

## Mito: *poiésis* e narrativa

Myth: *poiésis* and narrative

Por Fábio Henrique Pinheiro de Abreu

Mestrando em Ciência da Religião (UFJF)

Bolsista da CAPES

faique\_abreu@yahoo.com.br

### Resumo:

Este trabalho quer ser uma discussão sobre a problemática do mito. Contra todas as previsões modernas e positivistas, a temática do mito reencontra lugar nas idiosincrasias pós-modernas. Menos interessado em encerrar as discussões concernentes ao que se tem compreendido como “pós-moderno”, e mais direcionado a buscar uma compreensão não reducionista e abrangente sobre o mito nos dias coevos, este artigo tentará evidenciar, através das discussões nos âmbitos da antropologia, da filosofia e da teologia, o caráter sempre dinâmico e vivo daquilo que, não poucas vezes, tem sido alvo de definições apressadas e equivocadas. A partir de um enfoque fenomenológico, tentar-se-á evidenciar a dinâmica do mito a partir de dois conceitos: *poiésis* e *narrativa*.

### Palavras-chave:

Secularização. Pós-modernidade. Fenomenologia. Mito. *Poiésis*. Narrativa.

### Abstract:

This article wants to be a discussion on the problem of the myth. Against all of the modern and positivists forecasts, the theme of the myth meets place in the postmodern idiosyncrasies. Less interested in containing the concerning discussions to what have been understanding as “postmodern”, and more addressed to look for an not reduced and wide understanding on the myth in the contemporary days, this article will try to evidence, through the discussions in the extents of anthropology, philosophy and theology, the character always dynamic and alive of that, which no few times has been a target of hurried and mistaken definitions. Starting from a phenomenological focus, this article will try to evidence the dynamics of the myth starting from two concepts: *poiésis* and narrative.

### Keywords:

Secularization. Postmodernism. Phenomenology. Myth. *Poiésis*. Narrative.

“O mito é o nada que é tudo.  
O mesmo sol que abre os céus  
É um mito brilhante e mudo -  
O corpo morto de Deus,  
Vivo e desnudo.”  
(Fernando Pessoa)

Esperança, marcaria o declínio definitivo das nossas  
civilizações”.  
(Gilbert Durand)

### Iniciando o assunto

Desde quando empenhado em sua paradigmática e ousada tarefa de *demitologização*, o

“Mais do que nunca, nós sentimos que uma ciência sem consciência, isto é, sem afirmação mítica de uma

teólogo alemão Rudolf Bultmann já demonstrava a impossibilidade do *mito* no discurso moderno. Para Bultmann, “em se tratando de linguagem mitológica, ela é inverossímil para o ser humano de hoje, pois para este a concepção mítica do universo é algo passado”. Em outras palavras, uma vez apreendida a incongruência entre o discurso mítico e o ser humano moderno, com toda a sua autônoma pretensão racionalista, “seria então a tarefa da teologia demitologizar a proclamação cristã”.<sup>1</sup>

Difícilmente se poderia negar a influência da escola bultmanniana na reflexão teológica ulterior, chegando mesmo aos dias coevos. Fato é que ele pretendia tornar o discurso da fé compreensível àqueles que acreditavam, não sem menos fé, ter alcançado a plenitude da razão científica. Obviamente, este ímpeto cientificista não diz respeito de maneira exclusiva, embora especialmente particular, ao teólogo em discussão. Ele está ligado à recepção da própria temática da *secularização*, com toda a sua caracterização explicitamente ambígua, nos discursos científicos e teológicos. Para Bultmann, a secularização podia ser explicada de forma bem simples, qual seja, “o mundo é concebido pelo ser humano como objeto e torna-se, assim, objeto da técnica”. Para ele, a secularização diz respeito ao abandono da “referência do ser humano a um poder transcendente”. E esse abandono, assegura Bultmann, tem suas raízes no próprio cristianismo que se constituiu “num fator decisivo para a formação da secularização do mundo, a saber, desdivinizando o mundo”.<sup>2</sup> A história da teologia cristã, especialmente aquela ligada à teologia protestante, tem demonstrado uma profunda tentativa de tornar a fé cristã acessível ao homem

moderno.<sup>3</sup> A influência dessa teologia protestante *secularizada* não tardou em afastar o conceito de mito de seu discurso teológico, ou, ao menos, comprometeu-o seriamente em seu significado. Pouco a pouco, a teologia foi tratando, como indicou David Friedrich Strauss, de “demolir um prédio que não se encontra mais fundado nos alicerces do mundo moderno”. Essa “incredulidade para com as metanarrativas”, nas controvertidas palavras de Jean-François Lyotard, não falsamente substituiu as categorias mitológicas supra-sensoriais da outrora “mentalidade religiosa” por novas categorias não menos míticas em roupagem moderno-científica. Nas precisas palavras de Vítor Westhelle, “a denúncia da mitologia religiosa, do mito vigoroso e colorido, sofisticou a arte diagnóstica de reconhecer, no logocentrismo ocidental em geral, não mais do que uma mitologia

<sup>1</sup> BULTMANN, R. Novo Testamento e mitologia: o problema da demitologização da proclamação neotestamentária. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 7. Aqui não se discute a positividade ou a negatividade de tais ímpetus cientificistas.

<sup>2</sup> BULTMANN, R. A idéia de Deus e o ser humano moderno. **Crer e compreender**: ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2001. p. 408-409.

<sup>3</sup> Paul Tillich, por exemplo, tentava com a sua teologia “traduzir o cristianismo em termos adequados ao mundo moderno” (BERGER, P. L. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 34-35). A abertura da teologia para a modernidade é uma iniciativa marcadamente protestante. Fato é que a teologia liberal representou “a primeira tentativa de harmonização da religião cristã com a consciência cultural do tempo, levando a um duplo resultado: um amplo acolhimento do espírito da época e uma interpretação do cristianismo como expressão da religiosidade do homem. O pensamento protestante esteve sempre em sintonia com o espírito da modernidade” (TEIXEIRA, F. **Teologia das religiões**: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 19-20). A própria acolhida da temática da secularização na teologia, como um aspecto positivo, pode ser notada em teólogos protestantes (ambos luteranos) como Dietrich Bonhoeffer e, de um modo ainda mais veemente, Friedrich Gogarten. A teologia católica, por sua vez, é marcadamente sacramental, sendo Deus mediado por instituições. Diferentemente da teologia protestante que polarizou a realidade entre “uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente ‘decaída’ que, ipso facto, está desprovida de qualidades sagradas” (BERGER, P. L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 124), a teologia católica representa uma forma de “reencantamento do mundo”, ou ainda, uma “remitologização”. O diálogo católico com a modernidade só se dá a partir do Concílio Vaticano II, ainda que se pudessem ouvir eventuais tentativas em alguns teólogos anteriores ao Concílio.

dissimulada, anêmica, branca, mas ainda assim, uma mitologia”.<sup>4</sup>

É demasiado sabido, entretanto, que por mais que a racionalidade moderna, com toda a sua aversão ao fenômeno religioso, tenha auferido prestígio entre os intelectuais renomados da religião, ela não conseguiu eliminar nem a magia, nem a religião do viver humano.<sup>5</sup> A religião permaneceu e permanece conferindo sentido e significado a um sem número de pessoas, fazendo mesmo com que o termo “secularização” se tornasse impreciso e discutível. Contra todos os prognósticos da racionalidade moderna técnico-científica, a religião permanece nas arenas de discussão acadêmica. Nas palavras de Mikael Stenmark, “os crentes religiosos tipicamente crêm em Deus independentemente do que possa vir a acontecer. É esta ‘mentalidade do não importa o que venha a acontecer’ que aborrece as pessoas não-religiosas”.<sup>6</sup> Certo é que a temática da religião continua em pauta despertando novos rumores, se não mais quanto a sua legitimidade, pelo menos quanto ao seu lugar nas sociedades hodiernas.<sup>7</sup> Isso implica disseminar novas luzes sobre o lugar e a legitimidade da mitologia na esfera cognoscitiva do ser humano, resguardando o seu *locus* em ambiente pós-moderno, com toda a problematização conceitual que este termo possa proporcionar. Não seria aleivoso afirmar que tal temática tem ocupado maior espaço nos círculos das ciências sociais que na teologia. Se a antropologia em seus primórdios

dedicou-se ao estudo do mito conferindo-lhe um olhar de preterição, como ficou claro nas teorizações das ditas escolas evolucionistas “que com freqüência empregavam inconscientemente a falácia genética”,<sup>8</sup> tem sido ela, entretanto, a disciplina que tem se preocupado em entender o mito como uma categoria humana simbólica e legítima.<sup>9</sup> Isso porque se tornou mais do que evidente a impossibilidade de supor uma diferença inicial de estrutura entre a mentalidade primitiva e a moderna. Nas palavras de Maurice Leenhardt, “não se pode, em sã consciência, opor uma à outra. Mais ainda: não se pode opor os povos primitivos aos modernos, tomando-os como protótipos de uma ou outra destas duas mentalidades. Não há sucessão ou evolução do mítico para o racional”. Para Leenhardt, em outros termos, “toda mentalidade comporta um aspecto racional e um aspecto mítico”.<sup>10</sup>

Se, por um lado, o lugar da religião é já mais do que evidente em sociedades tidas como modernas e secularizadas, por outro, juntamente com a religião se pode constatar todos os dias “o tema do retorno do mito e dos ressurgimentos das problemáticas e das visões do mundo que gravitam em torno do símbolo”, isto é, em torno desta “galáxia do imaginário”.<sup>11</sup> Como bem indicou Wolfgang Schürger,

frente ao segmentarismo e racionalismo da modernidade, a pós-modernidade [...] apresenta-se como o surgir de um novo

<sup>4</sup> WESTHELLE, V. Modernidade, mito e religião: crítica e reconstrução das representações religiosas. *Numen*, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, 2000. p. 12.

<sup>5</sup> ALVES, R. **O enigma da religião**. São Paulo: Papirus, 1988, p. 33.

<sup>6</sup> STENMARK, M. Racionalidade e compromisso religioso. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, 1999. p. 12.

<sup>7</sup> Cf., por exemplo, a discussão de Joanildo Burity sobre o deslocamento das fronteiras entre o político e o religioso nas sociedades “pós-modernas e pós-seculares”: BURITY, J. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 4, 2001. p. 27-45; cf., também, BEYER, P. F. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, M. **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 395-419.

<sup>8</sup> TRACY, D. **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. p. 210.

<sup>9</sup> Uma boa síntese sobre as origens da antropologia social pode ser encontrada no artigo de Evans-Pritchard: EVANS-PRITCHARD, E. E. A religião e os antropólogos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, 1986. p. 4-19.

<sup>10</sup> LEENHARDT, M. O mito. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 1987. p. 88-90.

<sup>11</sup> DURAND, G. **Mitos y sociedades: introducción a la mitología**. Buenos Aires: Biblos, 2003. p. 17. Isso em profundo contraste com as considerações de Bultmann, que afirmava que o pensamento moderno “é moldado pela ciência natural e por isso não tem nada mais de mitológico” (BULTMANN, R. Jesus Cristo e mitologia. In: \_\_\_\_\_, 1999, p. 64).

movimento holista, no qual a razão se encontra em equilíbrio com a emocionalidade e no qual, ao lado da visão científica do mundo, abre-se um novo espaço para outras visões do mundo – como a religiosa –, não menos legítimas do que a primeira.<sup>12</sup>

Uma discussão mais profunda sobre o que significa a pós-modernidade não cabe aqui. A questão que importa é que a pós-modernidade se habilita como o *locus* por excelência para a bricolagem de novas posturas frente ao sagrado e às estruturas de sentido de vida, conferindo um novo *status* ao sujeito moderno, autônomo e religiosamente desinstitucionalizado, isto é, ao indivíduo que não depende mais de aparatos institucionais que legitimem a sua conduta religiosa.<sup>13</sup> Embora a religião não se limite exclusivamente ao mito, é certo afirmar que o discurso mítico encontra par na esfera religiosa. Se a religião se encontra viva em tais sociedades, é de bom tom supor que as narrativas míticas de fato não desapareceram da “imaginação simbólica do *homo sapiens sapiens*”. Como precisamente ressalta Gilbert Durand, “temos então o exemplo de uma emergência muito explícita do mito no seio de uma ideologia que se crê desmitificante”.<sup>14</sup>

### Buscando uma concepção adequada de *mito*

Uma ruptura no fluxo das teorizações características da era de aquário se pôde sentir a partir dos trabalhos do historiador da religião Mircea Eliade, sobretudo no que diz respeito à recepção deste teórico em círculos teológicos. Eliade reintroduziu, fundamentado nos estudos teóricos ocidentais que foram produzidos a partir

do início do século XX, a percepção categorial de *mito* aceitando-o tal como era compreendido pelas sociedades “arcaicas”, isto é, como “uma ‘história verdadeira’ e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo”.<sup>15</sup>

O mito, para Eliade, narra uma história sagrada, um evento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Narrar o mito é, neste sentido, adentrar os tempos primevos e participar dos eventos sagrados. Eliade, com precisão, insistia que para o participante religioso, após uma experiência autêntica com o sagrado, “somente o paradigmático é o real”. O mito lhe ensina as histórias primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no *cosmos* o afeta diretamente. Dito de outro modo, para Eliade *in illo tempore* (naquele tempo) é que se dá a existência significativa do homem. Nessa apreensão radical da religião como manifestação fenomênica, Eliade conferiu ao mito, não obstante os limites de sua compreensão, um predicado que, de certa maneira, recolocou a sua temática novamente em discussão. Se o mito até então era visto como fábula ou ficção, isto é, como uma “irrupção patológica de instintos, bestialidade ou infantilidade”, Eliade se caracterizou por recuperar, ainda que não de modo exclusivo, seu valor significativo e histórico-religioso, ou melhor, seu valor enquanto fenômeno humano simbolicamente estruturado. Somente quando encarado por uma perspectiva histórico-religiosa é que o mito poderá revelar-se como fenômeno de cultura, perdendo seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo infantil ou de ato puramente instintivo.

Com isso, o que se tem é um profundo *quid pro quo* na tentativa de categorizar de modo inteligível o que vem a ser apreendido como mito. Quer designado como “fábula”, quer designado como uma “história verdadeira”, a significação terminológica do mito parece representar sempre

<sup>12</sup> SCHÜRGER, W. Teologia e pós-modernidade: encontros e desencontros. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, 1999. p. 32.

<sup>13</sup> É, assim, por exemplo, que a socióloga Danièle Hervieu-Léger fala do primado da “experiência dos participantes sobre qualquer conformidade comunitariamente controlada” (HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 1997. p. 33).

<sup>14</sup> DURAND, 2003, p. 25.

<sup>15</sup> ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 7.

mais do que as suas conceitualizações. Como bem colocou Ernst Cassirer, “uma teoria do mito se apresenta, desde o princípio, carregada de grandes dificuldades”.<sup>16</sup> Em outras palavras, a compreensão do termo tem avançado por vias *apofáticas*. Maurice Leenhardt, a quem se segue de perto nesta articulação, analisando a concepção de mito em trabalhos de renomados autores, observa significativas ausências em suas apreensões conceituais. Relendo o trabalho funcionalista de Bronislaw Malinowski que, ao observar a realidade do mito como uma experiência vivida entre os melanésios, “protestou violentamente contra a definição clássica de mito, a qual, segundo ele, aplicava-se a mitos mortos”,<sup>17</sup> Leenhardt observa que a tentativa de expansão da noção de mito empreendida por Malinowski findou-se, não obstante os avanços atingidos, abafada pela primazia dada ao elemento mágico.<sup>18</sup> Como observa Leenhardt: “ele entreviu a questão, formulou-a pela metade. Mas deixou-se levar por outro aspecto da observação: a magia. E o prestígio da magia distraiu-o do mito”.<sup>19</sup> Como um típico representante do funcionalismo, Malinowski parecia crer “que o pensamento do que estava a estudar – e, de uma maneira geral, o pensamento de todas as populações sem escrita que eram o objeto de estudo da Antropologia – era ou é determinado inteiramente pelas necessidades básicas da vida”.<sup>20</sup> Apesar disso, para Malinowski, parecia evidente

que “o mito não é um produto inútil de épocas recuadas, sobrevivendo apenas como vã narrativa. É uma força viva, produzindo constantemente novos fenômenos, rodeando constantemente a magia de novos testemunhos”.<sup>21</sup> Essa sensibilidade em relação ao mito apresentada por Malinowski não passa despercebida da análise crítica de Leenhardt. Isto é, Leenhardt apreende precisamente uma notável sensibilidade nos trabalhos de Malinowski em relação ao mito, ainda que outras temáticas tenham lhe desviado a atenção, como o estudo da magia, em particular.

Avançando mais nas compreensões de mito desenvolvidas em âmbito antropológico e relendo o trabalho de Lucien Lévi-Bruhl, Leenhardt ressalta que, ao preferir o predicado *místico*, tido como mais simples e abrangente do que o termo *mítico*, Lévi-Bruhl terminou por abafar o mítico pelo místico. Se para Lévi-Bruhl o místico se definia como “crença em forças, influências, ações imperceptíveis aos sentidos, e, no entanto, reais”, Leenhardt observa que tal categorização não representa com exatidão os povos “primitivos” “que não agem em virtude de forças ou influência indeterminadas e místicas”. Pelo contrário, para Leenhardt, esses povos têm uma visão própria do mundo, “uma atitude que atesta a realidade, não definida, mas captada através do mito”.<sup>22</sup> Também Lévi-Strauss critica a concepção de Lévi-Bruhl, tendo este sublinhado que a principal diferença entre o pensamento “primitivo” e o moderno “reside em que o primeiro é completamente determinado pelas representações místicas e emocionais”.<sup>23</sup> Para Lévi-Strauss, o pensamento “primitivo” também pode ser um “pensamento intelectual”, isto é, um pensamento dotado de capacidade volitiva e racional. O pensamento “primitivo” também é movido por uma necessidade ou um *desejo* de compreender o mundo que o envolve, bem como a sua natureza e a sociedade em que vive. O mito como abandono da atitude racional, isto é, como

<sup>16</sup> CASSIRER, E. **Antropología filosófica**: introducción a una filosofía de la cultura. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 67.

<sup>17</sup> LEENHARDT, 1987, p. 91.

<sup>18</sup> É bom ressaltar, entretanto, o que talvez possa apresentar-se como uma pequena confusão conceitual. É fato que Malinowski não tenha dado as devidas atenções à problemática do mito, concentrando sua pesquisa no entendimento da magia nas ditas sociedades “primitivas”. Porém, como o próprio Malinowski observa, “a mitologia mais típica e mais altamente desenvolvida nas sociedades primitivas é a magia” (MALINOWSKI, B. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1984. p. 87).

<sup>19</sup> LEENHARDT, 1987, p. 91.

<sup>20</sup> LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 29. Nas palavras de David Tracy, “talvez seja mais acurado constatar que a compreensão que Malinowski tem de religião é quase exclusivamente ‘prática’” (TRACY, 2006, p. 210, nota 13).

<sup>21</sup> MALINOWSKI, 1984, p. 86.

<sup>22</sup> LEENHARDT, 1987, p. 92.

<sup>23</sup> LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 30.

uma “distensão do espírito” humano, não desconsiderando todo o trabalho de Lévi-Brühl, nada mais é, *mutatis mutandis*, do que a conhecida tipificação etnocêntrica tão comum ao dilúculo da antropologia social.

Numa outra perspectiva, novamente seguindo a articulação de Maurice Leenhardt, dá-se a elaboração teórica de Gerardus Van der Leew. Acerca de Van der Leew, comenta Leenhardt:

Todavia, avançando no problema, afirma que a mentalidade primitiva não é arcaica e possui, ao contrário, as qualidades mais sãs de qualquer mentalidade bem condicionada. Ele percebeu que mito e razão (usa o termo *logos*) eram exatamente os elementos estruturais do espírito. Não aceita, portanto, a oposição entre as mentalidades primitiva e moderna, e sim entre suas tendências, uma das quais é mítica e não pode colaborar na fabricação do conceitual, e a outra é “lógica” e não pode apreender realidades para as quais se dirige a outra tendência.<sup>24</sup>

A concepção de mito de Van der Leew, ainda que dentro de uma percepção fenomenológica e, portanto, cômico de suas críticas, vai muito além das discutidas até aqui. Isto é, para Van der Leew, o mito é “uma forma essencial de orientação, uma forma de pensamento, e, melhor ainda, uma forma de vida”. Novamente, a incongruência na compreensão conceitual de mito parece se dar, segundo Van der Leew, na categorização de “primitivo” e “moderno” enquanto conceitos que pressupõem uma diferenciação qualitativa. É exatamente essa diferenciação etnocêntrica e reducionista que dificulta apreender o mito como um fenômeno humano e, mais ainda, como um *modus vivendi*. As caracterizações do mito, já apontadas por Eliade como existencialmente significativas, isto é, o mito como uma narrativa que diz respeito à origem da existência do homem, aparecem nas obras de Van der Leew de maneira ainda mais veemente, tendo em vista que a narrativa mitológica influencia de maneira direta nas estruturas cognitivas individuais. Van der Leew,

que vê no mito uma *fala*, apesar de não a ter compreendido em seu sentido profundo, como melhor se verá adiante, abre caminho para a compreensão do mito como uma autêntica manifestação do ser. E é neste sentido que para Leenhardt, influenciado pelos estudos de Van der Leew, “o mito é sentido e vivido, antes de ser inteligido e formulado. Mais do que uma narrativa fixada, ele é a fala, a figura, o gesto, que circunscrevem o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança”.<sup>25</sup>

Esses dois extremos parecem situar de forma, se não exata, pelo menos aproximada, as discussões acerca do mito. Se, por um lado, o mito não pode ser reduzido a um sentimento selvagem puramente instintivo e não-racional, por outro, reduzi-lo tão somente a seu aspecto racional e inteligível é esvaziá-lo a uma categoria qualitativamente diferente do modo pelo qual o “primitivo” o vê. Desta forma, é sempre de bom tom observar, de acordo com Rudolf Otto, que “a religião não se esgota nos seus enunciados racionais”.<sup>26</sup> Há no mito um elemento que não pode ser captado pela razão e por isso mesmo só pode ser vivido e experimentado. E isso significa dizer que qualquer tentativa de racionalização desta mesma experiência etérea representa uma interpretação posterior que, por sua própria natureza, não necessariamente exprime com exatidão a totalidade da experiência.

### **Poiésis, narrativa e conhecimento**

Vítor Westhelle, na tentativa de clarificar as discussões acerca da conceitualização do mito, propõe duas tendências centrais:

Uma, representada pela obra de Ernst Cassirer, vê o mito, em analogia ao princípio kantiano do *a priori* transcendental, como sendo um princípio *poiético* que a mente utiliza para organizar os dados da experiência. Aqui o mito não leva a conotação de estória, ou de fábula. As estórias, os mitos concretos, são expressão deste princípio sintético da razão

<sup>24</sup> LEENHARDT, 1987, p. 93.

<sup>25</sup> LEENHARDT, 1987, p. 94.

<sup>26</sup> OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 12.

em dados contextos sociais. O mito, neste caso, não é uma estória; apenas adota uma estória. No outro extremo encontra-se a interpretação do mito mais achegada à sua conotação popular como literatura, fábula, um fruto da imaginação criativa de um autor que assim captura a imaginação de outros. A primeira opção carece do reconhecimento de que a narrativa como tal é constitutiva do mito, ganhando significado, diferentemente da fábula, no seu desempenho ritual. O mito não é uma forma de cartografia, é antes uma forma de detectar a realidade construindo uma rede de significados que dependem de sua articulação narrativa. A segunda opção tem o mérito de reconhecer isto, mas falha no que a outra opção oferece, isto é, que o significado do mito não é exaurido na crítica literária; este sobrevive à intenção de seus presumíveis autores, captura a imaginação porque é capaz de reinscrever-se em situações distintas.<sup>27</sup>

Segundo Ernst Cassirer, o mito oferece um rosto duplo, isto é, “por uma parte oferece uma estrutura conceitual e, por outra, uma estrutura perceptual”.<sup>28</sup> Não há dúvida que a articulação teórica de Cassirer tenha representado um insigne avanço na compreensão do mito, principalmente no que diz respeito à sua *carga simbólica*. Entretanto, como ressalta Westhelle, a compreensão de Cassirer se torna problemática quando se abstém de enfatizar o conteúdo narrativo do mito enquanto parte igualmente constitutiva. Se o mito pode *representar* uma forma de capturar a realidade, como uma narrativa de fato, ele também pode constituir-se em uma forma alternativa de conhecimento. Contudo, seguindo a articulação de Maurice Leenhardt, se o mito é antes de tudo uma experiência que em si mesma traz algo de inefável e, num sentido estritamente harmonizado com Rudolf Otto, algo de *irracional*,<sup>29</sup> ele é primeiramente impossível de ser apreendido em conceitualizações racionais. Dito de outro modo, o mito, enquanto uma experiência *poiética*,<sup>30</sup> impossibilita a própria

tentativa de tornar-se uma narrativa. A partir desta perspectiva, torna-se exequível compreender a diferenciação categorial elaborada por Leenhardt entre o *mito vivido* e o *mito etiológico*. Ainda que não se pretenda nestas páginas fazer uma apologia de tal diferenciação categórica, é de bom tom dar algumas palavras sobre tal explanação oferecida por Leenhardt. O mito etiológico, “que manifesta um esforço da inteligência para explicar as origens e assentar os costumes”, é incapaz de apresentar através de categorias conceituais a experiência dinâmica do mito vivido por ser essencialmente um mito especulativo. Como observa Maurice Leenhardt, “é por um verdadeiro desconhecimento do sentido profundo do mito que a narrativa etiológica guarda o nome de mito. Não é verdade que ele chega a se dissolver, permitindo que a lenda recolha seus heróis temporalizados?”.<sup>31</sup> A própria categorização do mito etiológico como mito pressupõe um desconhecimento da categoria *poiética* da experiência mítica vivida. De semelhante modo, o já mencionado teólogo Rudolf Bultmann indica que o mito etiológico só “tem importância na medida em que revela o pensamento mitológico como um pensamento que surge a partir do assombro, do espanto, de perguntas e que conta com a existência do nexos entre causa e efeito”. Em outras palavras, para Bultmann o mito etiológico “pode ser designado como um pensamento científico primitivo”,<sup>32</sup> com o que também parece concordar Leenhardt. É neste sentido que Leenhardt apresenta críticas à articulação de Van der Leew, que vê o mito como uma fala, mas não enquanto fala em seu sentido profundo, isto é, como “a todos os gestos e discursos que manifestam o ser”,<sup>33</sup> mas apenas enquanto discurso e narrativa.

Quando a experiência mítica é transposta em forma de narrativa, ainda que esta, como analisado,

<sup>27</sup> WESTHELLE, 2000, p. 16-17.

<sup>28</sup> CASSIRER, 1967, p. 69.

<sup>29</sup> Sobre o *irracional*, cf., OTTO, 2005, p. 9-12.

<sup>30</sup> Entende-se aqui *poiésis* de acordo com Vítor Westhelle em seu diálogo com Friedrich Hölderlin, isto é, “como o ato criativo por excelência, que define tanto a produção

artística em geral como a produção através do trabalho humano” (WESTHELLE, 2000, p. 18).

<sup>31</sup> LEENHARDT, 1987, p. 96.

<sup>32</sup> BULTMANN, R. O problema da demitologização. In: \_\_\_\_\_, 1999, p. 100.

<sup>33</sup> LEENHARDT, 1987, p. 93.

seja também uma parte constitutiva do mito, o que ocorre é um profundo esvaziamento de seu conteúdo vivo, dinâmico e criativo. Como bem coloca Cassirer, “o mito, em seu verdadeiro sentido e essência, não é teórico; desafia nossas categorias fundamentais de pensamento”.<sup>34</sup> Nas palavras de Rudolf Otto, “o mito elaborado em sistema é, enquanto construção escolástica, um nivelamento do fato religioso fundamental; nivela-o ao ponto de o rebaixar tanto que não fica grande coisa”.<sup>35</sup> É nesse sentido que prossegue a articulação de Vítor Westhelle que, dialogando com Friedrich Hölderlin, observa que “a estrutura do mito está hermeticamente confinada à relação imediata entre a subjetividade universal e o evento particular nele representado”.<sup>36</sup> Esta experiência vivida, *numênica* e, por natureza, não reflexiva, resguarda o núcleo abscôndito intangível pela racionalidade humana. Por mais que ocorram tentativas racionais de compreensão, o elemento *numinoso*<sup>37</sup> experimentado não pode ser descrito sem que com isso se tenha “como resultado uma teoria tão copiosa e interpretações tão plausíveis que o misterioso fica eliminado”.<sup>38</sup> Destarte, o mito como *fala* que circunscreve um acontecimento nega, por natureza, a sua racionalização.

É necessário, entretanto, que a compreensão desse aspecto dialético do mito esteja evidente, para que não se incorra no mesmo equívoco cometido por Cassirer. Dialético porque, mesmo sendo por natureza não reflexivo, *poiético* e inefável, o mito pode, através de sua externalização (Hegel), tornar-se uma narrativa e, neste sentido, tornar-se mítico, fornecendo “nome ao inominável”.<sup>39</sup> Seguindo na trilha proposta por Kant entre o *mundus noumenon* e o *mundus phenomenon*, pode-se dizer que o elemento *poiético* experimentado está para além da compreensão racional, uma metafísica em senso

estrito. Neste sentido, o mito propriamente dito, enquanto narrativa objetiva de uma experiência subjetiva, só se torna possível através de sua categorização mediante a sua irrupção no *mundus phenomenon*. Através da externalização de uma experiência subjetiva, é que se dá a apreensão do mito em sua forma categórica objetiva. E se é verdade que a dificuldade de compreensão do mito se dá na problemática conceitual entre o seu elemento irracional e não cognoscitivo enquanto *numênico* e, do outro lado, o seu elemento racional e inteligível, *capturado* numa narrativa descritiva e *fenomênica*, torna-se relevante não reduzi-lo nem a um nem a outro extremo. Nas palavras de Westhelle, “definir o religioso como essencialmente poético dificilmente explica o fenômeno religioso, a saber, a submissão do crente ao misterioso poder do mito”.<sup>40</sup> O mito, enquanto narrativa, possui uma natureza por si só objetivadora. Ele é, como ressalta Durand, “um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em idéias”.<sup>41</sup> E neste sentido a narrativa mítica sufoca a *poiésis*, mas também leva em suas entranhas o seu elemento *poiético*.<sup>42</sup> Dito em outras palavras, “um símbolo participa da realidade que ele simboliza”.<sup>43</sup> Como bem coloca Durand, “o símbolo é, pois, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto, é a epifania de um mistério”.<sup>44</sup> O mito, enquanto narrativa, representa uma realidade que também e de sua maneira confere algum tipo de significado que o distancia da conotação de simples fábula ou literatura. E neste sentido, há razão quando Leenhardt afirma que o “mito corresponde a um modo de conhecimento afetivo”, ainda que não se possa concordar que a forma moderna de conhecimento marcada pelo método científico seja, como indica Leenhardt, uma

<sup>34</sup> CASSIRER, 1967, p. 67.

<sup>35</sup> OTTO, 2005, p. 40.

<sup>36</sup> WESTHELLE, 2000, p. 17.

<sup>37</sup> Sobre o *numinoso*, cf., OTTO, 2005, p. 13-15.

<sup>38</sup> OTTO, 2005, p. 40.

<sup>39</sup> CASTORIADIS, C. **Os destinos do totalitarismo e outros escritos**. Porto Alegre: LPM, 1985. p. 113.

<sup>40</sup> WESTHELLE, 2000, p. 18.

<sup>41</sup> DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 63.

<sup>42</sup> WESTHELLE, 2000, p. 21.

<sup>43</sup> TILLICH, P. **Teologia sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 186.

<sup>44</sup> DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 12.



forma totalmente “objetiva” de conhecimento.<sup>45</sup> Neste sentido, é bom lembrar, nas palavras de Bultmann, que “a distância de um ver neutro em relação ao objeto visto é impossível”.<sup>46</sup> O elemento subjetivo também está presente na construção do conhecimento científico, o que denuncia a sua pretensão de objetividade.

Há que se concordar com a assertiva de Bultmann, que enfatiza, a respeito do sentido do discurso mitológico em geral, que o mito, enquanto narrativa, quer falar de uma “realidade que se encontra além da realidade que pode ser objetivada, observada e dominada, e quer falar de uma realidade que é de importância decisiva para o ser humano, que significa salvação ou desgraça, graça ou ira para ele, que exige respeito e obediência”.<sup>47</sup> Bultmann, com indiscutível genialidade, demonstra que, além de “falar de modo explicativo do mundo com o qual o ser humano se confronta numa atitude de observação e cálculo”, o mito reza sobre a problemática da “realidade do próprio ser humano, ou seja, de sua existência”. E nisso consiste a tarefa proposta por Bultmann de *demitologização*, isto é, a tentativa de “expressar a verdadeira intenção do mito, a saber, a intenção de falar acerca da verdadeira realidade do ser humano”.<sup>48</sup> Ainda que categoricamente o *poiético*, enquanto elemento inefável, seja descrito, a narrativa mítica leva consigo, através de analogias, algo captado, ainda que não plenamente compreendido, do elemento misterioso e *numênico*. Esse elemento misterioso é expresso, como ressalta Tillich, “em símbolos e mitos que apontam para a profundidade da razão e seu mistério”. Em outras palavras, o misterioso não perde o seu caráter de

misterioso mesmo quando manifesto.<sup>49</sup> Qualquer tentativa de compreensão do mito que não leve devidamente em consideração esses dois elementos que o compõem se caracterizará como uma tentativa frustrada, limitada e reducionista.

### Considerações finais

A temática do mito, contra toda previsão positivista e *racionalista*, permanece como um elemento *constituente* das idiosincrasias modernas. “É entre as verdades objetivas desmistificadoras e o insaciável querer ser constitutivo do homem que se instaura a liberdade poética, a liberdade remitificante”.<sup>50</sup> O erro de Bultmann foi exatamente considerar este tipo de narrativa obtusa para o homem moderno, científico e autônomo. Como ressalta Gilbert Durand, “não somente mitos eclipsados recobrem os mitos de ontem e fundam a *episteme* de hoje, mas ainda os sábios na vanguarda dos saberes da natureza ou do homem tomam consciência da relatividade constitutiva das verdades científicas e da realidade perene do mito”.<sup>51</sup>

Certo é que o avanço das conceitualizações acerca da problemática do que vem a ser compreendido como mito tem se dado, como já discutido, por vias apofáticas. Isso significa que, por mais que novas luzes sejam lançadas sobre tal problemática, é mais certo assegurar os déficits conceituais do que arriscar novas propostas. No dizer de Karl Popper, “*não sabemos: só podemos conjecturar*”.<sup>52</sup> No entanto, novas propostas podem despontar a partir de indicações corretivas das propostas que não mais se sustentam – como uma “revolução paradigmática”, já diria Thomas Kuhn. Maurice Leenhardt, autor conspícuo e audacioso, avançou significativamente a compreensão teórica acerca do mito. Não obstante sua destreza e avanços, a diferenciação categórica entre

<sup>45</sup> LEENHARDT, 1987, p. 97. Neste sentido, com muita razão G. Durand demonstra em seu texto o quanto de mitologia há nas formas modernas de conhecimento científico. O positivismo se caracterizou como uma verdadeira “mitologia desmitologizante” (DURAND, 2003, p. 36).

<sup>46</sup> BULTMANN, R. O problema da demitologização. In: \_\_\_\_\_, 1999, p. 96.

<sup>47</sup> BULTMANN, R. O problema da demitologização. In: \_\_\_\_\_, 1999, p. 100.

<sup>48</sup> BULTMANN, R. O problema da demitologização. In: \_\_\_\_\_, 1999, p. 100-101.

<sup>49</sup> TILlich, 2005, p. 123, 122.

<sup>50</sup> DURAND, 2000, p. 109.

<sup>51</sup> DURAND, 2003, p. 41.

<sup>52</sup> POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006. p. 306.

pensamento mítico e racional<sup>53</sup> torna-se problemática por si só. É demasiado pragmático e reducionista pressupor uma diferenciação funcional entre as formas míticas e as formas racionais de pensamento. Nas palavras de Durand, “não existe corte entre o racional e o imaginário, não sendo o racionalismo, entre outras coisas, mais do que uma estrutura polarizante particular do campo das imagens”.<sup>54</sup> Como precisamente enfatiza Cornelius Castoriadis, “a pseudo-racionalidade moderna é uma das formas históricas do imaginário”.<sup>55</sup> Se tal categorização propõe o pensamento mítico como uma forma *paralela* ao pensamento racional dentro da estrutura psíquico-cognitiva humana, como um de dois ou mais elementos estruturais distintos, muito embora complementares, como atesta Leenhardt,<sup>56</sup> então o que há, de fato, é um constante e insolúvel conflito entre essas duas funções, categoricamente distintas. Discutindo essa mesma problemática, e com uma agudez típica de sua genialidade, Paul Tillich propõe que o mito seja considerado como expressão da “profundidade da razão em forma simbólica”<sup>57</sup> e não como uma função racional especial que se agrega às outras, o que torna inexequível qualquer interferência com as funções próprias da razão. Neste sentido, o mito não é uma forma elementar de *pré-ciência*, muito menos uma forma primitiva de saber que aponta para um déficit cognoscitivo. Muito além de uma forma de conhecimento a partir de uma experiência *numênica* que suplanta categorias racionais, o mito atesta para o potencial humano de simbolizar de maneira objetiva, uma experiência interna e subjetiva.

Embora o mito seja *poiético* e, portanto, não suscetível a categorizações conceituais, ele pode ser descrito e, ainda assim, preservar simbolicamente o seu *mysterium* catalisador. Desta forma ele é apofático, mas também catafático. Como ressalta

Westhelle, “a questão é que o símbolo possui uma dimensão não semântica que é impermeável ao escrutínio da razão. Ricoeur expressa sua objeção desta maneira: ‘os símbolos nos lançam às experiências sombrias do poder’”<sup>58</sup>. Muito embora a temática da religião esteja já nas agendas de discussão *ad nauseam*, fato este que evoca sua “vitalidade sobrevivente”, serão sempre os olhares mais sensíveis e ousados que permanecerão como referenciais necessários e importantes para as próximas gerações. Para tanto, permanece o desafio de manter a cautela e a serenidade no ato investigativo. Contra todo equívoco, a apófase continua um método legítimo e necessário.

<sup>53</sup> LEENHARDT, 1987, p. 90.

<sup>54</sup> DURAND, 2000, p. 75.

<sup>55</sup> CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. p. 188.

<sup>56</sup> LEENHARDT, 1987, p. 97-98.

<sup>57</sup> TILLICH, 2005, p. 94.

<sup>58</sup> WESTHELLE, 2000, p. 31.