

# O poder da memória, fundamento do eu e da civilização

Luciano Arcella

Quem tenta formular uma definição do termo religião encontra logo uma evidente dificuldade: embora ampla e compreensiva, esta definição acaba indicando as características gerais das grandes religiões monoteísticas. Parece fundamental que uma religião pressuponha uma vida além da morte, a existência de um ou de muitos deuses e a presença de um culto que ligue a realidade humana à realidade superior (*religio* vem de *religare* = ligar). Basta, porém, voltar o olhar para uma realidade não tão distante de nós, o mundo moderno ocidental, para nos darmos conta das imperfeições das nossas definições.

Sem entrar na complexidade da cultura religiosa da Grécia antiga, por si heterogênea pela deformidade das diferentes *poleis*, é suficiente considerar a passagem em que Heródoto conta o episódio de Cleobis e Biton, jovens devotos, que permitem à sua mãe, sacerdotisa de Hera, celebrar o rito pela deusa, substituindo os bois para transportá-la ao templo. Agradecendo o gesto, a deusa lhes concede como prêmio dormir no seu santuário e morrer no sono (Herod. I, 31). Destino cruel e pouco religioso do nosso ponto de vista, mas a perspectiva religiosa do grego era bem diferente, já que esta categoria, mais que oferecer esperanças ao ser humano servia para confirmar a sua posição de mortal. Ao longo desta linha, afirma Heródoto: Quando pode se dizer que um homem é feliz? Só depois da morte, mas enquanto vive “se tem que suspender o juízo e não o chamar de feliz, porém afortunado” (Herod. I, 32).

Lembramos os versos de Simonides: “Homem, não digas nunca o que vai acontecer amanhã, e por quanto tempo um homem será feliz: não é tão rápido o movimento da mosca batendo as suas asas” (Stob. Ecl. 4.41.9); ou aquele episódio indicado por Nietzsche no *Nascimento da tragédia*, no qual o sátiro Sileno revela a

terrível verdade ao rei Midas: para o homem a melhor coisa é nunca ter nascido, e depois disso, a outra é morrer logo.

Esquisita esta religião pública grega, que brincava com um número interminável de mitos antropogônicos, teogônicos e cosmogônicos, mas com as idéias não muito claras quando se tratava do destino *post mortem*. Erwin Rohde, o amigo filólogo de Nietzsche, no seu ensaio *Psyche*, em que analisa a concepção do além da morte no mundo grego, verifica o pessimismo daquela cultura onde também os grandes heróis, reduzidos a sombras no obscuro reino dos mortos, lembram, com extrema saudade, o tempo da vida que tiveram que abandonar. Aquiles é o protótipo, afirmando que seria melhor ser o mais pobre homem vivo que o herói máximo morto.

Qual o fim, então, da religião para os gregos?

Considero possível uma resposta, conquanto se deixe de lado o ponto de vista da nossa cultura. Aquela religião e o conjunto dos mitos que a formavam tinham como fim a separação do reino divino do humano, ou seja, a fundação de uma realidade humana na sua especificidade. Consideremos o mito de Prometeu, o manhoso, que conhece antes as coisas, mas utiliza esta inteligência para seu próprio dano, já que pensa poder enganar Zeus, deixando-o escolher a parte pior da carne do sacrifício (a gordura e os ossos do boi). Zeus, dando-se conta do engano, tirou aos homens o fogo, e quando o Titã o roubou, lançou sobre o ser humano a punição mais terrível com aquele vaso dado de presente ao tonto Epimeteu e à curiosa Pandora: o vaso do qual saíram todas as penas que fundaram a condição humana – a velhice, a fadiga, a doença, a loucura, o vício, a morte –, e no qual ficou aquela esperança que, apesar disso, o deixou viver (cf. Esiod. *Têog.* 521-564).

Assim Prometeu funda ao mesmo tempo a condição humana, separada do mundo divino (os homens morrem, os deuses não) e funda o culto (os homens queimam para os deuses aquelas partes que eles não comem); um culto que não favorece um alargamento dos dois mundos, mas sublinha a distância, de acordo com aquele princípio da religiosidade grega segundo o qual o ser humano deve conhecer a si mesmo (*gnothi s'auton*), ou seja, o seu limite: ele não deve nem tentar, nem pensar ser um deus.

A partir deste princípio desenvolveu-se uma complexa fabulação, ou, se poderia dizer que cada mito grego, na sua especificidade, apresenta este ditame: respeitar o limite, porque além disso, não se obtém um acesso ao céu, e sim uma punição, conseqüência do ato de *hybris*.

No que diz respeito à função dos deuses olímpicos pode-se assim ver, por um lado, a existência deles como uma contraposição à imperfeição humana (não como diferença absoluta, como acontece com Deus ou Alá, mas em situação de comparabilidade), e, por outro, como solução do drama humano, oferecendo uma imagem de ordem e de harmonia. Assim, estamos nos aproximando do conceito nietzschiano de apolíneo, com o qual procuramos entender o comportamento do

homem religioso que, enfrentando o drama da sua humanidade (a condenação à dor da existência), cria um mundo paralelo, que reproduz o seu mundo, porém purificado, sublimado, pois que o subtrai à destruição do tempo. Com este fim e com este espírito, verossimilmente, o Grego observava os eventos do mundo olímpico e convivia com aquela realidade, que, sem resolver completamente a sua angústia existencial (ou seja, não resolvia com a sua ordem, a desordem do existente, caracterizado pelo accidental, que no seu limite extremo é representado pela morte), oferecia um aceitável refúgio com o equilíbrio do seu sistema.

Repetimos então que, se é problemático compreender o espírito daquele homem antigo na sua prática religiosa, é fundamental considerar o fato indiscutível da existência dos deuses, assim como é indescritível e inamovível o drama do limite humano, para nos aproximarmos daquela mentalidade. Pelos deuses o homem aprendia o próprio limite; pelos deuses o justificava; perdendo-se no jogo dos deuses, semelhante a uma interminável novela, fugia da própria imutável realidade.

Mas, como se sabe, a olímpica não era a única religião daquele tempo: existiam os cultos místéricos que ocupavam os espaços que a outra deixava livres. Se a primeira tinha um forte caráter público, com um ritualismo que estabelecia os ritmos da vida social, afirmando e reforçando os valores das *poleis*, as diferentes religiões místéricas, privadas e cosmopolitas, cobriam aquele espaço não político, o espaço do indivíduo universal. Por exemplo, os mistérios de Eleusis, cidade próxima a Atenas e, depois da conquista, santuário dela. Deste rito participavam os seus cidadãos assim como os cidadãos de Atenas e, provavelmente, pessoas de outros lugares da Grécia que acreditavam num igual destino de imortalidade.<sup>1</sup> Em contraposição à cidade fechada como era Atenas, estava a cidade santuário, cidade aberta de Eleusis; à religião olímpica, garantia da ordem política (baseada na desigualdade dos homens como seres políticos, como cidadãos de diferentes *poleis*)<sup>2</sup> opunha-se a religião mística com o seu universalismo apolítico. Assim, a uma humanidade que, frente à existência dos deuses averiguava o próprio limite (limitado como ser humano e como cidadão, dependente das leis da sua cidade), opunha-se uma humanidade que escapava a seu destino e se tornava independente das regras da sua cidade.

Para entender o sentido e a maneira desta transformação, embora o culto fosse secreto (as informações são escassas e confusas, porque em geral oferecidas por uma literatura tardia e crítica como a cristã), é preciso considerar o mito de Démeter. Core, sua filha, foi raptada por Ades, assim que a mãe, desesperada, começou a procurá-la e não quis mais voltar ao Olimpo. A partir daquele momento, a terra não produziu mais os seus frutos. Compreendendo a situação de grave perigo pelo ser humano, Zeus favoreceu um acordo: a jovem ficava três meses em baixo da terra com o esposo Ades, e o resto do ano no mundo dos vivos. Démeter, satisfeita, antes de deixar a terra fundou os mistérios de Eleusis e deu aos homens a técnica da agricultura (Hom., *Odiss.* V, 125-128; Ovid. *Metamorf.* V, 450-563; etc.).

Dos elementos sinteticamente descritos, pode-se deduzir que os mistérios de Eleusis, assim como a figura de Démeter, tinham ao mesmo tempo um caráter agrário e soteriológico. O tempo em que a deusa ficava em baixo da terra indica claramente o momento da sementeira e, portanto, da espera pelo nascimento dos frutos, que ocorre quando a jovem sobe à superfície. O fato pode ser lido também com o sentido de salvação, como renascer, ter uma nova vida depois de ter passado pelo mundo do além. A uma deusa (Core) tratada como semente corresponde uma semente (que, assim como a deusa, fica alguns meses embaixo da terra) tratada como deusa. Não é por casualidade então que o rito eleusino comportava, depois de um jejum, a ingestão de uma bebida especial (o *kikeion*) e uma revelação visual, representada pelo surgimento de uma espiga de trigo, símbolo evidente do ressurgir da vida.

Justificamos a superficialidade desta análise sublinhando que nossa finalidade é indicar a co-existência naquele mundo de uma religião olímpica oficial e com valor político com uma religião misteriosa, individual e universal ao mesmo tempo, e, portanto, apolítica. Na primeira, a eternidade pertencia exclusivamente àquele mundo superior, que por meio do mito ensinava ao ser humano o princípio do limite, de uma ordem fechada no espaço protegido da *polis* e no tempo da vida na terra. Na segunda, ao contrário, triunfava o sem-limite, princípio politicamente amoral, porque não correspondia aos valores da ética democrática (especialmente de Atenas), mas ao mesmo tempo permitido, porque não se ocupava do *polites*, mas de um indivíduo livre dos vínculos sociais.

Parece assim evidente a separação entre o cidadão de Atenas “naturalmente” e originalmente diferente de todos os outros cidadãos e de todos os outros seres humanos, pela sua gênese (os atenienses são autóctones), que têm que obedecer às leis da sua cidade, e um ser humano homologado, que obedece à lei universal da salvação, e, como pertencente à turma dos “iguais” e livres das obrigações impostas pela cidade (por isso ele não fica em Atenas, já que para a iniciação aos Grandes Mistérios vai a Eleusis, cidade aberta).

Nesta situação pensamos num Sócrates “mais socrático”<sup>3</sup>, que, uma vez condenado mas com a possibilidade de abandonar Atenas para qualquer outra cidade, rechaça esta solução, considerando que seria impossível para ele morar entre estrangeiros, que falam outras línguas, que têm outros costumes. Assim, preferiu a morte ao exílio. E não é por acaso que toda a ideologia do diálogo socrático depende do seu estrito mundo ético, ligado à sua cidade, às pessoas que ele conhece e que o conhecem, e que ele encontra todos os dias no foro andando à procura da verdade. Trata-se de uma verdade que se tem de encontrar aqui e agora, utilizando a linguagem do dia a dia. É algo político, se poderia dizer, relativo ao cidadão comum que, pela rotação dos cargos, deve também se ocupar da direção do Estado.

Mas este socratismo puro, original, atravessou momentos de crise que o levaram até à elaboração platônica: da imanência absoluta dos valores até à transcendên-

cia; da resolução de cada problema teórico da realidade humana à sua transferência para uma realidade ultra-humana. Isso acontece de um ponto de vista ético com o diálogo *Górgias*, e teórico, com o *Menon*. Aqui ao Sócrates que diz que com a técnica das perguntas e das respostas se pode chegar, discutindo, à verdade, opõe-se a objeção decisiva: “Como pode você procurar o que absolutamente não conhece? E se por acaso o encontra, como faz para reconhecer o que não sabe o que é?”. A este Sócrates chega em socorro Platão com o seu princípio da imortalidade da alma e da reencarnação. Assim, a aprendizagem é lembrança das coisas que já se conheceram um tempo. Esta verdade, diz Platão, é conteúdo da sabedoria de pessoas que conhecem as coisas divinas, quer dizer, tem caráter mítico (não é por acaso que ele cita como testemunho um tópico de Píndaro, poeta – vates). Só com este pressuposto religioso, no pensamento platônico, pode-se passar do conhecimento como *doxa* ao conhecimento como *episteme* (ciência), já que o conhecimento não é aquisição de novos dados, mas uma recuperação parcial e progressiva dos dados que se possuíam. Então o dialogar (*dialegesthai*) socrático vira técnica dialética (*dialektike techne*), técnica da memória, pela qual Sócrates ajuda o discípulo (o escravo de Menon) a lembrar o que ele já conhecia.

Este conceito geral da memória nos conduz a outra forma do lembrar que, por algum lado, justifica a existência humana e o seu destino de mortalidade. Também pelo homem pode existir uma possibilidade de imortalidade, eternidade relacionada com dois elementos, um natural, o outro cultural. O primeiro deriva da prole, na qual o morto sobrevive e pela qual é reverenciado como antepassado (nas culturas humanas em geral é operação fundamental pelos vivos a de transformar o morto, figura perigosa, em antepassado, figura protetora). A desgraça máxima para um ser humano (grego), depois da morte, é o não ter prole, a destruição da sua descendência. O segundo elemento é a memória, que se merece só depois de empresas grandes e heróicas. A enorme importância atribuída na Antiguidade à sepultura está ligada ao valor da memória, já que o túmulo ficará sempre como signo visível da presença do defunto no mundo dos vivos. Além do heroísmo em si, merece eterna memória quem atuou em termos políticos (pela pátria) e que mereceu os versos dos vates, os únicos que podem dar uma forma de perenidade.

Todos os poetas gregos, aproximando-se do trabalho de compiladores ou reconstrutores do mito e das suas personagens, invocam as musas e, antes de todas, a mãe delas, Mnemosine, a memória, para que seja de ajuda a eles que lembram, relatam eventos antigos e concedem eternidade a quem, pelo seu valor, vai estar presente na lembrança dos pósteros. Poderíamos então dizer que a memória vence a morte a nível individual, mas sobretudo a nível social, já que a ação heróica fica sempre ligada aos valores de um povo, que através dos representantes mais dignos entrega-se a um futuro sem fim. A memória é então a categoria ética fundamental, já que permite segurar uma forma que não se sujeita às transformações do tempo

– forma que, se pode relacionar com um indivíduo como com o conjunto de uma cultura (mas também o indivíduo nunca é isolado, porque atua no âmbito de uma cultura).

Esta análise nos levou além do mundo grego, para considerar o sentido da individualidade e da sua permanência, e o caráter da morte, que, como interrupção de um predicamento ético (afirmação do valor em cima do tempo), é necessariamente amoral. Como seria amoral quem, no seu agir conforme impulsos do momento, aparece sem ordem, sem regras e expressa cada vez um eu diferente. Com isso, chegamos ao problema da unidade do eu, analisado especialmente por Nietzsche, que concluiu pela realidade aparente de uma individualidade sempre variável, agregado momentâneo e fugaz de sensações, de emoções. Todavia, o sentido comum junto a uma justificada razoabilidade, permite que eu sinta a minha irrepetível unicidade, a minha presença individual (*principium individuationis*), apesar de o incansável morrer e gerar das minhas células. E na minha vontade de afirmar esta presença, eu vou projetar o meu eu também no futuro: não só no futuro possível de uma longa vida, mas também naquele que deveria ter depois da morte.

Não poderia então ser, como indica a experiência grega, a memória mesma o elemento essencial da minha permanência, não só em uma dimensão social (a lembrança de quem fica e conhece os meus gestos heróicos por meio das obras poéticas), mas também na simples dimensão individual? Dito de outra maneira, não poderia ser a memória a base fundamental que permite que em cada instante eu possa efetuar aquela comparação pela qual eu = eu? Qual é o pressuposto de uma imutabilidade individual senão a lembrança do que fomos, lembrança que na sua constante presença produz aquele *continuum* que é a hipótese da nossa permanência? Eu sou porque eu me lembro como era, e procurarei adequar cada minha representação e ação ao modelo que esta lembrança me oferece.

Obviamente esta lembrança nunca é exclusivamente individual; está sempre ligada ao conjunto da sociedade da qual eu participo e, portanto, tem caráter político (pensando na limitada sociedade grega, na *polis*) e cívico (pensando em agregações mais amplas, como a *res publica* romana). E desta vontade moral, quer dizer, da vontade do eu que quer impor o seu valor de imutabilidade contra a dissolução do devir, forma-se aquela memória coletiva, aquela aspiração à fama, que não é eternização do nosso corpo, mas dos nossos princípios, dos nossos esquemas mentais, daquele modelo ético-teórico que sobrevive e nos faz eternos na lembrança dos outros.

Não muito diferente da grega, nesta perspectiva, era a religião romana que, pouco interessada em uma sobrevivência do indivíduo, pensava na sobrevivência da *res publica*, síntese dos valores comuns e, de maneira indireta, forma de eternização de todo o existente. Com a única diferença de que aqueles que faziam eterna Roma por meio da memória, não eram os aedos, porém os historiadores, que tinham a tarefa de transmitir aos pósteros a memória dos antigos acontecimentos. Como

então um indivíduo finge a própria unidade por meio de um lembrar ininterrupto, também uma cultura no seu conjunto se estrutura de acordo com a própria memória e oferece um modelo o mais determinado possível, homogêneo. E assim ela estuda e transcreve o seu passado, procura conexões entre os eventos e um sentido geral do tudo: constrói a sua memória graças à literatura e aos museus, e daí projeta no futuro a sua imagem estavelmente moral frente à desrespeitosa e amoral desagregação do tempo.

Para finalizar, eu gostaria de considerar aquela concepção que se move no complexo setor filosófico-psicológico-religioso, e que trata da existência de outras vidas por meio das quais cada homem teria passado, ficando assim com experiências que podem exercer influências decisivas na vida presente. Experiências que se poderiam reproduzir no presente por meio de técnicas hipnóticas. A consideração mais simples a se extrair dessas experiências de vidas passadas é que, como dizia Platão, existe a reencarnação. É uma teoria que pertence, em formas distintas, a diferentes movimentos religiosos ou para-religiosos. A eficácia, segundo dizem os que trabalham neste campo com finalidades terapêuticas (eles tentam resolver uma crise atual procurando a sua origem em um antigo trauma de uma existência anterior), parece confirmar a multiplicidade das nossas existências, das quais, em nível de consciência, não temos lembrança.

Como exemplo, indico as experiências da psicoterapeuta brasileira Marmes de Mattos, capaz de resolver (assim ela declara) crises profundas dos seus pacientes acompanhando-os através do obscuro caminho da memória. A regressão, dirigida por uma habilidosa maiêutica, trate-se de Platão ou da nossa terapeuta, não se limita a um simples desenterramento do que já havia, mas favorece um ato criativo que, como ensina o nosso filósofo, empenha seja o mestre quanto o discípulo. Com um esforço comum eles não se limitam a esclarecer um setor que ficava na sombra, mas edificam juntos a realidade do presente.

Pensamos assim no terapeuta que, por meio da técnica da hipnose para tratar um paciente com graves fobias, o leva até uma época passada, em que ele deveria ter sofrido um forte trauma: o paciente lembrará que ele era um antigo romano, perseguido por um imperador cruel, ou um nobre francês ameaçado com a guilhotina. Ele vai se ver com a roupa daquela época, verá os ambientes e viverá a atmosfera. Mas estamos certos que esta seja uma passiva repetição do que realmente aconteceu, e não o produto de uma memória com enorme força criadora que, no seu continuado esforço de produzir a unidade do eu, ultrapassa também os limites desta existência? Isso quer dizer que, se o continuado exercício da memória, que é a recuperação da globalidade das minhas experiências em cada fase do meu atuar, enfatiza a minha identidade, a colocação do meu ser individual em um tempo anterior ao meu nascimento move-se longo do caminho de uma redundância tanto maior quanto maior é a minha necessidade de certezas. Eu não vivi no tempo da Revolução Francesa,

mas para solucionar minha crise atual, que envolve a certeza da minha presença, me dedico à reconstrução, graças a um guia como o analista, daquele mundo de que tenho notícias por experiências culturais, para reforçar a minha consciência atual.

Além desta hipótese interpretativa, o dado firme é o caráter criativo da memória, elemento de agregação, que tem a capacidade de manter a unidade do nosso ser e de desafiar também a morte, podendo entregar a nossa existência a quem cultive a arte da lembrança.

Luciano Arcella

Professor da Universidade de Aquila - Itália

### Notas

1. O *Imno a Démeter*, 480-2, fala de um “destino de iguais” (*homoion aisan*), como contraposição ao caráter discriminativo da religião política.
2. Os deuses, com as suas preferências políticas, se combatem e refletem as rivalidades das diferentes cidades gregas.
3. G. Calogero divide os diálogos mais ligados à filosofia do mestre e diálogos nos quais Platão mostra a sua personalidade transformando a ideologia de Sócrates. Entre os mais antigos e mais “socráticos”, estão a *Apologia de Sócrates* e *Criton*.

### Referências bibliográficas

ARCELLA, Luciano. *Oltre la storia, Nietzsche*. Milão: Mimesis, 2003.

BRELICH, Ângelo. *I Greci e gli dei*. Nápoli: Liguori, 1985.

CALOGERO, Guido. *Storia della logica antica*. Bari: Laterza, 1967.

FOUCAULT, Michel. *L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

KERENYI, Károly. *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen, 1927.

\_\_\_\_\_. *Die Mysterien von Eleusis*. Zúrique, 1962.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Opere*. Milão: Adelphi, 1964 ss. (Berlin, De Gruyter).

OTTO, Walter Friedrich. *Der Dichter und die alten Götter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1942.

SABBATUCCI, Dario. *Il mito, il rito e la storia*. Roma: Bulzoni, 1978

## Resumo

A religião olímpica não dá ao homem nenhuma possibilidade de sobrevivência depois da morte, mas só a consciência da separação definitiva entre mundo divino e humano. Este pressuposto de uma religião de caráter político – o *polites*, o cidadão, deve respeitar os deuses da cidade – revela que a única possibilidade de eternidade é dada pela memória dos pósteros, alimentada pela poesia épica. Deixando o mundo antigo para ver o ser humano em si, a memória representa a capacidade de entregar um *principium individuationis* a um ser que, de outra maneira, se esmigalharia na multiplicidade das próprias expressões. Memória então como base para um valor ético do eu, que manifesta a vontade de existir e de ser também além da história.

## Palavras-chave

Deuses; Polites; Memória; Eu.

## Abstract

Olympic religion doesn't give man any possibility to live after death, but only the consciousness of the absolute separation between divine and human world. This basic condition of a political religion – the *polites*, the citizen, must respect the gods of the town – reveals that the only possibility of eternity is allowed by the memory of posterity, nourished by epic poetry. Leaving ancient world to consider human being in himself, memory represents the capacity to grant a *principium individuationis* to a being who, otherwise, should crumble in the multiplicity of its expressions. Memory so, like base for an ethic value of the ego, who reveals the will to exist and to be even beyond history.

## Key-words

Gods; Citizen; Memory; Ego