

POROS
OU AS PASSAGENS DA COMUNICAÇÃO

COLEÇÃO **FILOSOFIA E COMUNICAÇÃO**

Coordenação: Ciro Marcondes Filho

- *Corpo cinemático (O)*, Steven Shaviro
- *Mudança de horizonte: o sol novo a cada dia, nada de novo sob o sol, mas...*, Dietmar Kamper
- *Poros ou as passagens da comunicação*, Danielle Naves de Oliveira

DANIELLE NAVES DE OLIVEIRA

POROS
ou as passagens
da comunicação



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Oliveira, Danielle Naves de

Poros ou as passagens da comunicação / Danielle Naves de Oliveira. – São Paulo: Paulus, 2016. – Coleção Filosofia e comunicação.

Bibliografia.

ISBN 978-85-349-4445-8

1. Comunicação - Filosofia I. Título.

II. Série.

16-07457

CDD-302.201

Índices para catálogo sistemático:

1. Comunicação: Filosofia 302.201
2. Filosofia da comunicação 302.201

Direção editorial: *Claudiano Avelino dos Santos*

Coordenação de revisão: *Tiago José Risi Leme*

Ilustração da página 6: "*Poros*", gravura pela artista *Maria Naves de Oliveira*, 2006

Capa: Marcelo Campanhã

Editoração, impressão e acabamento: PAULUS

Seja um leitor preferencial **PAULUS**.

Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções:
paulus.com.br/cadastro

Televendas: (11) 3789-4000 / 0800 16 40 11



1ª edição, 2016

© PAULUS – 2016

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 • São Paulo (Brasil)

Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5087-3700

paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-4445-8

Este texto é versão parcialmente modificada da tese de doutorado homônima, apresentada ao Departamento de Jornalismo e Editoração da Escola de Comunicações e Artes da USP em fevereiro de 2007. A pesquisa foi realizada no Brasil e na Alemanha com auxílio, na fase brasileira, de bolsa da FAPESP e, na fase alemã, de bolsa sanduíche do convênio Capes-DAAD.

Para M., M. e A., sóis sobre minha passagem.

“Terra a que me inclino sob o frio
de minha testa que se alonga,
e sinto mais presente quanto aspiro
em ti o fumo antigo dos parentes,
minha terra, me tens; e teu cativo
passeias brandamente
como ao que vai morrer se estende a vista
de espaço luminosos, intocáveis:
em mim o que resiste são teus poros.”

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE
 (“Elegia”, in *Fazendeiro do ar*, 1954)



APRESENTAÇÃO

Este livro é um experimento filosófico em torno da comunicação. Não se presta a explicar sistematicamente o tema, tampouco a esmiuçá-lo na linha da clareza e da distinção, mas convida a uma multiplicação de perspectivas, a um passeio no qual os caminhos ainda não estão traçados. Assim, propõe que a comunicação seja tratada, questionada, investigada e reinventada em vários aspectos: civilização, gregariedade, melancolia, comunidade, corpo, imagem, imaginação, espanto, desterro, estrangeiridade. Todos esses elementos são atravessados pela noção de *póros*, palavra grega que significa passagem. O poro é uma espécie de imagem-força que perpassa todo o livro e, caso o leitor julgue necessário, pode ser utilizado como chave de interpretação.

A forma do texto não foi escolhida ou deliberada, mas surgiu espontaneamente, impôs-se como necessidade, pois ela mesma é o conteúdo. Inegáveis, nessa direção, são as influências do ditirambo nietzschiano, do ensaio e do microensaio benjaminiano, da poesia como limite para o *lógos*, como limite para os discursos da filosofia e da ciência. Por isso os capítulos e seções podem ser lidos sem nenhuma ordem predefinida. Importante é que nessa brincadeira de pausas, ritmos e fragmentos, a intenção maior do texto é abrir sentidos, tornar-se comum, reproduzir-se, vulgarizar-se, comunicar.

O que ele comunica? Uma exposição, uma ferida e uma vivência.

A “Exposição” diz respeito a uma filosofia dos poros, a uma história da passagem/comunicação como fundamento civilizatório e ocidental. A genealogia grega de *póros* é evocada com

a ajuda de Sarah Kofman, autora de um dos mais belos estudos sobre o tema, cujo título é “Como escapar?” (*Comment s’en sortir*). Além disso, o capítulo expõe a comunicação como fenômeno que ultrapassa os espaços públicos e políticos (pólis), que se encrava na técnica, no desterro, na magia e na inventividade humana. Por esse motivo, parte dele é dedicada à leitura de um trecho de Sófocles, da tragédia *Antígona*, no qual o ser humano é descrito como *pantopóros-áporos*, pleno de passagens e ao mesmo tempo impedido de passar, pleno de comunicações mas incomunicável, simultaneamente maravilhoso e monstruoso.

No núcleo dessa maravilhosa monstruosidade, o humano aparece como *Unheimlichkeit*, ou seja, ser de desterro, de estranhamento e familiaridade unidos numa mesma existência. O segundo capítulo, sobre a ferida dos poros, explora as razões do comum e da comunicação na trilha do mal-estar civilizatório. Da obra de Friedrich Nietzsche são trazidas diferentes perspectivas sobre a comunicação, desde a máscara trágica, passando pelo cinismo dos teóricos, até a náusea matutina dos jornais. O multiperspectivismo nietzschiano é complementado com a vida comum dos céticos e como nomadismo de Vilém Flusser.

O terceiro capítulo, “Viver sem pele”, apresenta situações-limite da crise da cultura, como o canibalismo pós-civilizatório de Günther Anders e a perda do presente em Dietmar Kamper. Por outro lado, lança o corpo como horizonte possível para a comunicação. Passa, desse modo, da ferida à vivência comunicativa, sugerindo saídas ou vitórias mínimas inspiradas no erotismo de Georges Bataille, na melancolia, na comunidade acéfala de Blanchot, na câmara obscura do feminino por Sarah Kofman.

Não há fim, mas carta endereçada aos potenciais continuadores desta obra aberta, cujo impulso foi uma pesquisa de doutorado realizada entre 2002 e 2006. Sua publicação, agora, mantém o desejo inicial de correspondência.

Marburg, setembro de 2013

I

POROGRAFIAS

1. EXPOSIÇÃO DE UMA FILOSOFIA DOS POROS

E esse alheamento do que na vida
é porosidade e comunicação.

*Carlos Drummond de Andrade*¹

1.1 Sonho da integridade

Poros é o que destrói nosso sonho de integridade. E o faz não de uma destruição a marteladas, explosiva, mas de uma destruição-diluição, líquida, pelas bordas, pela pele, pela força do impreciso. Um poro não se constrói, não se delimita, não se dobra à lei da forma. É sobretudo abertura para a existência, para o que há de comum na trajetória de cada humano, para o absurdo de sua solidão, para a remota possibilidade de comunicar a própria condição. Poros é simplesmente – ou estranhamente – a passagem para a comunicação.

1.2 A comunicação

E integridade não passa de um sonho, um velho sonho ligado a outro ainda mais antigo, o da razão – e que por isso também produz monstros. Na medida em que é um sonho da civilização, participa como força útil, como aglutinante de individualidades, como o que assegura os papéis numa sociedade obediente às exigências do tudo comunicar. A ideia

¹ Do poema “Confidência do itabirano”. In: *Sentimento do Mundo*, 1940.

de integridade alimenta a constituição de sujeitos dispostos a elaborar o mundo e suas imagens, dispostos a tomar parte no trabalho de emancipação pela informação. Esses sujeitos chamam a si próprios de “íntegros”. E, ao contrário do que se imagina, eles não têm nada a ver com o homem inteiro, pleno de vida; são sujeitos que, justamente para provar a todo custo sua (frágil) integridade, buscam mais e mais se integrar, fazer parte; esforçam-se para ligar sua identidade a instituições, grupos, titulações. Fixam-se, habitam a cidade, vão à praça, ao mercado, leem jornais, fazem jornais, participam do público e voltam para casa, onde – em princípio – ninguém sabe o que fazem. Podem, também, fazer tudo isso sem sair de casa. Trata-se de um tipo humano alheio ao poroso e insensível à presença do estranho, o que equivale de certa forma à própria marca do Ocidente, luz e assombro da razão.

A partir de tal marca, formaram-se ao longo dos séculos os ditos conhecimentos sistemáticos, inclusive um conhecimento sistemático da comunicação. Este último, nosso objeto de trabalho, toma força a partir do fim do século XIX como disciplina universitária e com ambição de estatuto científico. Desde então, muito se escreveu sobre a comunicação e seu caráter estratégico, político, mediático, simbólico, social. Pode-se mesmo dizer que a comunicação foi um dos temas privilegiados do século passado, de um século curiosamente assombrado, danificado por grandes e pequenas guerras. No entanto, isso não fez da comunicação uma ciência devidamente reconhecida. Ao contrário, certa marginalidade a acompanha: a classificação “ciência social aplicada” lhe confere posição epistemológica limitada, ou melhor, limiar. Há, naturalmente, quem se dedique à tarefa iluminista de levá-la ao patamar dos saberes clássicos ou das ciências consideradas duras; porém tal tarefa soa aqui imprópria, no sentido de que outras

possibilidades nos aparecem (*erscheinen*), e se mostram mais condizentes com a época e com caráter mesmo comunicacional. Assim, no contexto deste trabalho, a única medida possível é assumir a margem, fronteira, porosidade, como lugar próprio da comunicação.

Nossa tarefa é buscar aquilo que na comunicação é fenômeno marginal, produzido nos limites da história e da razão. Com isso entende-se que não serão contemplados neste livro os *media* de massa, tampouco as implicações comunicacionais do chamado espaço público moderno. Muito menos se trata de estudar a comunicação no âmbito do privado ou pessoal – isso seria tão somente inverter os polos da questão. O problema então obedece a uma anterioridade filosófica, tendo como fio condutor uma investigação do estatuto ontológico da comunicação, suas relações com as noções de sujeito, meio e objeto. Toma-se o comunicar sobretudo como ofício da fronteira, do conflito entre passagem e bloqueio, hospitalidade e hostilidade, entre o si e o outro. Na fronteira, comunicar ocupa não somente a centralidade do espaço público e cidadão, mas constitui também um corpo de tensões que dificilmente teria lugar na pólis, tensões que não são nem cidadãs nem bárbaras, mas tão somente marginais, enfim, tensões comunicantes.

1.3 Do póros marítimo à passagem socrática

A entrada para essas tensões é o poro.

Porosidade, o que deixa entrar, passar, passar para mim, de mim para o outro, do outro para meu corpo; passar pela pele, pela superfície lisa para meu interior indefinido e incômodo; para esta carne que palpita, que envelhece, para estas veias, para este sangue que, às vezes, verte em forma de ferida. É o que no poema de Drummond mostra um homem que se esconde, que é alheio ao que é “porosidade e comunicação”. Mas o que é ser

alheio, se não renunciar a todas essas comunicações derrisórias, ao cotidiano que insiste em abrir passagens para o que na existência é tagarelice, discurso vazio?

Passagem marginal, no limite mesmo do ilimitado (*apeíron*), poro é onde dificilmente resistem os fenômenos de integridade ou, para usarmos termos da tradição, onde toda unidade, individuação, identidade, ser, abrem-se à danificação. Por isso o poro é tão aparentado à aporia, ao impedimento da passagem, ao problema sem solução, mas também à dissolução de toda a rigidez. E mesmo operando no fronteiroço e na impotência da linguagem, deixa para nós a possibilidade ou o dever do discurso. É certo que um discurso sobre a passagem é também ele uma passagem, um atravessar pelo *lógos* que envolve pergunta e meditação, que envolve principalmente o movimento daquilo que passa, sua porificação. Incorporação.

Neste sentido, o rastreamento de uma filosofia dos poros pode ser tentado. Começemos com um esboço do tema segundo os gregos, principalmente em Sócrates e Platão.

Esta palavra grega, “poro” (πόρος), significa passagem. No período homérico já fazia parte do vocabulário dos navegantes, daqueles que partiam para o desconhecido, que enfrentavam os desafios do mar, onde tudo é abertura, onde não há estradas previamente traçadas: o que há no mar são passagens que se constituem a cada instante, *póros*. Esses gregos, habituados às intempéries e assombros do oceano, às monstruosidades e maravilhas, às sereias, diante das quais se tem de trancar os ouvidos, ao horizonte nunca estável, a não terem chão além de um piso balançante de navio, esses homens, quando pisavam novamente em terra firme, sentiam-se desterrados. Viam-se desalojados de sua condição navegante – até descobrirem que, mesmo em terra, não há nada que seja de fato firme. Princípio geológico da mobilidade, princípio civilizatório grego.

Mais tarde, encontramos um segundo significado relevante para a palavra *póros*, predominante no período clássico: estratégia, solução extraordinária, saída pelo inteligível. Nesse momento, em que a cidade é o centro do pensamento e da democracia para os gregos, *póros* deixa de ser apenas uma passagem marítima para assumir um estatuto teórico entre os filósofos. Mas é através de sua oposição direta, a *aporia* (*απορία*), que os discursos filosóficos mostram seu vigor. *Aporia* é ausência de poro, de passagens e de respostas; é a questão por excelência, problema sem solução, bloqueio, fronteira intransponível. Sem ela não há filosofia nem possibilidade de saída. É o pensamento levado ao seu limite. E quando se trata de limite, *aporia* e *poro* não são vistos como dualidade, mas como conceitos participantes do mesmo movimento dialético, da incessante passagem pelo pensamento e suas questões.

Não é exagerado afirmar que um pensamento da passagem, pelo menos a partir de Sócrates, tem vital importância para a filosofia. Vital, pois é assim que tomou força e ganhou popularidade a *maiêutica* socrática: o filósofo como parteiro das ideias. Procedimento plenamente dinâmico, realizado quase sempre em ambientes públicos como a praça do mercado ateniense, a *maiêutica* teve, entretanto, como fim primeiro dar a verdade – eterna e incorruptível – à luz. O mestre jamais se impunha dogmatically diante de seus adversários ou discípulos. O grande embate se dava através do diálogo, que começava geralmente com a formulação de questões aparentemente elementares, como: “O que é verdade?”, “O que é virtude?”, “O que é liberdade?”. As respostas do interlocutor eram rebatidas com mais questões, feitas estrategicamente com o intuito de levar à contradição e à confissão de sua ignorância. Nisso consistia a ironia socrática, em perguntas que dirigiam o diálogo não à certeza intelectual, mas à consciência de que nada se sabe. Somente assim o ensinamento

do filósofo poderia fazer jus à inscrição do templo de Apolo: “Conhece a ti mesmo”, ou seja, conhece que és tão somente ser efêmero (ἐφήμερος, ser de um dia) e ignorante das verdades eternas. Tal é a saída socrática para o saber, *póros* primordial, que dá ao pensamento vida própria, engendra reviravoltas e combate aporias. Passagem que exige esforço e perspicácia, longe da fluidez tranquila dos rios, é antes de tudo trabalho de parto.

Autêntico espírito de seu tempo, Sócrates foi também considerado pela posteridade como “o fenômeno formador mais poderoso da história do Ocidente”.² Mesmo assim, a escassez e descontinuidade das fontes dificultam uma análise do que teria sido efetivamente sua doutrina. Como se sabe, Sócrates é tido como o filósofo que não escreveu;³ bastava-lhe o vigor da voz viva e do embate dialético. Outros, entretanto, se incumbiram de relatar o pensamento do mestre, sendo memoráveis os textos de Xenófanos e de Platão. Do primeiro, sabe-se que frequentou o mestre ateniense em sua juventude e deixou descrições sucintas. Do segundo, o mesmo não pode ser dito. Platão consagrou a Sócrates dezenas de diálogos, os quais não mostram com precisão onde termina o Sócrates histórico e onde começa o personagem porta-voz das ideias platônicas.

De qualquer maneira, tem-se na noção de dialética um importante ponto de convergência entre mestre e discípulo. Alguns comentadores dividem a obra de Platão em duas grandes fases, sendo a primeira considerada socrática. Certamente tal divisão, como qualquer periodização epistemológica e histórica,

² A afirmação é de JAEGER, Werner. *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1973, p. 590.

³ A imagem de um Sócrates ágrafo é geralmente aceita. Porém, historiadores e comentadores como Jäger e Vernant mostram que o filósofo teria sim, pelo menos, escrito poemas e contribuído na autoria de tragédias. Sarah Kofman, em sua obra *Socrate(s)* chega mesmo a lançar a suspeita de que Sócrates teria “ditado” vários dos diálogos atribuídos a Platão. In: KOFMAN, Sarah. *Socrate(s)*. Paris: Galilée, 1989, p. 13.

é alvo de inumeráveis controvérsias que não convém tratar aqui. Assim, guardados os limites da divisão, pode-se dizer que, em seus diálogos de juventude, Platão tem a dialética como a faculdade de apresentar um raciocínio e também de permitir que o uterino o apresente. Isso está ainda muito próximo do método socrático – ou do que se conhece historicamente como tal. Uma concepção propriamente platônica da dialética só se encontra nos chamados diálogos médios e tardios, dentre os quais a “alegoria da caverna”, no livro sétimo da *República*. Ali, o filósofo mostra que a aporia, prisão de sombras e ilusões, se resolve através do esforço dialético; logo, *póros*, entendido como passagem para a luz da verdade. A alegoria mostra o caminho do espírito, no qual tem papel fundamental a experiência visual dos prisioneiros, cujos olhos tentam virar-se para a saída da caverna e olhar primeiramente as estrelas e somente então o sol. Tenta-se gradualmente, em vez das sombras habituais, ver a verdade em toda sua luminosidade. Tal é a tentativa daquele que toma a dialética como caminho próprio do conhecimento, e não deve desistir até que tenha acesso, pelo pensamento, ao “bem em si”. A dialética, diz o filósofo, não está nos fins, mas sim no percurso, no caminhar em direção à luz, encontro da passagem ideal.

1.4 “A dialética é justamente esse percurso (*poreía*)”

“A dialética é justamente esse *percurso* (*πορεία, poreía*).”⁴

1.5 Um discurso anacrônico

Mas tal percurso, por excelência grego, só mostra pleno vigor e sentido quando vinculado a seu próprio tempo. Assim, falar aqui de *póros* não é o mesmo que fazê-lo há 25 ou 26 séculos; trata-se

⁴ PLATÃO. *República*, 532 C.

de discurso inevitavelmente anacrônico, quando muito, diferido, adiado. O cuidado deve começar por sua grafia, que pede variações: *Póros*, com inicial maiúscula, é nome próprio nas narrativas mitológicas; *póros* (πόρος), substantivo comum, designa tanto uma passagem marítima quanto a trajetória dialética; e simplesmente “poro”, na língua portuguesa (ou *pore*, escrita válida tanto em francês, inglês ou alemão) é palavra que hoje tem a ver com pele e superfície, com outros tipos de passagens e imagens. Uma investigação de suas diferenças e nuances é, portanto, necessária.

1.6 Sarah Kofman e a tensão *poro-aporia*

A que fontes e a que método de leitura recorrer? Há rastros possíveis – teóricos ou genealógicos – quando se trata de *póros*, ou seja, de rotas que não deixam marcas, rotas sobre a água? A autora francesa Sarah Kofman (1934-1994) desdobrou tais questões de maneira incontornável. Interessa seguir com ela e sua obra certo destino, ou melhor, o *fatum* (fado) filosófico que envolve o conceito de *póros*, seus vínculos com a inteligência astuciosa, com a técnica, com a maravilha-assustadora chamada ser humano. No livro *Como escapar?*,⁵ a autora solta o primeiro fio de uma intrincada rede, formada pelo pensamento daqueles que constituem não só suas referências eletivas, mas também dos que lhe são alvo simultaneamente de crítica e de interlocução. É assim que, em sua rede, são pouco a pouco pescadas estranhezas demasiadamente comuns. Por exemplo: um Platão capaz de forjar, não por impostura, mas em nome da passagem dialética, uma fantástica genealogia para o deus Amor; ou o

⁵ KOFMAN, Sarah. *Comment s'en sortir?* Paris: Galilée, 1983. O termo francês “comment s'en sortir”, também pode receber as seguintes traduções alternativas: como se virar, como conseguir sair, como dar um jeito. No livro de Sarah Kofman, por estar ligado à noção de aporia, privilegiamos aqui o sentido de “escape”.

impasse prometeico que faz do humano prisioneiro das vias (*póros*) por ele mesmo abertas. Certamente, a teia é complexa e envolve a consulta permanente da autora à sua “comunidade”,⁶ formada, em primeiro plano por Friedrich Nietzsche e, em seguida, por nomes como os de Jacques Derrida, Maurice Blanchot e Jean-Luc Nancy. Comunidade de homens profundamente tocados pelo terror (*das Unheimliche*), pela falência de formas de comunicação clássicas, como a narrativa e pela ascendência de comunicações técnicas, muitas vezes usadas para fins sinistros como a propaganda do Terceiro Reich alemão. Tem-se, portanto, um enredamento de vozes destinadas a narrar sem narrar; vozes que foram sufocadas, mas, ainda assim, tematizaram as aporias de seu século para além da secularidade, pois reverberam nas bases da civilização. Isso significa que simplesmente não há aporia que seja localizada ou individualizada. Uma aporia ecoa em todos os cantos onde houver humanidade, passa pelos poros do discurso (*lógos*), mas também o bloqueia com ardis, canto e poesia, em suma, com tudo o que Platão expulsou de sua *República*. Para seguir os rastros desse debate aporético, feito de elementos postos à margem, sugere-se aqui um trajeto *porológico* e *porográfico* que, sem ambição cronológica, começa com o trabalho de Sarah Kofman e de seus contemporâneos.

1.7 Ainda Sarah Kofman: como escapar?

Como escapar? Como sair do sem-saída de uma aporia?

A saída, se existe, é de ordem do extraordinário, das forças de ultrapassamento, como as que eram evocadas nas tragédias. Tal escape não se fabrica, não se planeja; ele simplesmente

⁶ Em verdade, trata-se da comunidade dos sem comunidade, tematizada frequentemente nos textos de Georges Bataille e Maurice Blanchot. O tema será retomado mais à frente.

aparece, torna-se visível e efetivo para, mais uma vez, se desfazer. Isso não quer dizer que tudo se opera como por milagre, sem qualquer interferência ou manobra. Eis o que Kofman toma como ponto de partida para seu livro: há um tipo de inteligência negligenciada pela filosofia acadêmica, a saber, pela tradição platônica. *Métis* é para os gregos inteligência astuciosa, a artimanha personificada. A autora não hesita em dizer que: “Platão, claramente, em nome da Verdade, teria relegado à sombra e condenado todo esse plano da inteligência, suas maneiras de compreender e suas modalidades práticas”.⁷ O tema não é de todo inédito, mas, de alguma forma, costuma-se “claramente” colocá-lo à sombra. A manobra de Platão⁸ separa *métis*, com seus “procedimentos oblíquos, aproximativos e incertos”, da ciência dita “exata e rigorosa, a *episteme* filosófica”.⁹ Manobra, no entanto, ambígua e plena de contornos retorcidos. Sabendo que filosofar também se firma através da contemplação, da teoria, o filósofo opera uma partilha hierarquizante, mas ainda uma partilha, “entre a filosofia e as outras ciências, a filosofia e as *technê*, a filosofia e a sofística”.¹⁰ O imbróglio platônico coloca *Métis* em parentesco com Poro e Eros. Estranha, “fantástica genealogia”, diz Kofman, que tem como ponto central o papel de Eros no percurso que leva ao conhecimento. Deus intermediário entre a dúvida e o saber, entre as ilusões e a verdade, os humanos e o Olimpo, Eros ou Amor é em suma filósofo. Está sempre a caminho, “emprega toda sua vida a filosofar”.¹¹ A passagem está no diálogo *Banquete* e desperta ainda hoje polêmica entre os comentadores.

⁷ KOFMAN, Sarah. *Comment s'en sortir. Opus cit.*, p. 13.

⁸ Detalhes sobre essa clássica questão são dados por: DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

⁹ KOFMAN. *Opus cit.*, p. 14.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ PLATÃO. *Banquete*, 203e.

A própria ascendência de Eros é mitologicamente nebulosa. E não há, de fato, como escreve Jean-Pierre Vernant, teogonia que seja precisa: “Que sabemos nós do nascimento dos deuses gregos? Uma pesquisa de suas origens é sempre difícil. No caso dos gregos, estamos em plena obscuridade”.¹² Do nascimento do deus Amor são conhecidas pelo menos três versões: no poema de Hesíodo, Eros é um princípio de união participante da origem do cosmos, juntamente com Geia e Caos; posteriormente, nas narrativas do período clássico, ele é filho da deusa do amor e da beleza, Afrodite, e de Ares, deus da guerra; finalmente, no diálogo de Platão, Eros aparece como filho de Pênia, a penúria, e de Poro, o todo-passagem, o pleno em recursos.

Certamente Platão conheceu bem os mitos e a história de seu povo. Foi, portanto, em nome da filosofia (ou de sua filosofia) que elaborou tal genealogia. Sendo Eros filósofo, seus ancestrais equivalem às próprias forças impulsoras da inquietação pelo saber. De sua mãe, a penúria personificada, o diálogo não dá nenhum esclarecimento; é “como se, em seu infortúnio, Pênia devesse mesmo ser desprovida de qualquer ascendência, ser desde sempre órfã”.¹³ Por outro lado, “quanto ao pai, Poros, aparece no texto como filho de Métis”,¹⁴ da astúcia. Kofman explica que para Platão “a ligação de parentesco entre Póros e Métis é uma ligação indissolúvel entre o trajeto, a passagem, a transposição, o recurso, a artimanha, o expediente, a *techné*, a luz e o limite (*peiras*)”.¹⁵ Assim, na origem da filosofia está a inteligência plena de artimanhas e geradora de poros (*porói*), de estratégias que dão escape às aporias. Tais *porói* não têm sequer uma existência consumada, pois estão sempre em geração, fazendo-se a cada momento em que aparece o sem-saída.

¹² VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et société en grèce ancienne*. Paris: La découverte, 1988.

¹³ KOFMAN. *Opus cit.*, p. 15.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

No entanto, muito ainda resta de insuspeitado entre tais relações. Para falar de Póros, Platão recorre aos mitos, mas cala sobre diversos de seus aspectos. No mais, como já dissemos, é preciso hoje lidar com o fato de que esses termos gregos, verdadeiros campos de força, caminharam no tempo. À complicada apreensão do que a palavra *póros* nos evoca hoje, Sarah Kofman escreve entre parênteses:

(Trata-se de dizer a dificuldade de “traduzir” *póros* e o termo correlato *aporia*; e sublinhar as aporias nas quais mergulham os tradutores que saem de suas perplexidades ao traduzirem, em geral, *póros* por expediente [*expédient*] e *aporia* por obstáculo [*embarras*]; traduções que deixam à sombra toda a riqueza semântica de *póros* e de *aporia*, deixam impensados os laços com as palavras da mesma “família”, por exemplo, com *euporia*, termo utilizado por Platão para qualificar o paradigma, este expediente que ele faz intervir no passo dialético para facilitar o acesso do interlocutor à compreensão de ideias inabordáveis. Elas fazem, sobretudo, desaparecer a ligação com o radical *perao* (atravessar), a relação íntima entre a *mechané* e o trajeto, a realização, a luz, o limite. Traduzir, abrir um caminho em uma língua utilizando seus recursos, decidir por *um* sentido, é sair de impasses angustiantes, aporéticos de toda tradução. É concluir o gesto filosófico por excelência, um gesto de traição. Reconhecer a intradutibilidade de *póros* e de *aporia* é indicar que, nestes termos retomados por Platão a partir de toda uma tradição, existem elementos de ruptura com uma concepção filosófica da tradução e com a lógica de identidade que ela implica.)¹⁶

Amplitude do conceito, perigo de generalização epistemológica. *Póros* é a passagem, está ligado a diversas formas de

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

estratagemas, o que no limite o remete à *techné*, palavra que significa técnica, mas também (e não só) arte e inventividade. *Póros* é abertura, indeterminação. Contudo, transformá-lo em coringa metodológico seria mais que um empobrecimento. *Póros* não está na ordem do método. Se Platão fala do personagem *Póros* em um contexto genealógico, colocando-o ao lado de *Métis* (a mãe), *Pénia* (a parceira) e *Eros* (o filho), é para, ao menos, mostrar que o mito não age sozinho. *Póros* não vem aos homens em forma de solução milagrosa; como mostra Kofman, precisa de intermediação – e esta só pode vir de *Eros*:

Nem mortal nem imortal, Amor é um *daímon*, ser intermediário. Nem sábio nem ignorante, ele é filósofo, destinado a inventar todos os tipos de astúcias; é fértil em expedientes como um feitiçeiro, um mágico, um sofista. Por não possuir o saber, não deve ser confundido com *Póros*; ele nunca tem nenhuma riqueza. Nada guarda; deve, em cada situação, inventar caminhos inéditos, encontrar novos expedientes. Por fim, escorre sempre por entre seus dedos o proveito de suas buscas. Mas por não ser um ignorante, o filósofo *Eros* pode inventar, procurar. Não fica bloqueado, paralisado na aporia. Ele não está na riqueza do saber, aquela dos deuses, nem dos imortais, de *Póros* que, encadeados nos laços do sono e da embriaguez, não têm necessidade de buscar; tampouco está *Eros* na penúria, na aporia extrema, aquela que se ignora como tal, na ignorância da ignorância, na certeza da opinião que nada deseja buscar, pois já se crê de tudo provida.¹⁷

Como o mais humano dos deuses, *Eros* é quem impulsiona os mortais a saírem de suas aporias extremas, a buscarem a passagem lá onde toda passagem é obstruída. Logo, “o único *póros* do homem, que não é nem *Poros* nem *Pênia-Aporia*, é

¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

Eros”.¹⁸ Mas não se deve esquecer que se trata ainda de um Eros platônico, participante do percurso dialético e combatente dos falsos filósofos.

Neste combate, fica claro que nem todas as aporias são de igual valor: é preciso distinguir, no interior dos discursos, as aporias dialéticas, autênticas, das outras menores, preparadas pelos sofistas. As artimanhas sofisticadas são, em Platão, criadas com o propósito de impedir a fluidez discursiva e não passam de falsas maravilhas vendidas por seus autores. Maravilhas fabricadas no sensível, jamais alcançarão a verdadeira aporia que se impõe ao filósofo que busca o inteligível, o belo e o bem eternos. A aporia sofisticada, em resumo, não é verdadeira e sim um artifício, recurso da *techné*, tramada através de uma técnica de desorientação, de maquinação, que faz dar voltas.¹⁹ O sofista “faz o *lógos* voltar ao estado de caos, caos do mar ou do Tártaro, onde todas as direções são confusas”.²⁰ Ele pode inclusive ser comparado a Hermes, deus do comércio e da comunicação que, “para confundir as pistas, traça sobre o solo um entrelace de direções opostas”.²¹ Fabricante de falsas questões e de discursos coloridos, retorcidos, o sofista significa uma verdadeira sombra (*skia*) para o filósofo:

Agilidade, polimorfismo, duplicidade, equivocidade, ambiguidade tortuosa e oblíqua, essas características do sofista são as mesmas de *métis*, a inteligência “técnica” plena de recursos, de idas e voltas: aporia viva, o sofista, qualquer que seja sua situação, é sempre capaz de traçar seu próprio *póros* e encontrar a saída.²²

¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁹ Sobre as “voltas maquinadas” no discurso sofístico, ver: PLATÃO. *República*. 405c.

²⁰ KOFMAN, Sarah. *Opus cit.*, p. 33.

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.*, p. 36.

Por outro lado, no contexto platônico a autêntica aporia é necessariamente fértil, preparadora de um caminho que se abre e se desvela. Não é para qualquer humano, claro, mas para filósofos. Porém, mesmo em sua autenticidade, observa argumentamente Kofman, essa aporia tem algo de duplo, uma pré-aporia antes da aporia final.

Tome-se a alegoria da caverna como exemplo: a situação inicial dos prisioneiros não é, para eles, aporética, pois suas correntes lhes são invisíveis; esses homens ignoram a situação de prisioneiros, ignoram sua própria ignorância.²³ “Com a cabeça imóvel, eles não podem sequer se colocar uns diante dos outros, numa contradição fecunda que os faça ter consciência de sua ignorância.”²⁴ Somente com a descoberta de que estão em aporia é que, paradoxalmente, podem buscar uma forma de escapar – passagem da aporia ordinária, sensível, para a verdadeira. Eis o primeiro passo do percurso dialético que, de certa forma, constitui-se de sucessivos bloqueios em movimento ascendente (saída da caverna) e descendente (retorno). Não basta sair: o filósofo volta e reencontra os prisioneiros ainda acorrentados e sujeitos às sombras do sensível. Seu retorno é não menos difícil que a primeira viagem:

A passagem da luz à obscuridade, por sua vez, provoca os mesmos sofrimentos, as mesmas perturbações, a mesma vertigem. O prisioneiro que retorna à caverna tem, dessa vez, os olhos ofuscados pelas manchas vindas do sol; ele se torna inferior aos outros, pronto a rir, como se, por ter ido lá em cima, notasse ter danificado os olhos.²⁵

²³ *Ibid.*, p. 48.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 50.

Mas esses olhos, sensíveis, agora pouco importam; no platonismo, eles em nada contribuem para a visão do verdadeiro. Assim, a resposta à pergunta: “como escapar?”, embora de difícil acesso, é *clara*. Para Platão, a tarefa é eminentemente filosófica, constitui-se do constante “a-caminho” (*poreîn*) da dialética, do encontro com a luz e do conseqüente retorno, doloroso, porém impulsionado pelo esforço de rememoração inerente à vida mortal.

1.8 Poro dialético: um caminho belo demais

Não seria esse caminho belo demais?

Com a pergunta, Sarah Kofman desconstrói o edifício platônico. Ao separar as aporias em dois tipos diferentes, “Platão camufla o caráter prometeico da empreitada filosófica”.²⁶ Se a dialética é um belo caminho, é por estar enraizada no inteligível. Para os mortais, ela atua no campo do irrealizável e do desejo, restando-lhes buscar o saber através de astúcias e artimanhas; ou seja, da técnica. Constatação desconfortável, pois ratifica a hipótese de que nossa sociedade moderna e tecnológica teria começado ao menos com Platão, e não com o legado cartesiano, tampouco com o período industrial e seu arazoamento (*Gestell*, no vocabulário heideggeriano). Neste ponto, Kofman opõe-se abertamente a Heidegger ao alegar que este teria pensado a técnica do século XX como vinculada ao “método e aos tratados de método, a Descartes e à afirmação do sujeito como vontade”.²⁷ Desse modo, a autora adverte que, em meio à pretendida pureza filosófica, ocultam-se traços prometeicos, técnicos por excelência, frutos da fragilidade humana diante de seu destino aporético, finito. No caminho platônico, tal fragilidade dá lugar

²⁶ *Ibid.*, p. 73.

²⁷ *Ibid.*, p. 95.

à busca do eterno e do bem, num caminho “demasiado” belo, como aponta seu texto:

A via dialética, com efeito, é de origem divina. E quem a utiliza é tentado a se tornar parecido com os deuses imortais. As aporias dialéticas funcionam como punição necessária à *hybris* humana, uma lembrança permanente ao erro prometeico: pois foi dos deuses que veio aos homens o momento dialético que, por sua vez, não foi dado como presente: “foi lançado do alto das regiões divinas por algum Prometeu, juntamente com o fogo iluminador”. O “presente” divino foi furtado, resulta de roubo fraudulento.²⁸

Prometeu assume um papel multifacetado. Personagem mais que complexo, é ao mesmo tempo benfeitor da humanidade e traidor dos deuses. Para salvar os mortais, rouba o fogo de Zeus – e sob o preço de seu próprio acorrentamento. Nos relatos platônicos, sua figura é comparada àquela do filósofo que, do fundo da caverna, quer mostrar a luz aos mortais. Por sua inteligência extraordinária (*métis*), é também rival direto de Zeus. Rival ambíguo, pois ajuda este deus quando do nascimento de Atena, filha de Métis, num parto demasiado penoso, aporético: Atena não nasce do ventre de sua mãe, mas da cabeça de seu pai, Zeus, causando-lhe dores insuportáveis. “Tal função aproxima Prometeu da figura de Sócrates, parteiro de ideias.”²⁹ Nos diálogos *Filebo* e *Protágoras*, ele intervém junto aos homens no exato momento em que se procura um meio (*póros*) para escapar de aporias, “mais precisamente de aporias que concernem ao um e ao múltiplo, inerentes à linguagem”.³⁰

²⁸ *Ibid.*, p. 82. O trecho entre aspas corresponde ao *Filebo* (16a e seg.), diálogo em que Platão relata o roubo do fogo divino (ali chamado de “arte dialética”) por Prometeu. No *Protágoras*, o mito de Prometeu também aparece, mas sem o paralelo fogo/dialética.

²⁹ *Ibid.*, p. 75.

³⁰ *Ibid.*, p. 81.

Com seus conflitos e ações ardilosas, estratégias e soluções a curto termo salvadoras, Prometeu é um permanente *memento moris* da cultura. Se salva os humanos de uma morte iminente, imediata, não consegue livrá-los de sua condição inexoravelmente finita. No uso da dialética, ou melhor, do artifício dialético, abrem-se os poros que põem lado a lado finitude e eternidade. É por isso, diz Kofman, que se trata de uma bela via, mas permeada de obstáculos; oferece saídas, mas não deixa, no fim, nenhuma saída. O confronto com a aporia final é inevitável. A dialética, ultrabela, pune duramente quem tenta ultrapassar seus limites ou retê-la sob um ímpeto de *hybris*, de excesso. Arte da temperança (*sophrosyne*) e da medida, ela ensina que o caminho não é para ser possuído, mas simplesmente passado.

Sarah Kofman, contra Platão e com Platão, mostra que *métis* – a astúcia técnica de parentesco prometeico – é inerente ao filosofar. Assumi-la significa reconciliar o humano com sua própria condição, permitir uma “abertura final de portas às técnicas impuras, necessárias à vida”.³¹ Como escapar? A pergunta torna-se ineficaz, porosa, na medida em que o escape é seguido de outro embaraço. E assim continuamente. A lição? “É preciso renunciar à intenção primitiva de acolher somente as ciências puras. A via mais bela é uma via mista, que não deve, entretanto, ser confundida com uma desordem voltada à corrupção.”³² A mistura, para que seja dotada de beleza, “implica medida e proporção (*metron* e *sumetron*), que destronam o prazer, colocam fim à pretensão de ocupar o primeiro lugar entre os valores”.³³

O mito de Prometeu mostra que o homem é o único animal engendrador de *póros*. Só ele tem as passagens para as mais complicadas aporias; só ele sabe que técnica é sinônimo de

³¹ *Ibid.*, p. 94.

³² *Ibid.*, p. 94.

³³ *Idem.*

técnica-contra-a-morte. Mas encontrar esse *póros* não equivale a ter um método no sentido moderno, não diz respeito ao controle instrumentalizado da natureza. Sobre essa tentadora associação, Kofman pede cautela:

Póros não deve ser confundido com *ódos*, termo geral que designa um caminho, uma rota qualquer. *Póros* é unicamente uma via marítima ou fluvial, abertura de passagem através de uma extensão caótica que se transforma em espaço discernível e ordenado, introduzindo vias diferenciadas, tornando visíveis as diversas direções do espaço, orientando uma extensão inicialmente desprovida de qualquer traçado, de qualquer ponto de referência. *Póros* dissipa a obscuridade reinante na noite das águas primordiais ao abrir as vias pelas quais o sol traz a luz do dia, e as estrelas traçam no céu rotas luminosas das constelações.³⁴

Com isso, vê-se que *Póros* jamais se desvincula do repertório mítico, mesmo se apropriado pelo discurso filosófico. Quando se diz que ele “dissipa a obscuridade das águas primordiais”, um conteúdo cosmogônico lhe é conferido: *Póros*, personagem narrativo ou conceito dialético, participa da transformação do indiferenciado em mundo ordenado. Mas é importante lembrar que *Póros* não é nenhum caos, nenhum abismo primordial, e sim a trajetória que se percorre sobre o abismo para chegar ao cosmos:

Dizer que *póros* é um caminho a abrir sobre uma extensão líquida é sublinhar que ele não é jamais traçado antecipadamente, sempre pronto a se apagar [*effaçable*], sempre a ser retraçado de maneira inédita. Fala-se de *póros* quando se trata de abrir uma rota lá onde não existe e não pode existir rota propriamente dita,

³⁴ *Ibid.*, p. 17-18.

quando se trata de atingir um inatingível, um mundo desconhecido, hostil, ilimitado, *apeíron*; que é impossível de atravessar de ponta a ponta; o abismo marinho, o *pontos*, é a aporia mesma, *áporon*, pois *apeíron*: o mar é o reino sem fim do movimento puro, o espaço mais móvel, mais mutante, mais polimorfo, onde todo caminho logo se apaga, transformando toda navegação em uma exploração sempre nova, perigosa e incerta.³⁵

1.9 Outros discursos filosóficos sobre o poro

Sobre o poro grego e suas consequências na história da filosofia, há ainda outros discursos, que neste trabalho não convém serem aprofundados, mas são citados a seguir.

Antes de Sócrates e de Platão, entre aqueles que a posteridade chamou de pré-socráticos, floresceu um pensamento que entendia *póros* como negação da matéria – pensamento este sem parentesco com a ideia de passagem marítima nem de dialética. Trata-se da corrente atomista, que, apesar de não ocupar posição central no cenário filosófico grego, ressoa ao longo dos séculos com importante participação no debate sobre o não-ser. O tema é uma rica fonte de controvérsia não só para os materialistas, mas também para todas as linhas filosóficas que se ocupam da ontologia.

De acordo com o pré-socrático Leucipo, pensador do atomismo, e seu seguidor Demócrito, toda a natureza é formada de matéria (*hylē*) e vazio (*kenós* ou *porói*). Natureza, portanto, porosa; plena de combinações envolvendo as diferentes formas de átomos. Nessa direção, não é possível natureza feita exclusivamente de matéria, tampouco exclusivamente de vazio. Graças aos vazios ou lacunas, os átomos, elementos simples e indivisíveis,

³⁵ *Idem.*

podem se movimentar e se agregar ordenadamente, formando composições mais ou menos complexas. Assim, qualidades como cor, odor e sabor têm para esses filósofos existência apenas subjetiva ou fenomênica; as únicas propriedades reais são as propriedades geométricas dos átomos: grandeza, figura e posição.

Tal pensamento já era em seu tempo polêmico: primeiramente por se opor ao pressuposto parmenidiano de que o ser é e que, do nada, nada se pode afirmar;³⁶ em segundo lugar, o pensamento atomista é igualmente contrário ao mobilismo de Heráclito, já que não admite um princípio único que guie a natureza, como o “fogo”, e sim quatro elementos que são, na verdade, variações de compostos. Também não se pode fazer vinculação com a inteligência organizadora (*noûs*) de Anaxágoras, seja ela transcendente ou imanente, pois a infinidade dos átomos em movimento já é suficiente para explicar os resultados dos fenômenos.

Para Epicuro e Lucrécio, continuadores do atomismo pré-socrático, tanto a alma como o corpo são formados de átomos – mas os átomos da alma são esféricos e mais leves e sutis que os do corpo. Ao morrerem, os corpos se corrompem e os átomos da alma se dispersam na grande circulação universal. Epicuro ensina: “Aqueles que pensam que a alma é incorporeal pensam rasamente pois, se ela o fosse, não poderia agir nem se mover”.³⁷ Lucrécio assinala que tais átomos sutis pertencem a uma determinada região especial: “Com a velhice e com a morte, a substância da alma se dissipa como uma fumaça nas

³⁶ O poema de Parmênides diz: “Não podes conhecer o não-ser. Isso é impossível. Também podes exprimi-lo. [4,7-8] É preciso dizer e pensar que o ser é, pois ele é possível, mas o não-ser não é possível. b[6,1-3]”. *Sobre a natureza*. A edição consultada é a de Diels & Kranz.

³⁷ Em carta a Heródoto, *apud* Diógenes Laércio: *Vida, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*, X, 63.

altas regiões do ar”.³⁸ Isso evidencia um atomismo que não opera separação entre natureza, ética e moral.

No período medieval, o tema continua profícuo. Inspirados por Dioniso Areopagita, Agostinho e Avicena, vários filósofos veem no pensamento uma iluminação, uma relação entre um mortal e um Deus luminoso e radiante, que esclarece através de um tipo de iconografia conceitual, adentrando os poros corporais ou espirituais. De fato, o que teria Deus de melhor representável, de mais figurável que um raio de luz, uma *irradiatio*, ou, numa palavra que diz simultaneamente o fenômeno e a função metafórica, numa força de esclarecimento? Não se pode esquecer que o homem medieval fabricava vitrais, rezava, pensava e meditava num espaço onde a luz vibrava com cores e que essa luz espiritual presente no espaço sagrado era também uma demonstração divina, um aprendizado dos preceitos eternos. Daí a importância nessa época dos tratados de ótica, nos quais a transparência dos corpos penetrados pela luz deve-se à porosidade intrínseca da matéria.

Tomás de Aquino, por sua vez, toma outra direção ao comentar o mestre antigo: “Aristóteles, nos estudos sobre os meteoros (*Met.* IV), afirma que os corpos são corruptíveis devido a uma certa disposição dos poros, mas isso não se aplica aos corpos sagrados, pois espécies sagradas não se corrompem”.³⁹ No contexto de Aquino e de seus contemporâneos, o poro era o mesmo que nada (*nihil*). Motivo, como sempre, de controvérsia: como pode haver o nada se Deus está em tudo? Por outro lado, como explicar o movimento de geração e corrupção no mundo fenomênico sem a ideia de vazio? Como explicar o mal que se infiltra, que toma conta das criaturas vindas do bem divino? É

³⁸ *De rerum natura*, III, 455.

³⁹ AQUINO. *Suma teológica*. III, 77, 2ª objeção.

ainda de Aristóteles que vem uma saída: o vazio não é um vazio absoluto, mas tão somente “espaço desprovido de corpo”.⁴⁰

1.10 Antígona: o poro trágico

Pode-se dizer que um pensamento do poro esteve frequentemente entre os filósofos da pólis, mas não diretamente junto a seu método ou episteme. Afinal, poro diz respeito à margem, à crise da cidade, crise de um lugar que deixa de ser palco de excelência para gerar “despauamento”. Tal pensamento só poderia participar dos campos do impreciso, do incontrolável, do movente ou então do vazio. Assim, antes de incorporar-se ao repertório filosófico, a imagem do poro participou também dos mitos, da lírica e especialmente das tragédias, eventos dedicados ao que no humano é abismo, desmesura, incompreensão, exaltação. As palavras *pantopóros áporos* (“pleno de póros, mas em aporia”), proferidas pelo coro dos anciãos de Tebas em *Antígona*, revelam aos humanos o terrífico de sua condição. Palavras continuamente reinterpretadas e reassimiladas pela cultura guardam em si o vigor das questões inesgotáveis. Por isso, a *Antígona* de Sófocles merece aqui nossa atenção.

Esta tragédia está entre as mais célebres de todos os tempos. Não por menos, a gama de interpretações e debates que suscita é tão ampla quanto complexa. Diferentes conflitos aparecem na trama: família *versus* cidade, indivíduo e comunidade, feminino e masculino, tradição e novos valores, poder dos deuses e governo humano. Tais pontos, de maneira intermitente, são privilegiados por interpretações específicas da história. Em países como Rússia e Alemanha, na primeira metade do século XX, prevaleceu a imagem de uma *Antígona* que sintetizava a dialética entre

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Física*. IV, 214b24-214b28.

indivíduo e Estado. Na Europa, após a Segunda Grande Guerra, a tragédia recebeu inúmeras adaptações, feitas por nomes como Bertold Brecht. Foi nesse período que se disseminou o lugar comum de que Antígona seria a heroína suicida por excelência, representando a perda de força vital do indivíduo frente a um sistema político injusto e autoritário. A fala: “Se antes da hora morreremos, considero-o ganho”⁴¹ tornou-se uma espécie de mote. Mas, para além dessa interpretação melancólica, a tragédia escrita por Sófocles é exemplar em muitos outros sentidos. De Hegel, apesar de sua pouca modéstia, podemos ouvir o seguinte elogio: “De tudo o que há de grandioso no mundo antigo e moderno – eu conheço praticamente tudo, e é preciso conhecer tudo, o que também é possível – me parece, segundo este lado, que *Antígona* é a obra de arte mais excelente, a mais satisfatória”.⁴²

Como personagem, a moça não encarna o típico herói, dotado de força física e apoiado pela comunidade. É mulher e enfrenta, minoritariamente, o tirano e toda a cidade. Antígona faz parte de uma linhagem de antemão desdita: filha de Édipo e Jocasta, é fruto (juntamente com seus irmãos Ismene, Etéocles e Polinices) de uma aliança caracterizada pela desmesura, cópula assombrosa. O destino malgrado não lhe surpreende, como ela própria declara no início da tragédia: “Comum no sangue, querida irmã, caríssima Ismene, sabes de algum mal, dos que nos vêm de Édipo, que Zeus não queira consumir em nossas vidas?”⁴³ – Noção de destino própria dos personagens sofocleanos, que confrontam situações extremas e mostram capacidade fora do normal, mesmo sobre-humana, para enfrentar os golpes

⁴¹ SÓFOCLES. *Antígona*, 461. Tradução brasileira de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

⁴² HEGEL, Georg W.F. *Cursos de estética*. Vol. IV. Trad. Marco Aurélio Werle & Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2004, p. 256.

⁴³ *Antígona*. 1-5. Todos os trechos citados são da tradução de Donald Schüler, feita diretamente do grego para a língua portuguesa.

do tempo e as reviravoltas da existência.⁴⁴ Neste sentido, de acordo com comentadores contemporâneos, são insuficientes as análises hegelianas comandadas pela dialética entre o público e o privado. Antígona opõe-se ao governante de Tebas, Creonte, para louvar a honra de sua família. Louvor motivado pelo sangue derramado de seu irmão Etéocles: morto por ter lutado contra sua pátria, o jovem teve o corpo abandonado às aves de rapina, pois as honras funerárias foram-lhe recusadas pelo Tirano.

Seguindo um estudo de Newton Bignotto, é preciso atentar mais uma vez para os anacronismos, inevitáveis quando se trata das relações entre o mundo clássico e o nosso. O autor lembra, em primeiro lugar, que a família não tinha para os gregos o mesmo significado que nas sociedades modernas: “Os laços que unem Antígona a seus irmãos não implicam somente o afeto entre os descendentes de uma mesma mãe, mas a participação em uma mesma história, no caso, em um mesmo destino, cuja marca não pode ser apagada pela afirmação de uma individualidade excepcional”.⁴⁵ Bignotto ainda salienta que:

Antígona é descendente dos Labdácidas, participa de uma trajetória marcada por vários acontecimentos fora do comum. Sua oposição não pode ser vista como a de uma garota piedosa que decide, contra o Estado opressor, respeitar as obrigações de uma boa irmã. Mas, sobretudo, a oposição entre a cidade e a família não pode ser reduzida a de dois direitos opostos. O que observamos, e que certamente não passou despercebido para o espectador da época, é que o conflito entre *genos* e *pólis*, que se iniciara com Sólon, que percebeu a importância de redimensionar o lugar do *genos* na cidade, para remodelar a vida institucional,

⁴⁴ A afirmação encontra-se no comentário de Newton Bignotto. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1998, p. 56.

⁴⁵ BIGNOTTO. *Opus cit.*, p. 57.

e que aparece com toda força no teatro de Ésquilo, ainda tem um peso importante na cidade democrática do século V a.C.⁴⁶

Tal visão corrobora, de certa forma, a tese do alemão Karl Reinhardt. Para este, o conflito acontece, em realidade, entre a tradição (mito) e a nova pólis (razão).⁴⁷ Antígona é representante da tradição e dos deuses; é ela a responsável em sua família pelo culto ao Zeus doméstico. Por isso, a heroína não teme a morte. Mais vale agradar aos deuses e a seus mortos do que ao governo de um efêmero. No prólogo dialogado com Ismene, ela se faz irredutível: “Por mais tempo deverei agradar os lá de baixo que os cá de cima; lá repousarei para sempre”.⁴⁸ Se Antígona é porta-voz das tradições, deuses e mitos de sua terra, Creonte, representa por sua vez o vínculo inevitável do humano com a técnica. Destino prometeico, ligado à inteligência astuciosa de Métis, como já vimos com Sarah Kofman. Combater o tirano significa, no limite, combater a natureza humana.

Mas neste contexto, de acordo ainda com Bignotto, a própria noção de natureza do homem deve ser questionada. Tal seria, em princípio, a principal função do coro dos anciãos de Tebas, opinião (*doxa*) fundada na justa medida, proclamada após a desmedida demonstração de poder do tirano. Nesse coro, Sófocles faz um elogio às maravilhas e aos assombros humanos, que se reúnem numa única expressão grega: *deinós*. Palavra intraduzível em sua integridade, ainda é tema de calorosos debates tanto entre tradutores quanto entre filósofos. Pode-se dizer que, nos textos épicos, *deinós* significa habilidade técnica, perspicácia típica humana para criar estratégias, saídas excepcionais. Mais tarde, no tempo de Sófocles, o termo diz respeito ao próprio

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ REINHARDT, Karl. *Sophokles*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

⁴⁸ *Antígona*, 75.

extraordinário, às forças que o humano é capaz de imprimir sobre a natureza, forças essas vindas de sua própria natureza.

Por isso, *deinós* estaria ligado a *póros*, como mostrará engenhosamente o texto grego.

O homem é uma maravilha-assombrosa (*deinós*), de todas a maior. Encontra saídas para o sem-saída e se perde nas tramas por ele mesmo tramadas. É o animal *pantopóros áporos*, pleno de *póros*, mas sempre em aporia, sempre embaraçado. Tem na cidade o seu lugar excelente, sua casa, mas continua sentindo-se “despaisado”, sem pátria por onde quer que ande. Onde está sua pátria, qual é o chão capaz de acolhê-lo em plenitude? E para onde foge ao desenvolver tantas artes e habilidades? De onde foge? – Da morte, diz Sófocles. E dela, por maiores que sejam as maravilhas dos humanos, estes seres de um dia, não há ainda escape. Aporia entre as aporias, a finitude é fonte de inventividade para homens medianos como Creonte. Não para Antígona, pois esta não teme morrer, ao contrário, deseja ardentemente o dia de sua entrada heroica no Hades, onde poderá juntar-se aos seus: “Não padecerei, com certeza, nada que não seja morrer gloriosamente”.⁴⁹ Com isso fica claro que a atitude da heroína não tem a ver com nenhuma disposição suicida, como fora interpretada pelo romantismo alemão e mais tarde pela crítica da segunda metade do século XX.

1.11 Estranha maravilha: o homem é *pantopóros-áporos*

Para apreender os meandros do coro, embora sem as sutilezas do original, segue a tradução do “Hino aos assombros/maravilhas do homem”:⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, 95.

⁵⁰ *Antígona*, 332-375, trad. Donaldo Schüler. A numeração à direita do texto corresponde à contagem de linhas do original grego.

“De tantas maravilhas, [πολλά τὰ δεινά κούδέν
mais maravilhoso de todas é o homem. ἀνθρώπου δεινότερον πέλει]
O espumante mar nos ímpetos dos ventos austrais [335]
sulca, bramantes ondas fende,
e cultiva a dos deuses mãe, a Terra
imortal, incansável, revolvendo-a ano após ano [340]
com arados movidos por força equina.

A linhagem das leves aves leva capturadas [345]
e as raças das feras agrestes,
peixes em pencas prende nas malhas das redes
o homem perspicaz;
engenhoso persegue a fera fauna dos montes, [350]
doma corcéis, ao duro jugo sujeita touros sanhudos.

A voz, o pensar volátil
e as urbanas leis das assembleias [355]
ele as ensinou a si mesmo,
fugiu da áspera agressão do frio
e dos dardos das tempestades.
Aparelhado, desaparelhado [360] [παντοπόρος άπορος
não acata nada do que lhe advém; ἐπ’ οὐδέν ἐρχεται τό μέλλον]
só da morte fuga não lhe acena,
ainda que de indômitas moléstias
alcance escape.

De saber fecundo, move recursos inesperados [365]
ora ao bem, ora ao mal.

Una as leis da Terra à justiça jurada dos deuses,
e amuralhado será; [370] [ὕψιπολις άπολις
desamuralhado ὅτῳ τό μή καλόν ζύνεστι
se saiba, porém, atrevendo-se a insultá-las. τόλμας χάριν]

De meus altares não se aproxime
nem perturbe meu pensar quem assim procede.” [375]

De início, a voz dos anciãos de Tebas é discurso reativo aos atos de *hybris* do tirano. Porém representa mais que isso, já que parte da observação da vida política para retratar os conflitos do destino humano em toda sua amplitude. Nas peças de Sófocles, os coros tinham papel importante na crítica à nova configuração da cidade, marcada pela decadência da democracia. Um estudo de Kathrin Rosenfield mostra, nesse ponto em concordância com Hegel, que o coro é a “forma mais pura e abstrata do espírito agonístico da pólis clássica”,⁵¹ que ele aponta principalmente para a “natureza desamparada do homem, [...] para a qual o entendimento procura em vão o limite e em relação à qual ele jamais encontra uma posição exterior e objetiva”.⁵² O trabalho de Rosenfield contribui para elucidar as dificuldades do texto grego sob a ótica da tradução consagrada de Hölderlin. Esse poeta teria dado ao coro um tom mais intenso do que no original, cujo objetivo seria trazer à tona ao leitor moderno o espírito do texto trágico. Por esse motivo, as comparações entre Tebas e as sociedades europeias posteriores são mais que mero anacronismo, são um instrumento de aproximação entre duas épocas distintas. Rosenfield argumenta:

Nas *Observações sobre Édipo*, Hölderlin compara o ambiente dessa Tebas devastada à atmosfera da Europa dos tribunais da inquisição (*Ketzergericht*), quando desordens múltiplas – religiosas, econômicas e políticas – provocaram uma instabilidade generalizada, material e espiritual. Um nada pode acender, em tais situações, os espíritos exaustos pelo sofrimento e perseguidos pelos “fantasmas proféticos” (*Wahrsagergeist*) que espreitam em toda parte bodes expiatórios. O anacronismo deliberado dessa

⁵¹ ROSENFELD, Kathrin H. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin*. Porto Alegre: L&PM, 2000, p. 122.

⁵² *Idem*.

comparação adverte o leitor ingênuo de que a pólis grega está sujeita às mesmas oscilações e vicissitudes que podem rejeitar civilizações desenvolvidas (como a medieval e a moderna) às trevas e em percepções arcaicas.⁵³

O ponto central do canto desloca-se ora para os ardis de Creonte, ora para os princípios civilizadores, estes sim, conflitos perenes: “São a inquietude e a curiosidade diante das conquistas formidáveis sobre as quais se funda a cultura, a esperança de ordem e de civilização, mas também o avesso inquietante dessa procura e dessas conquistas – a apreensão de que elas não passam de uma simples transgressão, de um crime”.⁵⁴ Nenhuma palavra expressa melhor tais dilemas da civilização do que *deinós*, habilidade, ardil, força de ultrapassamento. Hölderlin a traduziu pelo adjetivo *ungeheuer*, que quer dizer monstruoso. Para Kathrin Rosenfield, a escolha “intensifica o sentido mais convencional do grego *deinós*”.⁵⁵ Num primeiro momento, o poeta alemão teria utilizado *gewaltig* (imenso, poderoso), mas trocou mais tarde por *ungeheuer*, “substituição essa que, provavelmente, corresponde a ponderações relativas ao sentido global da tragédia”.⁵⁶ Tal é sua proposição para os dois primeiros versos: “Há muitos assombros, mas nada tão assombroso quanto o homem”.⁵⁷

Assombroso ou monstruoso é aquele que ensina a si mesmo a arte da palavra e, em seu próprio proveito, domina a natureza. A linhagem das leves aves, para Hölderlin são “pássaros sonhadores” capturados e dominados. Essas aves, assim como as demais presas de caça, são vitais para a instauração da cultura, das marcas

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Tradução de K. Rosenfield para a versão hölderliana do coro.

humanas deixadas diariamente sobre o planeta. E na cultura alguns homens assumem o papel de caçadores, enquanto outros se aparentam aos animais caçados. Antígona seria uma espécie de pássaro emaranhado: “Numa certa perspectiva, tudo se passa na cidade de Tebas como se Creonte tivesse traduzido o ardil da arte da caça num audacioso modo de governar – seu *élan*/orgulho de governar a cidade exige que ele capture o ‘pássaro sonhador’ Antígona nas suas malhas”.⁵⁸ A monstruosidade do tirano não lhe é algo estrangeiro; está em sua constituição ser caçador ou predador.

Na mesma trilha de Hölderlin está Martin Heidegger, que encontra para *deinós* um equivalente no termo alemão *unheimlich*. O caminho realizado pelo filósofo até chegar a essa tradução aparece primeiramente em “O significado grego do homem na Antígona de Sófocles”,⁵⁹ texto esse que se reproduz uma década mais tarde, com alterações, na obra *Introdução à metafísica*.⁶⁰ No sentido corrente, o substantivo de gênero neutro *das Unheimliche* significa estranho, terrível, extraordinário. No entanto, a composição da palavra evoca detalhes relevantes:⁶¹ o radical é *Heim*, a casa, o lar, que dá origem, por exemplo, a *Heimat* (pátria) e ao adjetivo *heimisch* (familiar, caseiro); *heim-lich*, por sua vez, é o adjetivo para secreto, oculto; por fim, o prefixo *un-* funciona como partícula privativa, de modo que *un-heim-lich* diz respeito ao incomum, ao não-familiar ou a algo que deveria

⁵⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. “Die griechische Deutung des Menschen In: Sophokles’ Antigone”, (1942). In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

⁶⁰ _____. *Einführung in die Metaphysik* (1953). Tübingen: Max Niemeyer, 1987. Os trechos citados são da tradução brasileira de Emmanuel Carneiro Leão: *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

⁶¹ Heidegger não é o único a tratar o tema. Freud e, posteriormente, Jacques Derrida, Sarah Kofman e Vilém Flusser deixam suas contribuições. A questão será retomada à frente.

permanecer secreto, mas vem à tona. Atento à complexidade do termo, Heidegger propõe a seguinte tradução para os dois primeiros versos do coro dos anciãos em *Antígona*:

*Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
Über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.*
(Muitas são as coisas estranhas, nada, porém,
Há de mais estranho do que o homem.⁶²)

Portanto, *deinón* não é mais o “monstruoso” de Hölderlin; *deinón* é agora o “estranho”, conceito ligado tanto à “terra” quanto ao seu revés: terrível, des-terro, terror. O que está em questão, adverte Heidegger, não são pequenos temores, tampouco um uso corriqueiro da palavra terrível (*das Furchtbare*): “*Deinón* é o terrível no sentido do vigor predominante, que provoca, simultaneamente e de modo igual, tanto o terror do pânico, a verdadeira angústia, como o temor concentrado, quieto, que vibra em si mesmo”.⁶³ Trata-se do terrífico em seu mais pleno vigor e violência (*Gewalt*), quando toda familiaridade se converte em estranhamento, assombração. Se Heidegger prefere utilizar a palavra *unheimlich* a *ungeheuer*, é porque a monstruosidade inerente ao humano não vem de fora, mas constitui seu destino naquilo que lhe é mais próprio. Aqui é preciso pôr em evidência dois temas privilegiados pelo filósofo no período da *Introdução à metafísica*: o vigor e a morada. Ambos estão ligados à técnica, mais precisamente aos modos de interferência e produção (*hervorbringen*) dirigidos à natureza. *Poiesis* e *techné* são as formas que o homem tem de produzir e de produzir-se, de trazer à aparência o que estivera oculto; elas são, em resumo, da ordem do desvelamento (*aletheia*).

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. *Opus cit.*, p. 170.

⁶³ *Ibid.*, p. 172.

Graças a esse vigor *poiético*, o ser-lançado-no-mundo pode ali fazer morada, construir e sentir-se em casa. Desse modo, o lar e a pátria não devem ser considerados como prerrogativas humanas inquestionáveis: é preciso edificá-los, num trabalho de contínuo diálogo da existência (*Dasein*) com o seu meio (*Umwelt*).⁶⁴ Como todo diálogo, implica estranheza e alteridade, sobretudo do homem com relação a si mesmo:

Por “estranho” [*das Un-heimliche*] entendemos como o que sai e se retira do “familiar”, isto é, daquilo que nos é caseiro, íntimo, habitual, não ameaçado. O estranho não nos deixa estar em casa. Nisso reside o vigor que se impõe e subjuga. O homem é o que há de mais estranho, não só porque conduz o seu ser no meio do estranho, assim entendido, mas por afastar-se e sair dos limites, que constituem, em primeiro lugar e às mais das vezes, a sua paisagem caseira e habitual; por transpor, como o que instaura vigor, as raias do familiar e se aventurar justamente na direção do estranho no sentido do vigor que se impõe.

[...] A afirmação “o homem é o que há de mais estranho” dá a definição propriamente grega do homem. Só atingiremos completamente o acontecer dessa estranheza à medida que também fizermos experiência do poder da aparência e do combate com ela como pertencente à essencialização da existência.⁶⁵

⁶⁴ Estes temas são típicos do período posterior a *Ser e tempo*, que alguns comentadores chamam de “o segundo Heidegger”. São tratados com detalhes em textos como “A questão da técnica” e “Construir, habitar, pensar”, publicados em 1954 na obra *Ensaços e conferências (Vorträge und Aussätze)*. Ver: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica. Opus cit.*, p. 174. No original: „Das Un-heimliche verstehen wir als jenes, das aus dem „Heimlichen“, d.h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Ungefährdeten herauswirft. Das Unheimische lässt uns nicht einheimisch sein. Darin liegt das Überwältigende. Der Mensch aber ist das Unheimlichste, weil er nicht nur inmitten des so verstandenen Un-heimlichen sein Wesen verbringt, sondern weil er aus seinen zunächst und zumeist gewohnten, heimischen Grenzen austritt, austrückt, weil er der Gewalt-tätige die Grenze des Heimischen überschreitet, und zwar gerade in der Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Überwältigenden“.

Em seguida, Heidegger mostra a ligação entre *deinón* e *póros*. A interpretação é complexa, visto que Sófocles joga habilmente com a linguagem, como se vê nos versos “*Pantopóros áporos ep’ouden erchetai*” (linha 360 e seguintes). O brasileiro Donaldo Schüler traduziu-os como “Aparelhado, desapparelhado / não acata [o homem] nada do que lhe advém; / só da morte fuga não lhe acena”. Para Heidegger, no entanto, os poros dizem respeito a caminhos desbravados, o que remete de certa forma às clareiras ou aos caminhos nas florestas (*Holzwege*). Sua proposição para esses versos é a seguinte: “Pondo-se a caminho por toda parte, desprovido de experiência e em aporia, chega ele ao Nada”. Pede-se atenção principalmente para esse trecho do coro, pois coloca em questão todo o ardil e estranheza humanos, assim como os limites da empreitada prometeica. Heidegger comenta:

A palavra *póros* significa: travessia por, passagem para, caminho. Por toda parte, o homem se abre caminhos. Atreve-se em todos os setores do ente, do vigor imperante que se impõe. E por isso se vê lançado fora de todo caminho. Somente deste modo se abre toda a estranheza daquele que é o que há de mais estranho. Não apenas por experimentar em toda a sua estranheza o ente em sua totalidade. Não só porque nela rompe, como aquele que instaura o vigor, o que lhe é familiar. Ele se torna em tudo isso o que há de mais estranho porque, estando em todos os caminhos em aporia, sem saída alguma, se acha expulso de qualquer referência. Toda a ligação com o familiar lhe é cortada. A *atè*, a ruína ou a desgraça, vem sobre ele. Pressentimos agora em que medida esse *pantopóros áporos* contém uma interpretação do *deinótaton*.⁶⁶

⁶⁶ *Idem*.

É como pressentimento ou suspeita (*Ahnung*) que o filósofo apresenta a relação entre os dois trechos expressos no coro. A cautela não é gratuita, pois indica um distanciamento proposital com relação às argumentações apodíticas, demonstrativas. Traduzir não é demonstrar, principalmente no contexto heideggeriano; trata-se antes de interpretar a tradição e trazê-la para o próprio conjunto conceitual que, neste caso, culmina na ideia de desvelamento. Tal caminho Heidegger cumpre a passos lentos, levando os termos *póros* e *deinón*, passagem e ardil, à luz da vida na cidade. Já se sabe que aos humanos é inerente habitar. Mas não de qualquer modo: a cidade é seu lugar excelente, a melhor amostra de sua habilidade produtiva, sua inteligência e poder, assim como de seus conflitos. Por isso, a leitura do coro não se conclui até que se considere o verso 370: *hypsípolis apolis*, “amuralhado desamuralhado” ou “todo-urbano inurbano”. A estrutura é a mesma de *pantopóros áporos*, mas se refere, segundo Heidegger, a outra dimensão da existência:

Não se evoca mais o *póros*, mas a *pólis*. Não se indicam todos os caminhos do domínio do ente, mas o fundamento e o lugar da existência humana. O ponto de convergência e cruzamento de todos os caminhos é a *pólis*. Traduz-se *pólis* por Estado ou Cidade-Estado. Essa tradução não atinge o sentido pleno da palavra. *Pólis* quer dizer a localidade, a dimensão [*Da*] em que como tal a existência [*Dasein*] expande seu acontecer histórico. A *pólis* é o lugar histórico, o espaço no qual, a partir do qual e para o qual acontece a história. A essa dimensão histórica pertencem os deuses, os sacerdotes, as festas, os jogos, os poetas, os pensadores, os governantes, o conselho dos anciãos, a assembleia do povo, o exército dos guerreiros, os navios.⁶⁷

⁶⁷ *Ibid.*, p. 175.

No entanto, há aqueles mortais que, justamente por integrarem a cidade e por nela desempenharem ações relevantes, sentem-se deslocados ou “despaisados” (*unheimlich*). Esses homens, como presume Heidegger, são simultaneamente cidadãos e *á-polis*, “sem cidade e sem lugar, solitários, estranhos, aporéticos (sem saída) no meio do ente em sua totalidade, sem constituição e limites, sem estrutura e dispositivos, uma vez que, como criadores, são eles que devem então fundar e instaurar tudo isso”.⁶⁸ Poetas, pensadores, sacerdotes seriam os representantes por excelência desse *ethos*. Sua aporia não diz respeito a dificuldades externas, pois, com relação a essas, podem sempre seguir adiante. O verdadeiramente aporético para um mortal consiste “no fato de ele sempre ser reconduzido aos caminhos por ele mesmo abertos, aferrando-se a seus percursos, enredando-se no já percorrido, traçando nessa rede o círculo de seu mundo, emaranhando-se com a aparência e trancando-se assim no Ser”.⁶⁹ Eis o que faz o homem o que há de mais estranho (*deinós*) entre todas as estranhezas, mas também o mais maravilhoso entre todas as maravilhas.

Heidegger, ao visitar Hölderlin, diz que o “homem habita como poeta sobre a terra”. Ou seja, habita desde que consolide com plenitude sua aptidão *poiética*, criadora, transformadora, técnica e, por que não, prometeica. Isso não contradiz a afirmação de Aristóteles de que o homem é feito para a pólis, para a atividade política, para a contínua construção de uma vida na cultura. Costuma-se dizer que, aquele que ultrapassa os limites da cidade, tende a aparentar-se ou às bestas ou aos deuses. Mas tais limites são demasiado tênues e, quanto maior a cidade, maior a sensação de desterro.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

Com Antígona aprendemos que uma cidade não é apenas *uma*: a Tebas das tradições e do culto aos deuses não dialoga com a outra, do tirano e das novas leis. Diferentes tempos coexistem através de seus cidadãos, mas não harmonicamente; entre tais tempos não costuma haver comunicação, mas tão somente re-mediações, terapias de ordem política. “Pleno de *póros* e em constante a-poria”: a definição sofocleana para o humano faz de *Antígona*, ainda hoje, texto fértil e inspirador.

1.12 Pequena nota sobre a exposição filosófica dos poros

Pequena nota sobre esta “exposição de uma filosofia dos poros”: Primeiramente, não se tratou de expor no sentido dos tratados filosóficos, com os detalhes e aprofundamento inerentes a esses textos. Aqui, exposição é tão somente um aparecer, um momento em que o pensamento se apresenta segundo uma ordem que, como já dito no início, não é cronológica e sim porológica, determinada por disposições, passagens, portais que levam do pensamento de Sarah Kofman a Platão, e deste a Sófocles. Em segundo lugar, toda exposição expõe apenas parcialmente, deixando um hemisfério eclipsado. Trabalha-se então no reconhecimento dos limites, da impossibilidade de aceder a qualquer concepção total. A própria ideia de *póros* está ligada aos limites e fronteiras, inclusive do corpo, da pele. Assim o poro, ao contrário do *methodos* moderno, não tem a ver com a dissecação do morto, mas com a percepção do vivo. Tal é o motivo de sua inevitável aposta no impreciso, ou melhor, no que se move e participa do cosmos.

Pode-se dizer que poro é a substância da margem. Mas principalmente que poro não é substância nenhuma. É certo que remete à nostalgia da unidade, não de uma unidade ontológica, mas daquela que aparece na figura platônica da caverna, assim

como nos arquétipos femininos, ligados à passagem uterina. O debate é inesgotável e perpassado por diferentes discursos. Abertura assombrosa, brecha escancarada, abismo, ferida, são imagens que se condensam no poro e também em seu avesso, a aporia. É preciso ainda dizer que o poro não é nenhum caos, nenhuma fenda primordial, pois se manifesta superficialmente, ao dar passagem, na fronteira entre obscuridade e luz. A investigação da superfície é que nos leva ao próximo capítulo. Como observou o Nietzsche do *Nascimento da tragédia*, no superficial suavizam-se o terror e a agonia do trágico, encobre-se o abismo da existência. Nesse sentido, toma-se a comunicação como o que acontece no limite da alteridade – evento pleno de estratagemas, ardis, mas também surpresas, *fatum*. Passagem como tantas outras, inscrita em cada um de nós desde o momento em que nascemos. Poro, enfim como na palavra do poeta:

“Eu corria ao vento,
era só umidade,
era só passagem
e gosto de sal.”⁷⁰

⁷⁰ DRUMMOND, Carlos. “Rola mundo”. In: *A rosa do povo*, 1945.