup>5</sup> Bergson explica como o intelecto consegue sempre encontrar inexaurível evidência de desígnio na criação, que, contudo, em sua opinião, não teve um arquiteto.<sup>6</sup> Na criação poética, pode haver uma boa dose de desígnio; mas sugiro que há sempre menos do que as evidências poderiam sugerir ao mais sagaz dos críticos — às vezes *bem menos*. Criação não se resume a arranjo, que sequer constitui uma de suas partes principais; alguns de seus efeitos mais acertados ocorrem em que a liberdade de seu fluxo é restringida ou desviada para uma direção imprevista, pelos limites do material à mão ou da forma tradicional. É um dos meios através dos quais a sorte favorece a arte, e a arte tem motivos para regozijar-se com a sorte.

2. Considerai agora os enredos trágicos adaptados a essa moldura. A palavra *enredo* de antemão sugere arranjo, e a manutenção do interesse pela intriga num estado de tensão até que seja liberado num desfecho inesperado. As tramas na Nova Comédia são desse gênero; mas é um lugar-comum que o interesse pela intriga é estranho à tragédia grega. O que encontramos nela não é o enredo, mas o mito. Que se tome o mito de Édipo, por exemplo; se esquecermos o que Sófocles fez com ele, e julgarmos-lo como mera história, uma anedota dos primeiros tempos da história de Tebas, parecerá repulsivo e indigno de lugar na literatura de qualquer gênero acima do *Police court news*. Os poucos discípulos tardios de Evêmero podem se dar por satisfeitos com isso, mas para a maioria de nós os grandes mitos do mundo são mais do que anedotas históricas. Eles são transmitidos, mesmo para nós, cheios de calor congenial, com o atrativo de um significado misterioso que residiria por detrás de seu valor aparente de incidente lendário. Estamos cientes, de maneira obscura, porém intensa, de que uma verdade universal

---

4 Gilbert Murray, “Excursus on the ritual forms of Greek tragedy”, in: Jane Harrison, *Themis. A study on the social origins of Greek religion* (1912). [N. T.]

5 William Paley, *A view of the evidence of Christianity* (1794). [N. T.]

6 Bergson, *L'évolution créatrice* (1912). [N. T.]

estaria contida no mito, e não num enredo de intrigas. E há razão para supor que um povo que preservou esses mitos e ao mesmo tempo esqueceu sua história nacional, e também os dramaturgos que preferiram utilizá-los em vez de inventar novas histórias, devem ter percebido, de modo e em graus diferentes, essa mesma qualidade peculiar, valorizando-a, por mais que não soubessem explicar sua presença.

Em tempos recentes, a antropologia comparada, estendida aos materiais clássicos pelo ilustre autor de *O ramo dourado*<sup>7</sup>, abandonou as chaves anteriores de acesso à mitologia e interpretou os mitos em termos de instituições sociais do passado pré-histórico. Dificilmente se poderia negar que essa obra ampliou a nossa compreensão dos mitos. Mesmo assim, é contestada por críticos que afirmam que essas instituições pré-históricas não constavam da memória dos gregos, e, conseqüentemente, que esse alargamento da nossa compreensão é irrelevante para a interpretação de um Ésquilo ou de um Sófocles. Podeis dispensar essa antropologia, se lembrardes que Ésquilo nunca visitou a Melanésia e Sófocles nunca leu *O ramo dourado*. É o que o Sr. Sheppard praticamente diz, em sua erudita e sutil introdução ao *Édipo tirano*.<sup>8</sup> Ele escreve:

Não discutirei a origem e a história primitiva do Édipo. Teorias modernas baseiam-se em evidência inadequada e hipóteses demasiado ousadas. Mesmo que pudessem ser provadas, mostrar-se-iam irrelevantes, *a não ser que ficasse estabelecido que eram do conhecimento dos atenienses da época de Sófocles*. Por essa razão, nada direi a respeito de “reis-curandeiros”, espíritos de vegetação, casamentos com a terra-mãe (Apresentação ao *Édipo tirano*, p. xviii, rodapé; itálicos meus).

A razão apresentada pelo Sr. Sheppard não poderia ser mais taxativa. Ninguém jamais poderia estabelecer que “teorias modernas” eram conhecidas pelos atenienses da época de Sófocles.

Mas entendo o que o Sr. Sheppard quer dizer. Ele refere-se a “teorias modernas” para não dizer “conhecimento moderno”. E, ainda que se concedesse que o conhecimento adquirido por estudo comparativo *é de fato* conhecimento, julga que sabemos demais acerca da religião grega do século v a. c. — muito mais do que os gregos —, e que projetar esse conhecimento nas peças *é ilegítimo*, pois as reveste com um significado que não tinham para seus autores e espectadores.

Reconheço abertamente que o professor Murray e todos aqueles que, a exemplo do que faço, pensam como ele, incorremos por vezes nesse erro. Por outro lado, parece-me um erro bem menos grave que o oposto, que consiste em supor que o pano de fundo dos mitos e a moldura tradicional da tragédia estavam, na época de Sófocles, irremediavelmente obliterados da memória do povo grego. Os antigos certamente conheciam uma terra-mãe. Talvez soubessem mais a respeito de reis divinos e mesmo de espíritos de vegetação do que prefere crer o Sr. Sheppard; pois, afinal, as “ousadas

7 Sir James Frazer, *The golden bough* (1906-1915). [N. T.]

8 J. T. Sheppard, *The Oedipus tyrannus of Sophocles* (1920). [N. T.]

hipóteses” de Sir James Frazer ou da Srta. Jane Harrison<sup>9</sup>, na medida em que se aplicam à Antiguidade clássica, estão inteiramente baseadas em evidências fornecidas pelos próprios antigos.

Mesmo supondo que os antigos tivessem poucos conhecimentos explícitos, e que Ésquilo teria muito a aprender com o Sr. Arthur Cook<sup>10</sup>, isso não resolveria a questão. Como poderia um crítico moderno afirmar taxativamente que na fantástica região da mente em que imagens concretas ocupam o lugar do pensamento discursivo não haveria elos de associação, embora obscuros e implícitos, a conectar (digamos) a figura de Jocasta com a da mãe-terra, e a figura de Édipo com o rei divino? Reitera-se a nós que a mente individual, embora em certo sentido se esqueça de tudo, exceto por uma exígua fração da experiência, em outro sentido nunca se esquece de nada — sequer de experiências de que não estava ciente no momento em que as teve. De modo similar, a memória de um povo, preservada numa contínua tradição de mito, lenda e poesia, retém conhecimento que, após um lapso suficiente de tempo, nenhum de seus indivíduos poderia formular em termos abstratos. O conhecimento não se apagou, por mais que tenha sido esquecido; ele vive em símbolo e em imagem, e por fim é como que fossilizado em metáforas, num sistema interconectado por cordas de associação que vibram sem a interposição do pensamento racional, dirigido. Em nossa opinião, a pesquisa moderna acerca das origens está não apenas recuperando a sequência temporal dos muitos estágios de desenvolvimento das representações religiosas, como também trazendo à luz os sistemas de associação correspondentes, depositados na tradição popular e na memória dos gregos — sistemas preservados em suas mentes como camadas superpostas de estratificação aluvial. *É dessas camadas que brotam as fontes da poesia.* Por isso a poesia grega está repleta de passagens que, quando lidas à luz de novas descobertas, ganham para nós um significado adicional. Não atribuímos a Sófocles o conhecimento de “teorias modernas”, nem mesmo o conhecimento explícito do passado pré-histórico, mas sistemas latentes de associação inconsciente, derivados em última instância do passado, e enterrados profundamente, mas não a ponto de as imagens que os compõem não poderem emergir na tessitura da criação poética.

Outra resposta vai mais fundo, e sugere que esses sistemas de associação inconsciente mesmo hoje não se perderam por completo. É a resposta fornecida pela interpretação psicológica do mito.

Por um lado, persistem na época de Ésquilo e Sófocles uma massa considerável de práticas rituais, que o primeiro, inclusive, respeita profundamente. Podemos ver que em boa parte desse ritual o significado ligara ideias como a de casamento à de terra-mãe ou à participação na vida abertamente personificada da natureza como um todo, equivocadamente denominada por alguns como “espírito de vegetação”. Os rituais, como instituições sociais vivas, expressavam essas ideias na forma concreta de ação.

---

9 Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion* (1903). [N. T.]

10 Arthur Cook, *Zeus: a study in ancient religion* (1882-1883). [N. T.]

Por outro lado, temos os mitos, que nos parecem envolver o mesmo conjunto de ideias, desta vez expressadas em palavras e disfarçadas pela forma concreta da narrativa lendária, que professa ser a história dos homens e mulheres pré-históricos. Qual a ligação entre essas duas formas de expressão ou métodos de simbolismo — o ritual e a narrativa, a instituição social e o mito?

A interpretação psicológica afirma que por trás dessas alternativas de simbolismo reside a experiência interior universal a todos os seres humanos — experiência que nunca se torna antiquada, pois é repetida a cada geração, e que não se confina à Melanésia, a Atenas, ou à Inglaterra moderna. Essa experiência, que sob uma variedade de graus e aspectos constrange cada nova vida que vem ao mundo à tarefa de se adaptar ao que nele encontra, é o fator que compartilhamos em comum com Sófocles, e que ambos compartilhamos com ancestrais remotos que transmitiram a expressão simbólica dos problemas universais da vida e de suas soluções. A existência perene dessa experiência, a pressão recorrente exercida pelos mesmos problemas, a necessidade reiterada de encontrar as mesmas soluções é o que explica (e nada além disso poderia explicar) o misterioso apelo que, como eu disse, o mito contém, e a anedota ou o enredo artificial, não. O mito tem um apelo direto e universal, pois, assim como o ritual religioso que lhe é correspondente, simboliza o que acontece, o que deve acontecer e o que não deve acontecer no desenvolvimento interior de uma vida humana, qualquer que ela seja. Tal é, em última instância, a razão pela qual uma peça como *Édipo* não representa para nós um monumento arcaico e ultrapassado de uma época pregressa, mas algo que vive, que abala cada nervo de nossa existência moral. É a razão pela qual não somente compreendemos Sófocles, mas sentimos com ele.

Não sei ao certo em que medida os estudiosos da mitologia clássica consultaram os resultados obtidos pela psicologia analítica em Viena e em Zurique. Por conseguinte, não sei ao certo se o que acabo de dizer soarà para a maioria de vocês como uma platitude ou como um absurdo ininteligível. Com a esperança de que soe familiar, restringir-me-ei a indicar seu impacto no assunto de que estou tratando.

A interpretação psicológica explica o fato, há muito sabido, de que certos temas ou motivos míticos, fundamentalmente os mesmos, embora adornados com infindável variedade de detalhes, são encontrados em lendas e histórias folclóricas de povos que habitam partes do globo tão distantes uma da outra, que a hipótese alternativa, da migração a partir de um centro original, torna-se muito difícil de sustentar. Sem dúvida, a hipótese da migração deve ser sustentada, tanto quanto permitam as descobertas etnológicas. Ninguém nega que as migrações são um fato. Mas, se as suas pretensões fossem integralmente aceitas, permaneceria a questão de saber por que alguns mitos se espalham por toda parte, e outros, não. Então, a psicologia se apresentaria, e, através da análise desses mitos universais, mostraria que, se eles fossem tomados de empréstimo, é porque são necessários — é porque satisfazem alguma necessidade e simbolizam alguma experiência que estava dada, mas aguardava essa expressão. Entre as duas hipóteses, não há necessariamente um conflito.

O Dr. Jung, porém, iria mais longe. O estudo dos conteúdos inconscientes da mente do homem contemporâneo está trazendo à luz o fato — não importa como seja explicado — de que, em nossos dias, ocorre nos sonhos das pessoas um simbolismo de temas primitivos míticos, como renascimento, morte e ressurreição, alimentar-se do deus, e assim por diante, simbolismo que com frequência coincide, de forma surpreendentemente detalhada, com os mitos universais, de tal modo que o mito pode ser interpretado a partir do sonho, e o sonho a partir do mito. Os sonhos que contêm esse simbolismo parecem se referir a conflitos típicos, que são recorrentes no desenvolvimento físico dos indivíduos, e apontam, principalmente, para soluções desses conflitos, e indicam a direção para a qual a energia psíquica que está sendo desperdiçada com eles poderia ser liberada, supondo uma adaptação normal às exigências da vida.

Mais ainda, esse simbolismo primitivo parece residir num substrato extremamente profundo da mente inconsciente, muito abaixo dos conteúdos do que o Dr. Jung chama de “inconsciente pessoal”. Por inconsciente pessoal ele entende os conteúdos que podem ser identificados como memórias subterrâneas de experiências individuais, eventos que aconteceram ao indivíduo e foram esquecidos. Abaixo destes encontra-se aquele substrato mais profundo, cujos conteúdos o Dr. Jung considera irredutíveis à experiência individual e que consistiriam antes um simbolismo primitivo universal. A isso ele chama de “inconsciente impessoal” ou “coletivo”. Qualquer que seja a explicação, tudo se passa *como se* a mente individual de hoje passasse por cada etapa do desenvolvimento da raça humana, assim como se diz que o embrião do corpo passaria pelos estágios pré-humanos da evolução; e *como se* a memória individual preservasse alguma memória, via de regra inacessível à consciência desperta, de cada etapa de imagens e simbolismo pela qual a mente da raça humana passa em seu progresso rumo ao pensamento abstrato conceitual.

Caso essa concepção se mostrasse válida, a exorbitante exigência de que se provasse que as “teorias modernas” eram conhecidas pelos atenienses do século v a. c. deixaria de ter qualquer sentido. Se, por exemplo, o simbolismo do casamento com a terra-mãe estiver presente na mente de cada um de nós, incluindo a do Sr. Sheppard, podemos inferir que estava presente na mente de Sófocles, e provavelmente muito mais próximo da superfície. O atrativo desse simbolismo, disfarçado pelo mito de Édipo, ajudaria a dar a uma história, de outro modo repulsiva, aquela qualidade misteriosa que a tornaria digna de ser escolhida como tema trágico.

Utilizo aqui a palavra *inconsciente*, em relação ao mito, em um sentido que não se aplica à filosofia de vida do historiador ou do poeta, à qual antes me referi. O que os psicólogos chamam de *o inconsciente* não contribui para ela. Com o mito, porém, é diferente. Ele é como uma árvore cujas folhas e flores, nas alturas da mente consciente, são alimentadas por uma raiz profunda, muito profunda, que alcança níveis inconscientes. De tempos em tempos, a árvore é nutrida por uma seiva vital abundante, oriunda da raiz, num fluxo secreto e perene.

Por fim, temos a filosofia. Sei bem que falar em elemento inconsciente a propósito da filosofia é ferir os sentimentos dos filósofos. Mas estou convencido de que é necessário reconhecê-lo, caso se queira escrever a história completa do pensamento.

O professor Burnet, na mais recente edição de *Early Greek philosophy*<sup>11</sup> — obra em relação à qual todo estudioso deve reconhecer o seu débito — observa em nota de rodapé que “o erro fundamental do interessante livro do Sr. Cornford, *From religion to philosophy*<sup>12</sup>”, consiste “em derivar a ciência a partir da mitologia”. Eu não teria percebido, ao que parece, que a “Jônia era um país sem passado”, onde “simplesmente não havia uma tradição prévia”. Se o professor Burnet estiver certo, meu erro é tão fundamental, que o elogio que ele dedica ao livro, “interessante”, deveria ser suprimido. Meu livro não tem interesse algum, se a ciência não derivar, em alguma medida, da religião. De minha parte, não penso que meu erro esteja aí, mas sim na incapacidade de mostrar, de modo perfeitamente claro, como essa “derivação” deve ser feita.

Não é este o lugar para examinar a estranha afirmação do professor Burnet de que a Jônia não teria um passado ou tradição prévia. É o que às vezes se diz dos Estados Unidos; mas, uma história do pensamento norte-americano que se recusasse a levar em conta a religião e a especulação europeias antes da partida do Mayflower ou mesmo antes da viagem de Colombo jamais chegaria às raízes da questão. Sem insistir no paralelo, irei apenas reiterar minha convicção de que nunca houve, na superfície deste planeta, um grupo qualquer de seres humanos desprovido de passado ou de tradição prévia. A filosofia é obra de seres humanos, não de países. Suporei assim que as mentes dos filósofos jônicos não eram inteligências puras, absolutamente disponíveis, apresentando-se ao mundo externo com a placa — “Aluga-se, sem mobília”.

Para ilustrar o que quero dizer, tomarei o sistema de Anaximandro. Por restrições de tempo, considerarei apenas um ponto desse sistema, mas trata-se do ponto central: o estofado primordial do universo, a natureza “ilimitada” da qual emerge toda existência individual, e à qual ela retorna. Esse estofado do mundo é descrito como sem começo ou fim, imperecível, imortal, divino. Tem algumas das propriedades que atribuímos à matéria; mas costumamos recusar à matéria desorganizada a sua propriedade mais essencial: a vida, e o poder inerente de mover-se a si mesmo, que é característico do vivente. Não é chamado de “matéria” — a palavra não fora ainda inventada — mas de “Deus”. É como que uma aproximação inicial daquele “estofado neutro”, que ainda não se diferenciou em “mente” e “matéria”, que voltou a emergir na filosofia norte-americana.

De onde vem esse conceito ou (como prefiro dizer) esta *imagem*? É uma questão que deve ser encarada e para qual deve haver uma resposta. Não é respondida, sequer é posta, em qualquer uma das histórias da filosofia que eu conheça.

Teria sido deliberadamente fabricada por Anaximandro? Penso que não. É verdade que se pode dizer que o físico moderno fabrica conceitos, tais como éter, refinando e recombinao conceitos mais antigos, e reunindo, em uma coleção arbitrária, certas propriedades determinadas que ele escolha, e não outras. Procedo assim deliberadamente, pois séculos de reflexão crítica o ensinaram que esse conceito é hipotético, não é dado,

11 John Burnet, *Early Greek philosophy*, 3ª ed. (1920). A edição definitiva foi publicada em 1930. [N. T.]

12 F. M. Cornford, *From religion to philosophy. A study on the origins of Western speculation* (1912).

o que o deixa à vontade para adaptá-lo à explicação de fenômenos que tenha observado. Mas esse método é inteiramente moderno. Anaximandro não partiu da observação para depois construir uma hipótese. Partiu de um problema que está para além do alcance de qualquer observação possível — a origem do mundo. E sua imagem da natureza primordial das coisas foi anunciada com toda a segurança de um dogma de profecia, pois apresentou-se a ele com toda a autoridade de uma visão intuitiva do real. De onde teria vindo, essa visão?

Certamente não lhe foi dada pelo mundo externo através dos sentidos. Deve ser oriunda de alguma parte da mente do filósofo.

Quando uma imagem (que não seja um objeto da sensação) apresenta-se à nossa consciência como dada, como independente de nossa vontade, como dotada de autoridade e objetivamente válida, isso pode querer dizer de duas coisas uma. Pode ser que a imagem, conceito ou crença faça parte de nossa tradição social, tenha sido ensinada a nós, e nos lembramos dela. O caráter de autoridade deve-se então à sanção da mentalidade coletiva do grupo a que pertencemos. Isso se aplica a nossas ideias e crenças morais; mas não ao caso que nos interessa. Essa imagem de um estofado vivo, e divino não era na Jônia, ao que nós sabemos, uma representação imposta pela autoridade da tradição.

Não vejo como evitar a segunda alternativa, oferecida pela psicologia moderna. Nessa perspectiva, uma imagem tal como a que estamos considerando emerge de um nível de inconsciência tão profundo que não o reconhecemos como parte de nós mesmos. Refiro-me ao “inconsciente coletivo” do Dr. Jung.

“Em todo indivíduo”, diz o Dr. Jung, “também se encontram, além das memórias pessoais, o que Jacob Burkhardt chama, numa expressão muito feliz, de *imagens primordiais*, potencialidades da imaginação humana que são herdadas, e estão desde sempre latentes na estrutura de nosso cérebro.<sup>13</sup> O fato dessa herança explica ainda o fenômeno incrível de se encontrarem ao redor do mundo, em formas idênticas, a matéria e os temas de certas lendas. E explica também como pessoas mentalmente desabilitadas consigam produzir precisamente as mesmas imagens e associações que conhecemos a partir do estudo de manuscritos. [...] Não afirmo assim que haveria a *transmissão de representações*, o que afirmo é a *possibilidade dessas representações*, duas coisas bem diferentes”.<sup>14</sup>

13 A expressão *urtümliches Bild*, cunhada por Burkhardt para referir-se ao Fausto de Goethe, é empregada por Jung para a mãe, dita “das grosse, urtümliches Bild”, numa obra que explora a sugestão, feita por Freud, de que os mitos seriam como “traumähnlichen Gebilden”. Ver Paul Bishop, *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin: de Gruyter, 1995, pp. 107-108; 317 ss. Esse mesmo autor encontra a origem etimológica da expressão “urtümliches Bild” em Nietzsche, *O nascimento da tragédia entre os gregos*, mas é bom lembrar que ela fora cunhada bem antes por Schelling. Ver Rubens Rodrigues Torres Filho, “O simbólico em Schelling”, in: *Ensaio de filosofia ilustrada*, 2ª ed., São Paulo: Iluminuras, 2004. De resto, Cornford emprega em outros escritos uma noção de símbolo bastante próxima daquela do autor de *Sistema do idealismo transcendental*. Ver por exemplo *Thucydides mythistoricus* (1907). [N. T.]

14 Carl Gustav Jung, *Analytical psychology*, 2ª ed. (1920), p. 410. [N. A.]

Em meu livro *From religion to philosophy* eu adotei, não sem alguma hesitação, a sugestão dos Srs. Hubert e Mauss de que a imagem da natureza das coisas na filosofia da Jônia — de um estofo vivo — poderia ser ligada à imagem primitiva de *Mana*.<sup>15</sup> Eu não sabia ao certo, porém, como essa conexão poderia ser estabelecida. Não se trata, em todo caso, de tradição ou de migração. O Dr. Jung por conta própria aproximou as duas imagens, e forneceu a ligação entre elas. De acordo com ele, *Mana* e *Physis* são variações — embora difiram sob aspectos importantes — da mesma “imagem primordial” na qual, segundo ele diz, “estão fundadas religiões primitivas de regiões as mais díspares do planeta”. Acredito que são ambas imagens da energia psíquica mesma — dessa força vital que toda criatura sensível experimenta dentro de si como força diretriz.

Não há dúvida de que o conceito de *inconsciente coletivo* estabelecido pelo Dr. Jung precisa ser examinado. Caso se mostre válido, levará à conclusão de que o desenvolvimento da filosofia e da ciência consiste na diferenciação, sob a atuação de crítica intelectual consciente, das imagens primordiais que, através de outro processo, diferente, haviam dado origem a cada uma das formas de representação religiosa. A imagem apresenta-se de início como um complexo bastante confuso de propriedades, naturais e místicas, objetivas e subjetivas. A tarefa da filosofia é analisar essa massa e extrair dela certo número de conceitos mais claros e mais determinados, que se tornam ferramentas de ciência. Não é que a filosofia ou a ciência “derivem” imediatamente da mitologia; todas elas derivam, por canais diferentes, de uma mesma fonte, situada em um inconsciente impessoal.

---

15 Hubert e Mauss, *Équisse d'une théorie générale de la magie* (1902–1903). [N. T.]