

O NOME DAS MUSAS: DESOCULTAÇÃO E PRESENÇA NO CANTO DE HESÍODO

DANILO AUGUSTO DE ATHAYDE FRAGA

Todas as coisas estão cheias da divindade

Virgílio

I - Introdução

É próprio da mente pouco dada à indagação naturalizar seus costumes e meio como inerentes à condição humana, confundido o que lhe é dado pela cultura e civilização com aquilo que, supostamente, é dado pela natureza. Assim raciocinando, ela tece as coisas que a circundam para dentro de um espaço onde são irremovíveis – a não ser pelo desvio ou pelo erro- e onde se presume que deveriam sempre ter estado e onde deverão para sempre permanecer, pois se encontram em seu devido lugar. Logo, ao deter sua atenção sobre a realidade, consegue apenas avistar o que lhe é diretamente referente, sem inteligir aquilo que não é referência ou analogia. Esta mente se encontra, em poucas palavras, desprovida do raciocínio crítico e do labor investigativo.

Portanto, ao determo-nos sobre facetas (ou símbolos ou instituições) da nossa corrente condição humana, tais como: a individualidade, a razão, o progresso, etc, comumente as tomamos como origem e metro de tudo aquilo que lhe é diverso; e, ao depararmos com o diverso, impomos-lhes semelhanças, nomeamo-los com os símbolos da similitude, a fim de aproximar aquilo que é distante e tornar familiar aquilo que é desconhecido. Pois temos extrema dificuldade de pensar a partir da diferença, a começar pelas próprias imposições da linguagem, quando ela se mostra como um sistema de referências. Porém, o esforço para tal direção é necessário quando queremos expedir comentários sobre culturas que não as nossas e instituições, símbolos e facetas não familiares. E, se evidencia que, quanto mais distante esta cultura, maior o esforço e mais apurado deverá ser o método a ser empregado nesta análise. Ora, um dos maiores fatores de distanciamento de uma cultura é, inegavelmente, o tempo. Primeiramente porque, uma civilização que se

encontra distante de nós pelo tempo, é acessível apenas por vias indiretas, que são os produtos e resíduos culturais.

Portanto, ao analisarmos, no caso em questão, a literatura da Grécia Antiga, em seu período mais remoto, o Período Arcaico, não podemos nos furtar do juízo de arte, mas também do juízo antropológico, pela evidente condição de lidarmos com um dado pertencente a estas duas esferas de saber. Como deverão, também, serem balanceadas as semelhanças e as diferenças - semelhanças porque, no ato mesmo de nomear “Grécia Antiga”, não nos furtamos de estabelecer uma relação de causa com o tempo atual, como a origem arcaica de muito daquilo que desembocará em nosso mundo ocidental; e diferença, porque devemos lembrar que tal relação pode sempre ser invertida, que nomeamos Grécia Antiga para marcar a distância em relação a nós, ao nosso tempo.

Porém, ainda é preciso subverter tal relação de privilégio dogmático (portanto redutor) que concedemos ao nosso tempo, destituindo-o deste valor de superioridade que se encontra permeado na noção de progresso, que, onde não consegue ser nem moral nem social, se impõe ainda no simples fator cronológico em si mesmo. Afinal, devemos lembrar que a “Grécia Antiga” é não outra que a “Grécia Jovem”, que é, na verdade, a Grécia em seu primórdio e juventude e que tal nomenclatura se faz por privilegiarmos sempre a posição em que nos encontramos como a posição “devida”, “própria” e “natural”, aqui, desvalorizando o diferente por ser “velho” e “atrasado”. Aliás, por fatores temporais, devemos admitir que, aquilo que tem sua origem na cultura e sociedade da Grécia Antiga se encontra envelhecido não lá, mas aqui, na nossa cultura e sociedade atuais. E, isto, podemos fazer sem maiores pesares ao desimbuirmos tais expressões da pejoratividade que carregam, da sua, não natural, marca de inferioridade.

Com estas noções em mente, devemos prosseguir na análise de um dos textos fundadores da sociedade helênica, a Teogonia de Hesíodo. Nesta narrativa - a terceira mais antiga de toda literatura ocidental que nos chegou completa, sendo mais nova apenas que as epopeias homéricas- Hesíodo da forma e medida ao panteão grego, dando “nomes aos deuses, distinguindo-lhes honras e artes e indicando-lhes suas figuras” (Heródoto, II, p. 53).

A tradição coloca Hesíodo ao lado de Homero, como os dois maiores poetas do Período Arcaico. Porém, Hesíodo, logo no início do seu poema, declara que só se

tornou poeta (*aedo*) devido à intervenção das musas. Cabe, neste ensaio, a tentativa de entender esta relação. Entender o que aproxima arte, verdade e discurso na mitologia e literatura de Hesíodo, assim como entender o papel do divino, resplandecido por intermédio das Musas, no canto do poeta.

Neste intercurso, nos veremos obrigados a tratar da palavra grega *alétheia* que, desde quando redescoberta por Heidegger como “desocultação” já rendeu inúmeras discussões estético-epistemológico-fenomenológicas. Seguindo à interpretação fenomenológica proposta pelo Prof.º Jaa Torrano em seu estudo “O mundo como função de Musas”, tentaremos entender a relação entre o canto do poeta e o canto das Musas, regida pelo binômio desocultação-verdade presente na palavra *alétheia*, assim como o pensamento mítico-religioso que estrutura o poema.

Certamente, aqui, não teremos condições de exaurir tais questões, porém podemos tentar um esforço para intuir ou anunciar uma compreensão desta tão emaranhada relação, no discurso grego, entre verdade e fenômeno estético. Para tanto, nos limitaremos à primeira passagem da “Teogonia”, ao famoso proêmio de hino às musas.

II- Musas: entre o Ser e o Aparecer

“*Pelas Musas começemos a cantar*”. Com estas palavras Hesíodo inaugura a sua Teogonia; com uma invocação às Musas. Porém, invocar, no contexto da poesia arcaica grega, significa mais do que estamos dispostos a intuir de imediato. Invocar, aqui, significa transsubstanciar o nome na coisa, significa chamar/referir, mas também instaurar/gerar as musas como coisa corpórea, desvelando seu ser através do nome.

Mas, para tentar começar a compreender tal concepção, precisamos nos remeter ao início do nosso estudo filosófico, quando, invariavelmente, somos avisados da distância que separa o mito da filosofia. E quando, quase sempre, olhamos para tal evento como um “salto quântico” do pensamento ocidental, um ponto mágico de transição entre uma mente organizada por imagens e uma mente organizada por conceitos, entre a concretude do mito e a abstração do discurso filosófico.

O estudioso Jaa Torrano – que, por se mostrar um desbravador solitário no campo teórico que agora nos aventuramos, utilizaremos como base para nossa investigação - nos adverte que é pelo advento da prosa filosófica que a língua grega começa a adquirir palavras abstratas, “sobretudo, pela substantivação de adjetivos no neutro singular” (TORRANO, 2009, p.17), anunciando, assim, o pensamento racional moderno.

“Com os pensadores a linguagem põe-se a caminho de torna-se abstrato conceitual, racional, hipotática e desencarnada (na perfeição do processo o nome se torna um signo convencionado para a coisa nomeada, cf. Crátilo de Platão. (...) até começar a transmutá-los (os sentimentos e valores) e transportá-los, de forças divinas e cósmicas que eram (v.g; Éros, Éris, Aidós, Apáte, Áte, Lyssa etc.) para um interiorizado páthos humano (amor, rivalidade, pudor, engano loucura, furor etc.)” (TORRANO, 2009, p.17)

É aqui que se encontra a primeira (e talvez a mais difícil de se transpor) diferença entre a estrutura raciocinativa da nossa mente e da mente de Hesíodo. Pois, na consideração do seu poema, não nos caberá apenas compreender o enunciado, mas sim interiorizá-lo a ponto que ele possa ser o fundamento mesmo do raciocínio que pretende validá-lo. Isto quer dizer que não nos cabe apenas compreender a concretude mitológica do pensamento arcaico grego como conceito (inquirido e aceito por nossa mente racional), como um dado contido em nosso raciocínio, mas transformá-lo na própria estrutura do nosso raciocínio e tentar, talvez, a já impossível tarefa, de olhar a imagem como coisa que explica a si mesma e que valida a si mesma. Reaprender, com a poesia, a pensar por imagens.

Entenderemos, então, como a presença das musas, que presentifica-se no canto do poeta, é a geração do ser da musa, mostrando o germe do “*ser é um parecer*”, em “*ser é aparecer*”, tornando arcaico, - no sentido de já estar presente no Arcaico-, o dito de Sartre: “*A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência*” (SARTRE, 1953 p.16). Pois, se ser é dar-se como presença, a Musa se dá como aparição (*alétheia*) a própria geração do seu ser.

Sendo desocultação, desvelação e aparição, *alétheia* mostra-se como *arkhé*, como princípio constitutivo da poesia de Hesíodo, mas também, do discurso poético em geral. Discurso que se mostra como aparição que traz a tona o seu ser, na imagem, e não revela (desvela) a coisa por trás da imagem que não seja a própria imagem que se revela. Ressurgindo, assim, “*from Generation free*” (c.f. *To Tirzah*, BLAKE). Pois a linguagem poética, em Hesíodo corporificada nas Musas, não se cria em “*senseless clay*” (c.f. idem), não sendo nem “hipotática”, nem

“desencarnada”- a primeira, porque não se constitui por uma relação, mas por uma imanência; e a segunda porque traz em si o seu ser, invocada concretamente.

Quando, pois, o poeta invoca as Musas, ele pede que elas concedam o seu canto - que irá então ser o canto do poeta- mas, também, pede que, através do seu canto, ele possa presentificar o divino, desvelando (*alétheia*) o Numes através do nome. Pois, como Torrano já há formulado: “*A experiência numinosa do canto é a audição de palavras-seres, de palavras-presença*” (p. 90).

III – Musas: o Inefável no campo da Memória

As Musas, filhas de Zeus com Mnemósine (Memória), deverão, dentro da lógica cosmogônica do pensamento grego, evidenciar algo latente em seus ascendentes. Porém, o que não está latente em Zeus, pai de homens e de deuses? Zeus é a ordenação de todas as coisas, nada escapa a sua ciência. Zeus é o objeto final de qualquer descoberta ou- como já Heidegger havia apontado- de qualquer *des-ocultação*. Portanto, Zeus ultrapassa qualquer discurso, ele é tanto a origem como o objetivo deste discurso e, no entanto, está para além das margens do significado. Pois representar Zeus é representar a infinitude das coisas e é representar o inefável. Fossem as Musas filhas somente de Zeus, seria impossível o poeta acessar o seu canto, pois ele seria inviável como coisa que se diz ou se desvela. Pois cantar é ordenar, é escolher da infinitude o finito, é presentificar algo da eterna mente de Zeus. Assim, devemos nos lembrar, também, do papel da Memória como origem das Musas.

A Memória irá ser a *regra da infinitude*, ela é a enumeração e, principalmente, é nela, em seu campo, que as coisas podem presentificar-se. Ao enumerá-las no presente, a Memória previne ou resgata as coisas do oblívio, do esquecimento, do reino do não-ser. A Memória é uma pulsão organizadora do discurso, e desta palavra tão imprescindível a todo o labor artístico na Grécia Arcaica: *alétheia*. Devemos compreender, portanto, que a Memória – como sua potência material e divina, Mnemósine- é uma função viabilizadora deste canto.

Assim, como filhas da Memória, as *Musas serão este próprio canto*. Elas são o próprio canto e o próprio discurso que se canta. Pois, se ouve-se o canto da Musa se ouve a própria Musa, que se presentifica em seu nome. E, ao poeta dar voz as

musas para elas declararem: “*Sabemos muitas mentiras (pseudéa) dizer símeis aos fatos/ e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações (alétheia)*”, ele está também dando voz a si mesmo para declarar semelhantes coisas. O poeta está nos dizendo que seu canto se ordena pela memória, assim como as Musas ordenam o seu canto por Mnemósine. O que aqui se afirma é o que sempre se soube: que as musas são a presentificação das artes e, portanto, do discurso deste poema em questão, a Teogonia.

As musas cantam para hinear a Zeus, para louvá-lo, logo, é isto que o poeta faz. Hesíodo louva Zeus em seu canto, ele irá dar a ouvir revelações porque ele irá nomear aquilo que está em Zeus. Ele irá lembrar o Numes através dos nomes, transformando assim a verdade em discurso apreensivo à memória, em *alétheia*. Então, podemos compreender que o não-esquecimento se dá através deste discurso e que as Musas dão a ouvir a si mesmas como a própria verdade deste discurso. Portanto, o discurso é, em si mesmo, essa *alétheia*, por ser a presentificação das Musas.

Talvez, seja esta a grande intuição trazida pelo estudioso Jacyntho Brandão em seu texto, “As musas ensinam a mentir”, este sentido mais imediato da verdade grega como re-lembrança, portanto, como algo que se faz no discurso e por ser discurso. Brandão nos alerta que a questão não é a oposição entre mentira e verdade, neste sentido mais óbvio que somos tentados a apreender, e que *alétheia* e *pseúdea* não nos remetem a esta oposição. Porém, parece que o autor realiza apenas metade do trabalho e não chega a compreender, por completo, esta relação imprescindível entre as musas e o canto que se canta.

Além do mais, o autor enfrenta alguma dificuldade para esclarecer, afinal, porque as musas declaram dizer mentiras semelhantes a fatos e qual seria a possibilidade de origem desta mentira. Para responder a tais questões, ele nos remete ao explicitado no poema, que o objetivo do canto é o oblívio de males e pausa de aflições e, portanto, esta memória, frutificada no canto das Musas, é uma espécie de memória para o esquecimento. Por que, diz o autor, se as musas fossem somente memória, sem o esquecimento e a pausa, seriam o mesmo que as sereias e seriam fatais. Logo, as Musas são memória e não memória, nas palavras do autor.

Brandão continua afirmando que, se as Musas de Hesíodo declaram dizer *pséudea* é apenas para constatar que este canto destinado a Hesíodo é especial e, nele, elas pretendem proferir apenas verdades. Porém, já não podemos nos alinhar

a interpretação do autor- que diz que o problema da pséudea se encontra naquele que não consegue diferenciá-la da alétheia, e não em si mesma- ao perceber que isto não resolve a intenção de declarar tais coisas, se falsas, assim como parece uma solução bastante arbitrária.

O que talvez tenha escapado a Brandão é, justamente, este aspecto do canto como algo que desvela, pela força das Musas, do reino oculto da não-existência, para o da existência. E esta existência é, senão, a verdade do discurso, e é um aparecer. Compreendendo que, não apenas o canto das musas é o canto do poeta, mas que, como dito, o canto do poeta é a musa no seu próprio ser - portanto, filho de Zeus e da Memória- compreenderemos que, somente assim, o canto do poeta terá potência para dar a ouvir revelações, pois esta revelação não é outra coisa senão a desocultação da divindade no campo da Memória.

IV– Anti-Musas: o Espírito e o Tempo Absoluto

Em tal concepção, não poderíamos estar mais distantes da metafísica da estética platônica, tão embrenhada em nosso *modus operandi* raciocinativo; teleológico em sua própria natureza filosófica; reinaugurada por Hegel em nossa modernidade, momento no qual, simultaneamente, anuncia e instaura a morte da arte, do discurso poético e da representação pelo mito.

“A manifestação da verdade na Forma sensível não é verdadeiramente adequada ao espírito” (Curso de Estética, V. I. p.119), declara o teórico do Absoluto, pois “apenas o verdadeiro é puro e simplesmente **conceituável** (grifo do autor), pois tem como sua base o conceito absoluto(...)” (Idem. p.107). Hegel está nos dizendo que a verdade final por trás das coisas (a Idéia; o Espírito Absoluto) não se revela plenamente em fenômeno, mas apenas em conceito, dado que a própria natureza é posta pelo Espírito Absoluto como um outro do Espírito. Portanto, se a beleza do canto do poeta pode “resplandecer sensivelmente a Idéia”, ela a faz no sentido em que apenas revela a verdade pré-existente do Espírito. Assim, subordinando-lhe ao Absoluto, Hegel lega à Arte apenas a representação; representação que será logo ultrapassada por formas mais competentes, segundo ele: a religião e, por fim, a filosofia.

Quer sejamos cristão-platônicos ou histórico-dialéticos, apreendemos a lição e dizemos que, em nosso tempo, “*a arte não vale mais como o modo mais alto segundo o qual a verdade proporciona existência para si*” (p. 117), pois, segundo um processo escatológico de predestinação, a arte necessitará, no devir histórico, apontar para fora de si mesma, da sua concretude – já que ela não revela mais que apenas aparência, já que ela é hipotática - para o conceito abstrato. Mas Hegel, na verdade refez o caminho já trilhado por Platão, expulsou os poetas da sua cidade ideal, reafirmou a vigência do absoluto religioso-filosófico, reacendendo a antiga contenda entre poesia e filosofia.

“A morte da arte é a vitória da filosofia”, como disse o filósofo brasileiro Benedito Nunes. Ao comentar Hegel, Nunes afirma que:

“(...) não há arte sem conteúdo verdadeiro, como o fundamento da criação artística é a verdade em via de realização, mas significativa quanto mais próxima da realidade superior do espírito.” (NUNES, 2010, p.146)

Em nossos dias, herdeiros do hegelianismo e historicismo, simultaneamente materialistas e metafísicos, com nossa razão teleológica, dificilmente podemos intuir a estética poética: não sabemos mais pensar por imagens. Esbarramos no canto das musas e no canto do poeta, quando ele se mostra, de uma vez, verdade religiosa e aparição estética, quando ele constitui a si mesmo, numa estrutura de referências autopoieticas, onde:

“Cada questão parece implicar todas as outras questões, cada aspecto do ser parece implicar todos os outros aspectos, e a solução de cada problema pertinente à estrutura e à função desse pensamento parece implicar todos os outros problemas deste tipo” (TORRANO, 2009, p.68)

Em Hesíodo, as musas cantam para hinear o Numes sagrado, mas também para instaurá-lo como tal. O canto das musas é ontofânico na medida em que mostra, em si mesmo, a aparição e a essência da divindade, sendo sua constituição e sua realidade última. O absoluto é hineado e gerado no próprio canto, pois não há o absoluto fora do canto:

“As Musas não nascem antes nem depois de Zeus, nem sequer simultaneamente com Zeus. Para que se desse uma dessas três possibilidades seria necessário que houvesse um tempo absoluto, preexistente por si mesmo (...). Mas essa noção de tempo como pura

extensão e quantificabilidade absolutas é uma representação elaborada por nossa cultura moderna e somente nossa. (idem , p.80)

Pois, desprovidos do mito e do sagrado, é apenas pela absolutização do processo histórico que nossas vidas podem ganhar inteligibilidade dentro do “momento histórico”. Mas, em Hesíodo, sequer existe uma palavra que designe o tempo em termos abstratos (como não há aquele que designe espaço), nele o tempo só pode existir na medida em que é instaurado na Presença do ser do Numes. O tempo é a marca da presença e não condição na qual a presença acontece, como, por exemplo, as estações “não é senão o modo de a-Presentar-se de Deméter(...)” (idem, p.88).

Não lidamos, na Teogonia, com a ordem cronológica dos acontecimentos. *Antes e depois* não significam a ordem de constituição, mas sim relações de presença/ausência, imanência/transcendência, ocultação/desocultação. A contingência do tempo não significa a possibilidade do não acontecimento da Presença, mas a sua não necessidade nas relações Numinosas.

V- Coda

Então, retornamos às Musas quando conseguimos perceber que é por elas que o Numes se presentifica no canto, e que mais do que antes podíamos intuir, elas são essa Presença: elas revelam o ser a si mesmo. Aqui o ciclo se fecha, a invocação do poeta instaura o Canto e a coisa que se canta. Ao poeta pedir às Musas o seu canto, ele pede o poder de presentificar as coisas no campo da Memória. Por isto, as palavras do canto das Musas (e do poeta) são “palavras-seres”, pois ela traz o Numes à Presença, resgatando-o da região do não-ser e do obívio. E é por isto que o poeta não pode começar o seu canto por Zeus, o ordenador e conhecedor final de todas as coisas, pois é “pelas Musas” (*Mousáon*) que o poeta instaura (*arkhé*), revela e dirige o canto. Somente pelo nome das Musas o canto do poeta poderá revelar-se como Presença e desocultação das Divindades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **As Musas Ensinam a mentir**. In: *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 2 (2000) 7-20

BLAKE, William. **Songs of Innocence and Experience**. Oxford: Ed. Oxford UK, 1977

HEIDEGGER, Martin. **O Meu Caminho na Fenomenologia**. Trad. Ana Falcato. Colvilhão: LusoSofia: Press, 2009

HEGEL, Gerg Wilhelm Friederich. **Curso de Estética I**. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001

HESÍODO. **Teogonia: A origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HERÓDOTO – **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

NUNES, Benedito. **Ensaio Filosófico**. São Paulo: Martins Fontes, 2010

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes

TORRANO, Jaa. **O Mundo Como Função de Musas**. In: **Teogonia: A origem dos Deuses**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

Daniilo Augusto de Athayde Fraga é um jovem poeta e estudante da cidade de Salvador. Bacharel em Humanidades pela UFBA, atualmente cursa Letras pela mesma universidade e desenvolve sua pesquisa de mestrado, aproximando as visões poético-messiânicas do poeta americano Walt Whitman e de Nietzsche.
E-mail: danilodeathayde@gmail.com