

MITO E FILOSOFIA: DO *HOMO POETICUS*

Luiz Carlos Mariano da Rosa¹

RESUMO

Detendo-se na questão do *simbólico*, que, precedendo e excedendo a razão, se impõe como fundamento da condição de uma existência que não tende a dialogar senão com a *possibilidade*, o artigo em questão investiga a sua emergência através das formas que se inter-relacionam na constitutividade da *realidade* (a saber, a linguagem, o mito, a religião), recorrendo à noção do sistema proposto pela leitura de Ernst Cassirer, que instaura um processo que do pertencimento à espécie animal à fala, do *mythos* ao *lógos*, acena com a experiência da autoconstrução humana, convergindo para possibilitar, em suma, antes do que o *conhecimento* do *Ser*, a sua criação.

Palavras-chave: Cassirer. Simbólico. Linguagem. Mito. *Logos*.

ABSTRACT

Pausing at the issue of symbolic, that precedes and exceeds the reason imposes itself as the foundation of the existence of a condition that does not tend to talk only with the possibility, the article in question investigates its emergence through the forms that inter-constitutivity relate in reality, (namely, language, myth, religion), and the concept of the proposed system by reading Ernst Cassirer, establishing a process belonging to the species of animal to speech, the *mythos* to *logos*, waves with the experience of the human self, converging to enable, in short, before the knowledge of the Self, its creation.

Keywords: Cassirer. Symbolic. Language. Myth. *Logos*.

1. ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Dialogando com o horizonte teórico que Ernst Cassirer desnuda através do *simbólico*, que, precedendo e excedendo a razão, se impõe como fundamento da condição de um ser cuja vivência não emerge senão sob a perspectiva da relação (fala e trabalho), a investigação em questão, que acena com uma metodologia baseada em uma pesquisa bibliográfica que traz como temática o mito e a filosofia e envolve a leitura crítica do pensamento correspondente às fronteiras que abrangem da hermenêutica instauradora (Cassirer, Eliade e Ricoeur) ao atalho fenomenológico (Heidegger e Merleau-Ponty), configurando um viés que guarda raízes na esfera

¹ Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano (CEUCLAR/SP) e Pós-Graduado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (UGF/RJ). Professor-Pesquisador e Filósofo-Educador no Espaço Politikón Zôon - Educação, Arte e Cultura, marianodarosalettras@terra.com.br.

hermenêutica fenomenológica-existencial (Eudoro de Sousa e Fernando Bastos), carrega a pretensão de colocar em relevo as formas *simbólicas* que caracterizam a constitutividade da *realidade* e convergem para o processo de autoconstrução, que se desenvolve em função da emergência de um sistema que distingue a *natureza* humana e instaura o fenômeno da sua existência como tal.

Nesta perspectiva, pois, o artigo inicialmente aborda a prerrogativa humana de estabelecer a distinção entre *realidade* e *possibilidade*, assinalando que a cultura não traz como fundamento senão a sua capacidade de manter uma relação com a *ausência*, conforme expõe o pensamento merleau-pontiano, salientando, através da perspectiva malinowskiana, a emergência do *simbólico* desde o pertencimento a espécie animal.

Supondo a inter-relação envolvendo a linguagem e o pensamento na construção da inteligência humana, o artigo enfatiza o abismo que se impõe entre o mundo circunscrito à atividade animal e o universo *simbólico*, detendo-se no fenômeno da fala como fator determinante e na sua implicação no tocante ao mito, convergindo para discutir a função que o caracteriza, além da relação que mantém com a religião.

Assinalando o *vinculum functionale* que, segundo a leitura cassireriana, envolve as formas *simbólicas*, o artigo se detém na questão do mito como uma construção *simbólica* da *realidade* e o seu verdadeiro modelo, recorrendo à perspectiva de Eliade para enfatizar as experiências de constituição e renovação cultural e caracterizar a dialética que se impõe ao processo, sublinhando, através de Vernant, a transição entre o pensamento mítico e a razão, convergindo para as relações que *mythos* e *lógos* mantêm.

Finalizando, o artigo enfatiza a linguagem como “um processo contínuo”, convergindo para a distinção que envolve a língua e a fala e para a sua caracterização como uma das formas *simbólicas*, assinalando a correspondência que se impõe entre *mythos* e *tá metà phisiká* e a correlação fundamental que, acenando com a análise heideggeriana, envolve o *simbólico* e a “clareira” (“abertura”).

2. DO ANIMAL SYMBOLICUM: REALIDADE E POSSIBILIDADE

À estrutura fundamental do intelecto humano se impõe uma prerrogativa que

guarda correspondência com a capacidade de estabelecer a distinção entre a *realidade* e a *possibilidade*, pois se os seres que não alcançam a condição do homem se mantêm circunscritos ao âmbito de suas percepções sensoriais, desenvolvendo reações que não guardam relação senão com estímulos físicos reais, ao intelecto sobre-humano escapa a diferencialidade em questão, à medida que se Deus emerge como *actus purus*, a sua inteligência caracteriza-se como *intellectus archetypus* ou *intuitus originarius*², tornando-se o seu próprio ato de pensar criador e produtor. Conclusão: “É só no homem, na sua 'inteligência derivativa' (*intellectus ectypus*) que ocorre o problema da possibilidade” (CASSIRER, 2005, p. 96, grifos do autor).

Nessa perspectiva, pois, que assinala como uma prerrogativa humana a distinção em questão, que não carrega um caráter metafísico mas epistemológico, perfazendo um “entendimento discursivo”, o intelecto humano inter-relaciona dois elementos heterogêneos, à medida que o pensamento depende das imagens e a intuição dos conceitos, convergindo o referido dualismo, identificado por Kant³, para sublinhar que, no tocante a necessidade em questão, às “imagens” não se impõem senão os “símbolos”, tendo em vista que o conhecimento humano se caracteriza como *simbólico*, o qual, emergindo desde o pertencimento a espécie animal, demanda, em suma, a distinção entre real e possível.

2.1 DA ORDEM HUMANA: DO PERTENCIMENTO A ESPÉCIE ANIMAL E O SIMBÓLICO

O pertencimento a espécie animal, eis o que se impõe à existência humana que como organismo reclama, em nome das necessidades básicas (nutritivas, reprodutivas e higiênicas), condições que possibilitem a sobrevivência, tanto quanto um metabolismo equilibrado, problemas cujas respostas, inter-relacionadas, demandam a construção de um novo ambiente, secundário ou artificial, convergindo a realização de qualquer objetivo para a organização dos seres humanos - que

2 . Emergindo da leitura kantiana (*Crítica do Juízo*), o conceito em questão não se impõe senão como um parâmetro, escapando à sua perspectiva o caráter positivo e dogmático que se lhe atribua, em última instância, a condição de existência.

3 . A leitura de Cassirer, que atribui à sua perspectiva a condição que envolve uma ampliação da inversão kantiana, impõe à “revolução copernicana” de Kant uma crítica que expõe a limitação do conhecimento ao âmbito físico-matemático, não convergindo senão para identificar a impossibilidade, no que tange ao ser científico natural-matemático, sob a interpretação idealista, de promover o esgotamento da realidade, à medida que se lhe escapa a capacidade de “conter toda a atividade e espontaneidade do espírito” (CASSIRER, 1998a, p. 19).

implica um esquema ou estrutura definida que traz como universais os seus principais fatores -, a instituição, segundo Malinowski, o conjunto de tipos da qual acena com um comportamento que carrega como elemento essencial o *simbolismo*, que “é a modificação do organismo original que possibilita a transformação de uma tendência fisiológica num valor cultural” (MALINOWSKI, 1970, p. 124), corporificando um horizonte que assinala que não é senão nestas fronteiras que a cultura, como um conjunto de símbolos elaborados em um determinado tempo e lugar por uma comunidade, se sobrepõe à natureza, instaurando uma ordem que perfaz a “*estrutura simbólica*, que inaugura a *lógica da expressão* presente na percepção, na linguagem e no trabalho” (CHAUÍ, 2002, p. 240, grifos do autor).

Nesta perspectiva, se o comportamento humano emerge como totalidade auto-regulada de correspondências carregadas de objetivo imanente, segundo Merleau-Ponty, acenando com um tratamento dialético que o caracteriza como luta e relação (significativa) do corpo com o ambiente, à noção de forma como relação de isomorfismo envolvendo ordens distintas de fenômenos se impõem três aspectos simultâneos, a saber, princípio unificante, diferenciante e articulador da unidade e da diferença, exprimindo a estrutura, sob o primeiro, um processo global e imanente encerrando as forças e os acontecimentos constitutivos da organização física, vital e *simbólica*, convergindo, sob o segundo, para assinalar que a diferença entre as ordens de fenômenos guarda caráter de imanência, perfazendo, sob o terceiro, a transição qualitativa do físico ao biológico, tanto quanto deste ao psíquico, em função da articulação que abrange as aspectualidades em questão, perfazendo um movimento que do âmbito da *lei* (físico), que traz as ações e reações dos campos atuais, se desloca para a esfera da *norma* (biológico), que dialoga com a adaptação do organismo com o meio (esfera de sinais atuais e virtuais), configurando-se a “*estruturação*”, enfim, como *sentido* ou relação *simbólica* com o horizonte que intersecciona a *possibilidade* e a *ausência*, das quais resulta a transformação da linguagem, do trabalho, da cultura, em suma, em práxis (CHAUÍ, 2002).

Se o corpo não é senão espacialidade e motricidade, que não se mantém sob o horizonte do “eu penso”, mas se detém nas fronteiras do “eu posso”, perfazendo a região que inaugura a estrutura *simbólica*, segundo Merleau-Ponty, ao processo cultural se impõe a inter-relação de determinados eventos, como “a

capacidade de reconhecer objetos instrumentais, a avaliação de sua eficiência técnica, e seu valor, ou seja, seu lugar na sequência intencional, na formação de vínculos sociais e no aparecimento de simbolismo” (MALINOWSKI, 1970, p. 127), que convergem para assinalar a tendência humana que desde o pertencimento a espécie animal emerge para uma relação com a *ausência*, sob cujo horizonte instaura uma ordem que não encerra senão a *possibilidade*, concorrendo para a construção de um arcabouço que traz o *simbólico* como fundamento e que envolve a autoliberação progressiva do homem, o que implica a sua caracterização como um ser de mutação, um ser de projeto, um ser que se faz à medida que transcende a própria experiência, tendo em vista a disposição em sua natureza de um sistema que configura uma ruptura no que concerne ao mundo circunscrito à atividade e à inteligência do animal.

2.2 DO SISTEMA *SIMBÓLICO*

Se toda e qualquer espécie biológica detém a possibilidade que envolve não somente a adaptação mas também o absoluto ajustamento ao seu ambiente em virtude da disposição em sua estruturalidade de um sistema receptor e um sistema efetuator cuja cooperação, perfazendo o seu círculo funcional, segundo o biólogo Johannes von Uexküll, converge para engendrar a sua sobrevivência, dialogando com o horizonte para o qual acena tal perspectiva Cassirer defende que, embora torne-se inescapável à leitura que remete à referida circunscrição, a vida humana carrega uma característica que emerge para distingui-la, integrando-a a uma nova dimensão de *realidade*, a saber, o sistema *simbólico* (CASSIRER, 2005).

À inter-relacionalidade que envolve a captação dos estímulos externos e o processo de reação se impõe o sistema *simbólico*, a emergência do qual se caracteriza através da inelutável ruptura que há entre as reações orgânicas e as respostas humanas, possibilitando ao homem transpor as fronteiras do arcabouço orgânico, tendo em vista que, menos do que se circunscrever a um mundo meramente físico, é sob o horizonte de um universo *simbólico* que importa desenvolver a sua vida, que guarda dependência quanto aos liames de uma rede que abrange, em sua estruturalidade constitutiva, da linguagem ao mito, da arte à religião (CASSIRER, 1998a).

Nessa perspectiva, se a própria mitologia guarda relação com uma forma sistemática ou conceitual, e se a linguagem, identificada como a sua raiz, representa apenas uma das leituras daquelas que emergem das suas fronteiras, que inter-relacionam da linguagem conceitual à linguagem emocional, da linguagem científica ou lógica à linguagem da imaginação poética, Cassirer, não deixando de reconhecer que nenhuma atividade humana escapa àquilo que designa como “um traço inerente” (a racionalidade, pois), vislumbra a inadequação da definição que se esgota como um imperativo moral fundamental, a saber, *animal rationale*, preferindo antes aquela que sublinha a sua diferença específica, *animal symbolicum* (CASSIRER, 2005).

Se o pensamento *simbólico* e o comportamento *simbólico* se impõem como características fundamentais da vida humana, não se questiona a possibilidade dos animais desenvolverem diante dos estímulos uma reação indireta, como indicam as experiências envolvendo os macacos antropóides, que demonstram tendência à adaptação através da aprendizagem, caracterizando a emergência dos processos *simbólicos* que convergem para as fronteiras humanas, com as quais dialogam como antecedentes, sobrepondo-se à interpretação natural dos fatos empíricos um fundamento lógico, que não emerge senão através da definição da fala, que consiste em diversos elementos que biológica e sistematicamente não se mantêm em um plano idêntico, detendo camadas geológicas, a primeira das quais acenando para a linguagem das emoções, havendo, contudo, um tipo de fala em cujo âmbito a palavra transpõe uma mera interjeição, alcançando o horizonte de uma sentença que traz uma distinta estruturalidade sintática e lógica (CASSIRER, 2005).

Se a escala de *fonética* dos chimpanzés caracteriza-se como “subjativa”, cumprindo uma função que se circunscreve à expressão de emoções e à manifestação através dos sons, diante da inter-relação que envolve os seus elementos fonéticos e as linguagens humanas não se impõe outra conclusão senão de que a ausência de fala articulada não guarda correspondência com as limitações secundárias (glossolabiais). “A diferença entre a *linguagem proposicional* e a *linguagem emocional* é a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal” (CASSIRER, 2005, p. 55, grifos do autor).

A impossibilidade de transição da linguagem subjativa (afetiva) à objetiva

(proposicional), eis a conclusão da investigação em questão no tocante ao animal, que não alcançando a fala, nem tampouco os indispensáveis componentes do pensamento designados como imagens, não tem qualquer condição de realizar o seu desenvolvimento cultural, tornando-se relevante, à medida que os fenômenos que se caracterizam como reflexos condicionados se contrapõem ao âmbito do pensamento *simbólico* humano, a distinção entre sinais e símbolos, a saber: “Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado” (CASSIRER, 2005, p. 58).

2.2.1 Da atividade animal e a inteligência

Capacidade de adaptabilidade ao ambiente imediato, eis a definição de inteligência que, nessa perspectiva, cabe aos animais, cujas reações não se circunscrevem aos estímulos imediatos, sintomatizando uma imaginação criativa ou construtiva, a despeito do abismo que se impõe entre o seu mundo, que emerge através de uma imaginação e uma inteligência de caráter prático, e o universo humano, que acena com o horizonte *simbólico*, alcançando relevância esse aspecto da questão na transição que, no desenvolvimento mental individual, acontece entre ambas, a saber, a atitude prática e a atitude *simbólica*, conforme o atestam os casos de Laura Bridgman⁴ e Helen Keller⁵, os quais, objetos da literatura psicológica, identificam a etapa fundamental do processo que, detendo-se inicialmente na utilização de sinais e pantomimas, converge para as fronteiras das palavras, dos *símbolos*, enfim (CASSIRER, 2005).

Se no caso de Helen Keller o domínio da realidade guardava correspondência com uma aprendizagem que se limitava a estabelecer uma combinação envolvendo uma determinada coisa ou evento e um sinal do alfabeto manual (impressão tátil), a compreensão do significado da fala humana, que

4 . Havendo nascido sem qualquer deficiência, *Laura Dewey Bridgman* (1829/1889), estadunidense, teve escarlatina aos dois anos de idade, contraindo cegueira e surdez, cuja condição, contudo, não a impediu de se tornar a primeira mulher a estudar significativamente a língua inglesa, aproximadamente 50 anos antes de *Helen Keller*. Foi professora de *Anne Sullivan*.

5 . Acometida de cegueira e surdez desde a sua tenra idade em virtude de uma doença cujo diagnóstico na ocasião assinalava febre cerebral e que não era senão provavelmente escarlatina, *Helen Adams Keller* (1880/1968), estadunidense, se tornou uma escritora, conferencista e ativista social que alcançou celebridade em função do extenso trabalho que desenvolveu em favor das pessoas portadoras de deficiência. Teve *Anne Sullivan* como a sua professora, companheira e protetora.

transpõe as fronteiras em questão, demanda a descoberta do nome, convergindo para a conclusão de que a função *simbólica* emerge como um princípio de aplicabilidade universal que se impõe à totalidade do pensamento humano, à medida que as palavras escapam ao âmbito de simples sinais ou signos mecânicos, alcançando uma instrumentalidade que possibilita a construção de um novo horizonte intelectual, com o qual dialoga também Laura Bridgman, cuja história revela que, detendo-se inicialmente no alfabeto de dedos, o seu desenvolvimento mental, intelectual, não ocorre senão no instante em que o entendimento toca o umbral do *simbolismo*, que assegura, como uma “chave mágica”, as condições de acesso ao mundo especificamente humano, a saber, o arcabouço da cultura humana (CASSIRER, 2005).

Se a simples percepção das relações não se impõe como uma especificidade da consciência humana, visto que, não pressupondo um ato de pensamento lógico ou abstrato, emerge como um princípio que acena também com o mundo animal, um complexo sistema de *símbolos* torna-se imprescindível para o engendramento do pensamento relacional que, no caso humano, se distingue pelo poder de considerar as relações em seu significado abstrato, “em si mesmas”, realização cuja possibilidade guarda correspondência com o universo da linguagem humana (CASSIRER, 2005).

Nesta perspectiva, pois, que salienta a fala humana como um fenômeno que guarda imbricação no que concerne às raízes do pensamento simbólico, alcança relevância o estudo do pensamento mítico, à medida que a possessão da fala e a função de fazer mitos se inter-relacionam desde os primeiros estágios da cultura humana.

3. DO PENSAMENTO MÍTICO

“A humanidade não poderia começar com o pensamento abstrato ou com uma linguagem racional. Tinha de passar pela era da linguagem *simbólica* do mito e da poesia. (...)” (CASSIRER, 2005, p. 251, grifo meu). Escapando à análise que envolve o tema da imaginação mítica e do pensamento religioso, a investigação de Cassirer se detém na leitura da sua forma, assinalando a inexistência de qualquer fenômeno de caráter natural, tanto quanto envolvendo a vida humana, que não

reclame uma interpretação mítica, tornando-se insustentável a unificação das suas ideias, a despeito da homogeneidade que caracteriza a construção dos mitos, à medida que, independentemente das diferenças das suas condições culturais e sociais, transpondo o âmbito das questões conteudísticas, a sua constituição específica, assim como a unidade interna do seu pensamento, o seu princípio subjacente, em suma, que remete à atividade *simbólica*, se impõe como inalterável (CASSIRER, 2005).

Estabelecendo uma inter-relação envolvendo um elemento teórico e um elemento de criação artística, o mito guarda imbricação com a poesia, que sob a perspectiva moderna guarda raízes na “massa” mítica, da qual emerge através de um processo de diferenciação e especialização, havendo uma conexão genética a despeito da qual se impõe uma especificidade que acena, no tocante à contemplação estética, com a absoluta indiferença quanto à existência ou não-existência de seu objeto, cuja relação, no caso da construção mítica, implica efetivamente um ato de *crença*, constituindo-se “sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’” (ELIADE, 1972, p. 12).

Se a leitura de Cassirer assinala a impossibilidade de submeter o mito a um processo de redutibilidade à determinados elementos estáticos fixos, a necessidade de apreendê-lo em sua vida interior, em seu princípio dinâmico, se impõe, tornando-se imprescindível uma abordagem que envolva, antes, o seu modo de percepção característico.

3.1 DA RELAÇÃO ENTRE MITO E SENSIBILIDADE

“O mito está para a sensibilidade como a ciência (generaliter) está para a inteligibilidade” (SOUSA, 1951, p. 53), eis a inter-relação que se impõe, mostrando que assim como o mítico acena para uma transcendência, a metafísica guarda correspondência com outra que, em contraposição, emerge na oposição que envolve mito-linguagem da sensibilidade e ciência-linguagem da inteligibilidade.

Se emerge como pesadelo da *philomythia*, a alegoria se esgota através da verbosa diluição do seu étimo (*állos*, “outro”, *agoreúein*, “dizer”: “dizer outra coisa”), como o expõe Eudoro de Sousa (1951), que explica que, baseado na suposição que identifica o mito como máscara – uma *possibilidade* -, incorre no equívoco de procurar outra coisa atrás dela, onde

não há nada, impondo-se, em suma, como transcendência do sensível - no *sensível*, aquém de todos os limites da sensibilidade, não pelo inteligível, que redundaria, pois, em falsidade -, leitura que acena com a origem e essência do termo em questão à medida que a exegese alegórica se apresenta como um recurso à inteligibilidade, incapaz, como razão discursiva, de reter em sua rede a ambiência do mítico.

Ao processo analítico que se opõe à estrutura fundamental da percepção e do pensamento mítico, cujo mundo se mantém em um estágio que não se caracteriza senão pela fluidez, se impõe uma diferença que converge para a conclusão de que o que se impõe ao mito, primariamente, não são caracteres objetivos, mas *fisionômicos*, tendo em vista que escapa ao arcabouço mítico uma “natureza” que, sob a acepção empírica ou científica, emerge como “a existência de coisas enquanto for determinada por leis gerais” (CASSIRER, 2005, p. 128), tendo em vista que “muito antes que o mundo se dê a consciência como um conjunto de 'coisas' empíricas e como um complexo de 'propriedades' empíricas, se lhe dá como um conjunto de potências e influxos mitológicos” (CASSIRER, 1998b, p. 17).

Se essa forma elementar da experiência humana não deixa de se impor à vida do homem civilizado, a despeito do ideal de verdade introduzido pela ciência, eis o contraste que emerge na inter-relação que envolve a leitura original, cuja visão, havendo perdido todo o valor objetivo ou cosmológico, conserva, contudo, o valor antropológico, à medida que guarda seu lugar e seu significado no mundo humano, emergindo na vida social, nas relações intersubjetivas, alcançando relevância até na ordem genética, que acena para um horizonte que encerra a precedência da distinção entre qualidades fisionômicas em face daquela que envolve as qualidades perceptuais (CASSIRER, 1998c).

Nessa perspectiva, pois, que caracteriza a correspondência que envolve o mítico e a sensibilidade, ao simbólico que emerge no processo em questão se impõe uma universalidade oblíqua que, transpondo as fronteiras da supressão do universal em nome da particularidade, dialoga com a possibilidade de construção de um horizonte como aquele para o qual convergem o pintor e o poeta, acenando, pois, como vertical, com a simultaneidade de dimensões diferenciadas e inter-relacionadas, não encerrando senão uma noção que assinala uma coesividade que prescindir da conceitualidade e que pressupõe, em virtude da sua natureza, uma

tensão entre inerência e transcendência (CHAUÍ, 2002).

À leitura que envolve a percepção mítica e a imaginação mítica não se impõe uma crítica que tenha como fundamento o arcabouço dos ideais teóricos de conhecimento e verdade, tornando-se antes necessária a aceitação das qualidades da experiência mítica por sua “qualitatividade imediata”, à medida que acena para o horizonte de uma interpretação da vida mítica que, escapando a um sistema de credos dogmáticos, consiste em ações, mais do que em simples imagens ou representações, convergindo para a perspectiva que assinala a anterioridade do ritual em relação ao dogma, tanto no sentido histórico como no psicológico (CASSIRER, 2005).

3.2 DA FUNÇÃO DO MITO E A SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO

Se a possibilidade de manter a consciência de outro mundo – mundo divino ou mundo dos Ancestrais -, se caracteriza como a função dos mitos, que emergem como paradigmas de todas as atividades humanas, acenando a experiência do sagrado com uma realidade transumana, as práticas rituais rememoram e reatualizam o evento primordial, reconfirmando periodicamente o seu valor apodíctico, auxiliando na distinção e na retenção do real, pois a repetição contínua de um gesto paradigmático converge para a revelação de algo como *fixo* e *duradouro* no fluxo universal, conforme sublinha Eliade, que mostra a sua capacidade de assegurar que o que o homem se prepara para fazer *já foi feito*, configurando um contexto no qual a vida se desenvolve em um mundo que, embora “cifrado” e misterioso, se impõe como “aberto”, à medida que “fala”, dependendo a compreensão dessa linguagem do conhecimento e da decifração dos *símbolos* míticos, que carregam a revelação da solidariedade existente entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação, etc., e dos modelos por meio dos quais o Mundo e a existência alcançam significação, tendo em vista que concorrem para a emergência das ideias que implicam *realidade*, *valor*, *transcendência*, propondo a sua narrativa respostas às questões que abrangem “por quem” e “por que” o foram, além das suas circunstâncias (ELIADE, 1972).

Se escapa, concernente ao desenvolvimento da cultura humana, a possibilidade de fixação de uma fronteira que determine o esgotamento do mito ou a emergência da religião, descartando, no tocante à transição em questão, a influência

ou intervenção de uma crise repentina de pensamento ou qualquer revolução de sentimento, o progresso do pensamento religioso implica em uma inter-relação envolvendo psicologia, sociologia e ética, perfazendo um processo que abrange o individual, o social e a consciência moral e apresenta uma diferenciação progressiva que acarreta uma nova integração, que se sobrepõe à indeterminação das concepções primitivas, tornando-se uma das primeiras e mais importantes funções das religiões superiores a descoberta e a revelação dos elementos pessoais no que era chamado de Santo, Sagrado, Divino (CASSIRER, 2005).

Nessa perspectiva, pois, se a relação simpática que, envolvendo o homem e a natureza, se impõe à magia e à mitologia primitiva, as grandes religiões éticas, não a negando, desenvolvem uma abordagem da natureza que alcança a esfera racional, substituindo a concepção da abundância da sua vida pela simplicidade da sua ordem, acenando para um horizonte que identifica o mundo como “um grande drama moral”, o sentido ético se sobrepondo ao mágico, afinal, tornando-se a vida humana uma luta ininterrupta em função da virtude, que dialoga com um novo ideal de liberdade, segundo a leitura de Cassirer (1998b), que defende a impossibilidade de “um salto repentino” no tocante à transição das formas mais rudimentares para as formas mais altas e superiores, assinalando, em suma, a emergência de uma “religião mista” (CASSIRER, 2005).

Perfazendo o desvelamento de um mundo que emerge como “transcendente” e de um arcabouço paradigmático que veicula valores, dialogando com as *realidades absolutas*, a experiência mítica cumpre um papel fundamental, à medida que possibilita a instauração de uma comunicação que converge para a noção acerca da perfeita articulação, inteligibilidade e significado que carrega o Cosmo, conforme o exposto acima, a discussão que se impõe à inter-relação envolvendo mito e religião e à transição em questão acena com a emergência da matéria-prima de concepções primitivas da interpretação ética e religiosa da vida, cujo caráter, novo, assinala a impossibilidade que envolve a dissociação do arcabouço da religião dos elementos míticos, concorrendo para sublinhar os liames relacionais que, sobrepujando a noção que pretende instituir limites que porventura sinalizem o esgotamento do universo mítico em função do surgimento da estruturalidade religiosa, caracterizam o mito como “religião em potencial”

(CASSIRER, 2005).

Se o que se impõe aos mitos não é senão a descrição das diversas irrupções do sagrado ou do “sobrenatural” no Mundo, por vezes de forma dramática, convergindo para um fenômeno que realmente *fundamenta* o Mundo, convertendo-o naquilo que se tornou e é hoje, conforme salienta Eliade (1972), que conclui que “vivê-los” implica, pois, uma experiência verdadeiramente religiosa, que se sobrepõe, pois, à experiência ordinária da vida quotidiana, se lhe distinguindo, em suma, torna-se relevante a discussão que acena com o simbolismo que envolve a relação que se desenvolve entre a natureza das forças sagradas e o seu modo de representação.

3.2.1 Do simbolismo religioso: natureza e representação

A possibilidade de traduzir na forma visível determinadas forças do além pertencentes ao domínio do invisível, eis a questão que se impõe à inter-relação envolvendo a natureza destas forças sagradas e o seu modo de representação, tendo em vista a característica que carrega toda espécie de simbolismo, inclusive o religioso, que, no tocante à construção dos seus objetos pelo pensamento, não converge senão para as fronteiras das formas (VERNANT, 1973).

Recorrendo ao termo *kolossós*, estátua-pilastra ou estátua-menhir são as duas formas que se impõem à sua representação, que emerge através de uma pedra erguida, uma laje estabelecida no chão, enterrada em alguns casos, guardando a possibilidade de substituir o cadáver ausente, acenando com a crença que envolve a necessidade da realização de ritos funerários em face do desaparecimento definitivo de um homem, cuja *psyché* (o seu “duplo”), sem o exercício destas cerimônias, se mantém em condição de errância nas fronteiras que abrangem o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (VERNANT, 1973).

Longe de carregar a pretensão de reproduzir os traços do defunto, transmitindo uma ideia acerca da sua aparência física, o *kolossós* não corporifica senão a vida no além, guardando relação de parentesco com *psyché*, permanecendo ambos inseridos em uma categoria de fenômenos que abrange *realidades* que envolvem a imagem do sonho, a sombra, a aparição sobrenatural, cuja unidade converge para a existência de uma verdadeira classe psicológica, a saber, a classe

do “duplo”, que se diferencializa, pois, da imagem, não se constituindo um objeto “natural”, nem um produto mental, tampouco uma imitação de um objeto real, uma ilusão do espírito ou uma criação do pensamento, configurando, em suma, uma *realidade* exterior ao sujeito, que se move em duas dimensões contrapostas à medida que, mostrando-se presente, revela-se como pertencente a um mundo inacessível (VERNANT, 1973).

Introduzir a sua presença no universo humano, estabelecendo a comunicação envolvendo a força sagrada à qual remete, eis a pretensão que, não objetivando apenas evocá-la, carrega o signo religioso, que converge para a construção de uma passagem através do divino, acenando o *kolossós* para exemplificar a tensão que o signo religioso suporta, engendrando a sua dimensão própria, à medida que se a sua operação propõe um contato real com o além não deixa escapar o seu aspecto inacessível, misterioso (VERNANT, 1973).

Nesta perspectiva, sublinhando a capacidade do *simbólico*, que carrega a possibilidade de traduzir na forma visível as forças (sagradas, no caso do âmbito religioso) e que, no tocante à construção dos seus objetos pelo pensamento, não converge senão para as fronteiras das formas, de remeter a um sistema geral diante do qual guarda condição de inseparabilidade, participando de liames indissolúveis no arcabouço de cuja organização mental emerge relacionado às “*realidades*” que pretende representar (que, no tocante ao *kolossós*, envolve a morte e os mortos) (VERNANT, 1973), acenando com a questão do impensado que, “como todo invisível, (...) é uma ausência que conta no mundo porque não é um vazio, mas ponto de passagem” (CHAUÍ, 2002, p. 40), o artigo em questão se detém no processo criativo que se impõe à construção da *realidade* através da correlação que envolvendo *mythos* e *lógos* a caracteriza, perfazendo a condição humana.

4 DO HOMO MYTOLOGICUS

Escapando às fronteiras que envolvem da introspecção psicológica à observação e à experimentação biológica, além da investigação histórica, à definição da natureza ou “essência” humana se impõe o pressuposto que converge para o caráter funcional, jamais substancial, à medida que o que estabelece a sua distinção não é senão o trabalho, que possibilita, em suma, a determinação da circunscrição

da “humanidade”, que traz como partes constitutivas a linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência e a história, cujos construtos guardam um vínculo que não se põe como um *vinculum substantiale* mas como um *vinculum functionale* (CASSIRER, 2005).

Se subjaz às inumeráveis formas e expressões da linguagem, do mito, da religião, da arte, da ciência e da história, é a função básica de cada um dos construtos em referência que se põe como relevante à medida que torna-se, em última instância, o lugar de convergência destes, carregando a origem comum para a qual acena, à medida que à unidade de efeito se impõe uma unidade de ação, que envolve o processo criativo, a perspectiva do qual não dialoga senão com o termo “humanidade”, que assinala que as atividades do arcabouço cultural carregam um fim comum, que se sobrepõe às divergências e oposições que caracterizam as suas várias formas.

4.1 DA CONSTRUÇÃO *SIMBÓLICA* DA *REALIDADE*: DA DIALÉTICA

Constituindo, pois, as suas “revelações” uma “história sagrada”, os mitos remetem aos eventos significativos que aconteceram em um “passado glorioso”, “elevando” direta ou indiretamente o homem à medida que a imitação dos gestos paradigmáticos o impele a transcender os seus limites, diante de um contexto que assinala a recitação das tradições mitológicas como função de alguns poucos indivíduos (xamãs e médicos-feiticeiros, ou aos membros das confrarias secretas), os especialistas do sagrado, que, distinguindo-se pela sua capacidade mnemônica, pela sua imaginação ou pelo seu talento literário, exerceram uma influência determinante sobre as suas coletividades através de suas visões imaginárias (ELIADE, 1972).

Se à constituição e à renovação do arcabouço cultural se impõe o referido processo criativo, cuja característica não se restringe às sociedades arcaicas mas alcança todas as outras, as fontes da inspiração demandam a comunicação das experiências religiosas através de uma contínua reinterpretação e aprofundamento, à medida que a sociedade é conduzida para os valores e as significações descobertas, adquirindo relevância, nesta perspectiva, o mito grego, tendo em vista a sua capacidade de inspirar e guiar a poesia épica, a tragédia e a comédia, tanto quanto as artes plásticas, a despeito da referida cultura submetê-lo a um processo

de “desmitificação”, convergindo para a sua denotação como “ficção”, que determina a sua interpretação no âmbito ocidental (ELIADE, 1972).

Se um processo analítico que porventura envolvesse o mito fosse capaz de suscitar os seus elementos conceituais fundamentais, o seu princípio vital, posto que dinâmico, e não estático, escaparia irremediavelmente, pois a única possibilidade de descrevê-lo se impõe em termos de ação, tendo em vista que os sentimentos e as emoções do homem primitivo não se expressam através de meros símbolos abstratos senão de maneira concreta e imediata, tornando-se relevante, nesta perspectiva, a clareza e a coerência que caracterizam a teoria de Durkheim, que se detém no princípio de que a construção de uma explicação adequada acerca da realidade em referência se mantém relacionada à sociedade, que emerge como verdadeiro modelo do mito (CASSIRER, 2005).

À mentalidade primitiva não se impõe senão o seu sentimento geral da vida, que possibilita uma abordagem que não se circunscreve a um horizonte pragmático ou técnico, visto que a natureza não se mantém como um objeto de conhecimento ou um campo de necessidades práticas imediatas, convergindo para a transposição da distinção envolvendo duas esferas de atividade, a saber, a prática e a teórica, à medida que permanece imersa em uma região subjacente àquelas, a *simpática*, constituindo-se, em suma, um “produto da emoção”, cujo fundamento “imbui todas as suas produções de sua própria cor específica”, emergindo a obliteração das diferenças empíricas das coisas através da “convicção de uma fundamental e indelével *solidariedade da vida*” (CASSIRER, 2005, p. 138).

Caracterizando, em suma, a dialética que, no tocante à construção da *realidade*, se impõe ao *simbólico*, que emerge do contexto cultural e converge para um jogo combinatório que corresponde às possibilidades intrínsecas ao seu próprio material através de um horizonte que inter-relaciona a linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência e a história, e assinala as experiências criadoras como instrumento de constituição e renovação cultural (CALVINO, 1977), a leitura em questão converge para o movimento de transição do pensamento mítico à razão, e nas especificidades *simbólicas* que carrega tal fenômeno, tornando relevante o seu inacabamento.

4.2 DO PENSAMENTO MÍTICO À RAZÃO: DAS RAÍZES SIMBÓLICAS DA TRANSIÇÃO

Se o pensamento racional representa uma nova forma de reflexão sobre a natureza que se distingue pelo caráter positivo, fundamento do pensamento científico, a crise que na contemporaneidade envolve a física e a ciência, desestruturando a lógica clássica, põe em risco o monopólio da razão, demandando um esforço de investigação que remete às raízes e converge para a inter-relação que implicando o arcabouço religioso e os começos do conhecimento racional institui a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega (VERNANT, 1973).

“Segregação a partir da unidade primordial, luta e união incessante dos opostos, mudança cíclica eterna”, eis as noções que constituem a construção jônica, caracterizando as fronteiras que guardam as raízes da sua cosmologia, que não assinalam senão o arcabouço mítico, perfazendo uma filiação que demanda uma investigação que mais do que procurar na filosofia o antigo pretenda dialogar com o verdadeiramente novo, identificando a mutação mental em questão (VERNANT, 1973).

Dominando a totalidade do ser, a positividade, sob a perspectiva dos “Físicos”, converge para assinalar tudo o que é real como Natureza (*physis*), que se impõe como força que emerge como vida e movimento, não mais correlacionando os sentidos que carregam tanto produzir e gerar quanto origem e nascimento, visto que, alcançando o horizonte da abstratividade, os elementos naturais escapam ao processo em questão através da cosmologia, que, não se detendo apenas na mudança da linguagem, transforma o conteúdo, inclinando-se sobre os princípios constitutivos do ser (VERNANT, 1973).

Se recorre à estruturalidade mítica, o pensamento racional procura escapar aos seus fundamentos, à medida que à diversidade dos planos que esconde a ambiguidade existente se impõe no âmbito da filosofia uma multiplicação que tende, através do “desdobramento” da *physis*, a possibilitar a definição e a elaboração recíprocas das noções que envolvem humano, natural, divino, tendo em vista o ser autêntico que pretende alcançar, convergindo a exigência da positividade, no caso dos jônios, para o conceito da *physis*, no caso parmenídico, para o conceito do Ser, imutável e idêntico (VERNANT, 1973).

À nova orientação que o pensamento assume, convergindo para a prática, cuja influência, no âmbito da vida social, concorre para uma interpretação mecanista

e instrumentalista do universo, que se sobrepõe, pois, aos antigos esquemas antropomórficos, se impõe um processo que trazendo a filosofia como destino, culmina na preeminência da argumentação dialética em relação à iluminação sobrenatural, tendo em vista a sua transformação em um objeto de debate público e contraditório, emergindo, nesta perspectiva, uma solidariedade envolvendo o nascimento do filósofo e o aparecimento do cidadão, à medida que a cidade corporifica a ruptura entre a natureza e a sociedade, pressupondo a atividade de um pensamento racional na esfera das estruturas mentais (VERNANT, 1973).

Nesta perspectiva, caracterizando o inacabamento do processo de transição que envolve o pensamento mítico e a razão, o artigo se detém na interdependência que se impõe entre *mythos* e *lógos*⁶.

3.2.1 *Mythos e lógos*

Se o *lógos*, nas fronteiras da "era clássica", tende a assumir progressivamente o sentido de “discurso regrado” que, conseqüentemente, encaminha para a circunscrição que envolve um raciocínio que remete à razão, ao cálculo e à medida, inclinando-se a se opor ao mito, este, antes, na "era arcaica" da Grécia, carrega o significado que acena para uma “narrativa sagrada” (equivalente a um *lógos* qualificado de *hieros*), convergindo a própria evolução semântica do vocábulo (a saber, *mythos*), para um horizonte que assinala indícios quanto a inter-relacionalidade em questão (envolvendo o *lógos*), à medida que a leitura interpretacional o põe como uma derivação de *myo* (fechar), ou ainda de *myéo* (iniciar, instruir), que dialoga com um âmbito que não guarda correspondência senão com "mistério", suscitando a exclamação *mû* (da qual emerge *myo* e *myéo*) a hipótese de que o lamento em questão esconde as raízes dos termos que indicam "emudecer" e "fazer-se sentir", concluindo os especialistas, no entanto, que a palavra (mito, no caso) remete a *meudh* (ou *mudh*), uma raiz indo-européia que traz diversas acepções, como "recordar-se", "aspirar", "preocupar-se", cuja etimologia desnuda o seu *sentido* fundamental, "pensamento", legitimado por Ésquilo, Sófocles e Homero, que em suas obras usam as expressões *mytholomai*, *muythologeo*, *mythologia* (PERINE, 2002).

Nesta perspectiva, à procura do *sentido* do mito se impõe o projeto

6 . “Em *O que significa pensar*, diz Heidegger: *Mythos e Lógos* não se separam um do outro e não se opõem um ao outro, a não ser lá, onde nem *Mythos* nem *Lógos* não podem guardar seu ser primitivo” (BASTOS, 1998, p. 89, N.).

hermenêutico, que objetiva a interpretação e a decifração de todos os signos do homem através da abordagem fenomenológica, conforme propõe Paul Ricoeur, que, pretendendo alcançar o elemento indizível que escapa ao discurso racional, empreende, sob a perspectiva da autoridade discursiva do mito, uma leitura *simbólica*, que acena para um modelo que traz como fundamento a concepção de que a transferência de *sentido* não se caracteriza como uma propriedade da estrutura da linguagem, mas como um fenômeno do campo do discurso, cujo enunciado carrega o *sentido* e a referência, situando-o e compreendendo-o no âmbito que envolve uma semântica, não uma semiótica, pressupondo o processo metafórico, subjacente a todas as operações da linguagem, e que envolve a inter-relação de elementos que vão da metonímia à metáfora (com todas as nuances do termo), da polissemia à estrutura contextual, que, escapando a uma referencialidade única, instaura a polifonia na discursividade, possibilitando o jogo, a poesia, uma arquitetura de significações que desenha a intenção significante do mito (PERINE, 2002).

A circunscrição do mito, nesta perspectiva, ao âmbito do discurso não implica senão uma função de instauração, que independe das figuras ou representações (*dramatis personae*), à medida que a sua presença atende pelo ato, que se sobrepõe ao que são propriamente, carregando também a capacidade de instituir, através do rito, que presentifica os valores, paradigmas de ação, convergindo para suscitar correspondências psicológicas abrangendo o tempo histórico e o tempo primordial, que remetem, pois, ao umbral que acena com o núcleo mítico-poético da consciência, a saber, o sagrado (PERINE, 2002).

Empírico, racional e teórico. Eis os três horizontes que, inter-relacionados, se impõem à unidade do mesmo sujeito, distinguindo-se entre si, emergindo a estrutura consciencial mítica como fenômeno constitutivo que representa a forma de existir para si na dimensão empírica, correspondendo à primeira experiência do ser humano no mundo, que escapa à condição de uma consciência arcaica ou primitiva que se inclina à exclusão em face da instauração da razão raciocinante, tendo em vista a sua imprescindibilidade, tanto para os indivíduos como para as sociedades, à medida que carrega a "memória-social" (ou a "memória-tradição"), comparada, em termos de funcionalidade, ao "condicionamento genético nas sociedades animais",

sendo "biologicamente indispensável" à espécie humana, pois a mesma correspondência valorativa que guarda a correlação que envolve os sonhos e a saúde física e mental abrange os mitos e a atividade intelectual, tanto quanto a organização das relações inter-individuais, a cujas fronteiras remete (PERINE, 2002), emergindo como uma "forma indestrutível, porque necessária, de apreensão do real", posto que se trata de um "modo de conhecimento que dá a nossa vida, na expressão de Roger Bastide (1898-1974), seu 'sentido existencial'" (CEXUS, 1977, p. 162).

Nessa perspectiva, pois, enfatizando o "sentido existencial" que se impõe ao mítico não apenas como forma de apreensão mas como horizonte de construção do real, à medida que a estrutura consciencial mítica funda homem e mundo na intemporalidade, conferindo-lhes "um significado global" (PERINE, 2002, p. 47), o artigo em questão se detém na discussão que encerra desde a correspondência que envolve a possessão da faculdade da fala e a função de fazer mitos (a linguagem e o mito) até a relação que implica *mythos* e *tá metà phisiká*.

5 DO HOMO POETICUS

Se a possessão da faculdade da fala e a função de fazer mitos se inter-relacionam desde os primeiros estágios da cultura humana, emergindo como "dois brotos diferentes de uma única e mesma raiz", caracterizando a linguagem e o mito como "irmãos gêmeos" Cassirer atribui à experiência que os fundamenta um caráter antes social que físico à medida que se baseia no estudo de fenômenos que, atrelados ao mundo orgânico (como os gritos de desconforto, dor e fome, medo e susto), deixam de configurar reações instintivas simples através de um emprego consciente e deliberado, processo experiencial elementar que a mentalidade primitiva transfere para a totalidade da natureza, tendo em vista que segundo a sua concepção esta e a sociedade permanecem interligadas, justificando o uso e a função específica da palavra mágica, cuja crença não guarda correspondência senão com a convicção quanto a solidariedade da vida, que confere à palavra um poder social que detém não somente uma força natural, mas até sobrenatural (CASSIRER, 2005).

Se a mudança fonética, analógica, semântica se impõe como um elemento

essencial da linguagem, a sua função geral escapa à investigação dos referidos fenômenos, tornando-se os dados históricos imprescindíveis na análise de cada forma *simbólica*, à medida que as questões que envolvem o mito, a religião, a arte e a linguagem não se detém nas fronteiras da abstração, escapando a uma definição lógica, à medida que “a linguagem deve ser vista como uma *energeia*, e não como um *ergon*”, não se constituindo “uma coisa pronta, mas um processo contínuo”, perfazendo “o esforço reiterado da mente humana no sentido de usar sons para expressar pensamentos” (CASSIRER, 2005, p. 200, grifos do autor).

5.1 A FALA, A LINGUAGEM E AS FORMAS *SIMBÓLICAS*

Se a língua se detém nas fronteiras da universalidade, a fala, como processo temporal, se impõe como individual, convergindo a análise científica da linguagem para um fato social que obedece regras gerais, emergindo a sua unidade estrutural fundamental através de dois aspectos, a saber, material e formal, que envolvem tanto o sistema gramatical como o sistema sonoro, de cuja inter-relação de fatores depende o caráter do fenômeno em questão (CASSIRER, 2005).

À diversidade envolvendo os idiomas e a heterogeneidade dos tipos linguísticos, que se impõe como um fato necessário e inevitável, perfazendo um aspecto característico da constituição original humana ou da natureza das coisas, se contrapõe a leitura mítica e religiosa, que assinala um estado primevo que não encerra senão uma língua uniforme dotada de uma capacidade de expressão que alcança a própria natureza e essência, conforme afirma Cassirer, que defende que “a verdadeira unidade da linguagem, se é que existe tal unidade, não pode ser substancial; deve antes ser definida como uma unidade funcional” (CASSIRER, 2005, p. 214).

Escapando à perspectiva que a deixa subentendida como cópia ou imitação da ordem das coisas, a fala se impõe como um valor produtivo e construtivo, tornando-se mais importante do que o “trabalho” da língua a sua “energia”, implicada no processo linguístico, alcançando relevância, nesta perspectiva, a diferença fundamental entre dois seres humanos, a saber, um que ainda não detém o poder da fala (ou um animal) e outro, que a domina, emergindo o *simbolismo* no âmbito do entendimento como fundamento de uma verdadeira revolução da vida intelectual e

peçoal, à medida que engendra a transição da dimensão da subjetividade para a esfera da objetividade (CASSIRER, 2005).

Se etimologicamente *símbolo*⁷ guarda relação com o horizonte que encerra “sinal, marca distintiva, insígnia” e emerge como “sinal, signo de reconhecimento”, convergindo posteriormente para a noção que o assinala como “signo, sinal, convenção”, além de “lançar, jogar conjuntamente, comparar”, o processo de simbolização consiste, em síntese, na instituição de vínculos aproximativos envolvendo objetos, coisas e ideias, acenando com a perspectiva das formas *simbólicas*, que se impõem como “toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente”, segundo Cassirer (1975, p. 163), que, classificando-as, mostra que há uma relação entre o signo e o significado que obedece uma tripla graduação, a saber, expressividade, representação e significado.

Pressupondo uma identidade entre o signo e o significado, ambos os quais se confundem, mantendo-se fundidos, não chegando o símbolo a representar a coisa, mas tomando-a como se fosse ela própria, a relação de expressividade, caracterizada pela leitura mágica, circunscreve-se ao mito, trazendo o segundo caso uma separação entre o signo e o significado, prerrogativa da linguagem, em cujo arcabouço o nome, de maneira convencional, assume o lugar da coisa, servindo para representá-la, enquanto que a relação de significado, que acena para a autonomia do signo diante do mundo sensível (em virtude de não se deixar retraduzir em termos de elementos sensíveis), configurando uma independência entre ele e o significado, corresponde ao campo da ciência, segundo a investigação de Cassirer (1975).

Neste contexto, pois, a religião é identificada com a relação de representação, diferenciando-se, então, do mito que, tomando “os signos e imagens como dotados de poderes da própria coisa”, funciona, quanto às demais formas *simbólicas*, como núcleo originário comum que, no entanto, não pressupõe um processo evolutivo unidirecional, porque “se existe um equilíbrio na cultura humana,

7 . “Do grego recebemos a palavra *symbolon*”, conforme esclarece Pereira, que afirma “que significa a coincidência de duas partes, que de novo se reúnem, pois, segundo Heródoto (*Historiae* VI-86), o símbolo era a coincidência ou reunião harmoniosa das partes de um anel, que dois amigos, antes de se separarem, dividiram entre si, levando cada um a sua parte e com ela a possibilidade de futura coincidência ou encontro de partes (...)” (PEREIRA, 2004, p. 3, grifos do autor).

só pode ser descrito como dinâmico, e não estático; resulta de uma luta entre forças opostas” (CASSIRER, 2005, pp. 362-363).

Nesta perspectiva, pois, caracterizando a linguagem como um processo *simbólico*, que se inclina para a “emergência de um ser que vai sendo à medida que se vai dizendo, como aquele que, ao despertar, diz: “Dormi” (CHAUÍ, 2002, p. 17-18), tendo em vista que carregando a possibilidade de expressar perfeitamente sob a condição de não fazê-lo absolutamente o seu fenômeno traz um viés enigmático, como demonstra o processo que envolve a instauração da positividade e um esforço de abstração que, embora traduzam aspirações gerais que carregam a capacidade de engendrar um arcabouço de problemas que se circunscrevem ao âmbito exclusivo da razão, não eclipsa a interdependência que envolve *mythos* e *lógos*.

5.2 DA FILOSOFIA: POSITIVIDADE E ABSTRAÇÃO

Convergindo para a incompreensível emergência de uma razão que escapa à história, as transformações mentais não se impõem apenas às estruturas políticas, pois além do direito e da arte a evolução da moeda como instituição econômica assinala um processo de mudanças que transpõe as fronteiras das relações que envolvem o nascimento do pensamento racional, conforme assinala as implicações míticas do valor nos *símbolos* premonetários na Grécia, à medida que ainda guarda correspondência com a pressuposição da existência de uma carga de virtudes sobrenaturais em cada artigo, que “veicula, fundidos em um mesmo simbolismo de riqueza, poderes sagrados, prestígios sociais, laços de dependência entre os homens” (VERNANT, 1973, p. 313.).

Ao termo que designa o Ser, a Substância, que significa o patrimônio, a riqueza, se impõe uma relação de analogia que através da perspectiva das questões filosóficas, tanto quanto ao nível do direito e das realidades econômicas, evidencia os rumos opostos da operação do pensamento, pois se no sentido econômico o vocábulo em questão emerge como a terra, patrimônio inalienável, substância visível, um tipo de bem aparente ao qual se contrapõe a categoria do bem inaparente (créditos e hipotecas, o dinheiro líquido, a moeda), cuja dicotomia contém planos diferentes, assinalando a desvalorização do dinheiro em relação ao bem que possui *status* de plena realidade, patamar do pensamento social que põe o Ser e o

Valor na circunscrição do visível, encerrando a esfera do não-aparente, do abstrato, um elemento humano de ilusão ou desordem, enquanto que a noção da palavra em referência (o Ser, a Substância) no âmbito do pensamento filosófico guarda contraste diante do mundo visível, tendo em vista que a *realidade*, a permanência, a substancialidade, fazem parte da dimensão do invisível, alcançando condição de aparência, que opõe-se ao real verdadeiro, a esfera do visível (VERNANT, 1973).

À extrema simplicidade da conclusão de que à noção de Ser imperecível e invisível que emerge do âmbito da religião a filosofia aplica uma forma de atividade reflexiva caracterizada pela racionalidade e positividade desenvolvida através da prática da moeda se impõe a leitura que assinala que a perspectiva parmenídica do Ser não guarda nenhuma relação de transposição envolvendo a abstração do signo monetário no âmbito do real, à medida que carrega uma unicidade que converge para a oposição, seja no tocante à moeda, seja quanto à realidade sensível (VERNANT, 1973).

Se a conclusão que se impõe não é senão que o conceito filosófico do Ser escapa, no tocante ao processo de engendramento, à prática monetária ou à atividade mercantil, não deixa de emergir a consideração de que carrega uma aspiração para a unidade para cujas fronteiras convergem à medida que um princípio de estabilidade e permanência caracteriza o movimento do pensamento social e político, além do religioso (orfismo), nos primórdios da Cidade, acenando, porém, a expressão de tal desejo para um conjunto de questões propriamente filosóficas, tornando-se a doutrina parmenídica a ruptura que afirma a contradição entre o devir do mundo sensível (mundo jônio da *physis* e da *gênesis*) e as necessidades lógicas do pensamento (VERNANT, 1973).

A eliminação do sobrenatural e do maravilhoso no processo de explicação dos fenômenos e a ruptura com a lógica da ambivalência – eis as características do novo pensamento grego, cuja forma de racionalidade propõe problemas que se circunscrevem ao seu exclusivo âmbito, a saber, natureza do Ser, relações do Ser e do pensamento, a resolução dos quais, reclamando a construção dos seus próprios conceitos, convergindo para a conclusão de que “não se descobre a razão na natureza: ela está imanente na linguagem” (VERNANT, 1973).

Nesta perspectiva, pois, o artigo discute a relação que implica *mythos* e *tá*

metà phisiká, convergindo para a questão da correlação envolvendo o *simbólico* e a “clareira” heideggeriana.

5.2.1 *Mythos e tá metà phisiká: o simbólico e a “clareira”*

Se a razão, que possibilita o homem a “entender”, emergindo como um dispositivo inerente a sua natureza, não se esgota na estrutura lógico-discursiva ou analítico-conceitual da *ratio*, a inteligibilidade se torna um processo que não envolve apenas uma apreensão proporcional, normativa e mediadora (*ratio*), mas alcança antes uma intuição imediata e direta das coisas (*intellectus*), que, por sua vez, guardando correspondência com o dizer do mítico e do poético, se impõe como o “supra-racional” (BASTOS, 1998). Conclusão: “O mito apenas mergulha na ausência infinita do mesmo, na profundidade aberta do ‘não é’” (RABANT, 1977, p. 37).

Encerrando a interpretação *simbólica* da *realidade*, segundo Ortiz-Osés, se ao *lógos* humano se impõe a inteligibilidade dos signos, que guarda correspondência com o horizonte dos princípios de identidade e contradição, o *simbólico* não emerge senão no âmbito que envolve a relação e a analogia, que, instituindo, sem excluir, uma identidade, não se reduz a esta, escapando à restrição da singularidade e da imanência, tendo em vista que o signo carrega, arbitrariamente, a determinação que implica em um equilíbrio ou um acordo convencional entre o significado e o significante, enquanto que no que tange ao símbolo o significado essencial ou transcendente é instaurado no significante material ou imanente como em sua matéria de revelação, independentemente do desequilíbrio ou tensão ontológica, que acena com a instauração da “verdade”⁸.

Nessa perspectiva, pois, se a tensão ontológica que envolve a instauração da “verdade” não converge senão para uma relação que encerra a simultaneidade do des-ocultar e do ocultar das coisas (a saber, a *a-létheia*), a inteligibilidade, sob a acepção de razão discursiva ou conceitual, não detém condições de explorar o inexplorável, exaurir o inexaurível, escapando-lhe, portanto, a possibilidade de compreensão ou vislumbre do mito, caracterizando-se ambos na intersecção das

8 . *A-létheia*: “Na etimologia de *aletheia*, o primeiro termo que na Grécia significava verdade (não-velamento: *a*, privativo, *lanthanô*, dissimular, esquecer, *léthé*, esquecimento), Heidegger entrevê a acepção primordial do verdadeiro sentido da verdade: a ocultação e a dissimulação são-lhe constitutivos” (BARAQUIN, N.; LAFFITTE, J., 2004, p. 186, grifos do autor).

fronteiras do *simbólico* pela complementariedade⁹, à medida que “o Ser ao se revelar (*a-létheia*) como logos, se apaga na luz que o ilumina; ao se ocultar (*léthe*), se retira no seu mistério sacral e se produz como mito” (BASTOS, 1998, p. 88, grifos do autor.).

Guardando, nesta perspectiva, a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, à “*clareira*”¹⁰ (designação heideggeriana que encerra a noção de “abertura”), se impõe a possibilidade efetiva quanto a incidência da luz, suscitando em sua dimensão o jogo entre o claro e o escuro, convergindo para a conclusão de que a luz jamais antes a cria, pressupondo-a, configurando a *a-létheia* uma fronteira que não se circunscrevendo ao âmbito da distinção envolvendo *mythos* e *tá metà phisiká* converge para a sua inter-relação, escondendo as raízes de ambos, que não se lhe escapam, caracterizando-os, pois, como “codificações do ‘mistério do horizonte¹¹’” (BASTOS, 1998, p. 55, grifo meu), tendo em vista que, emergindo o evidente¹² como o imediatamente compreensível, se o pensamento dialético-especulativo mantém uma relação de dependência com a “abertura”, a esta não escapa também a intuição originária e sua evidência, à medida que não se detendo nas fronteiras da ação de ver (“*videre*”), a língua grega remete àquilo que brilha, que, em suma, somente pode fazê-lo através da abertura que já impera e que, dessa forma, possibilita “um dar e um receber”, assegurando a dimensão aberta para a evidência, “onde podem demorar-se e devem mover-se” (HEIDEGGER, 1996, p. 103).

Às possibilidades de compreensão e definição do Ser, “intersecções limite-liminar das coisas”, que, nessa perspectiva, acenam com a “abertura” (“*clareira*”) e dialogam com as fronteiras que interseccionam *mythos* e *tá metà phisiká*, a saber, *a-létheia*, se impõe o *simbólico*, que emerge como *possibilidade* e guarda

9 . O “princípio da complementariedade” se impõe ao que, em primeira análise, “não têm valor próprio e absoluto” (BASTOS, 1998, p. 58, N.).

10 . Tradução do francês “*Clairière*”, a palavra alemã “*Lichtung*” se impõe como *clareira* (“*die Lichtung*”), cuja perspectiva dialoga com a própria formação do termo, que inter-relaciona “*Waldung*” (que equivale “a floresta, região de florestas”) e “*Feldung*” (“campo, zona de campo”) e opõe-se à “floresta cerrada” (“*Dickung*”, que “provém de *dick*, grosso, espesso, cerrado”), acenando para um adjetivo (“claro”) que traz como origem o verbo “clarear” (“tornar algo leve, tornar algo livre e aberto”) e detém o sentido de livre e aberto, escapando a qualquer relação envolvendo “luminoso” (HEIDEGGER, 1996, pp. 102-103).

11 . *Horizon*, em grego, é um conceito que emerge pela primeira vez no contexto da filosofia ocidental por intermédio de Anaximandro, que impôs ao *ápeiron* (o Indefinido) um sentido que acena para “aquilo que envolve e governa todas as coisas” (*periéchon*), convergindo para a conclusão de que “para a concepção *peri phýseos* do filósofo de Mileto, o *ápeiron*, compreendido como *periéchon*, equivale à *arché* ou Princípio que envolve e governa todas as coisas” (BASTOS, p. 49, grifos do autor).

12 . *Evidentia* traduz a palavra grega *enárgeia*, que guarda a mesma raiz de *argentum* (prata), designando “aquilo que brilha em si e a partir de si mesmo e assim se expõe à luz” (HEIDEGGER, 1996, p. 103).

correspondência com a linguagem do universo inexaurível do *símbolo*, no arcabouço da qual os liames escapam à unilateralidade e finitude, religando-se, uns aos outros, na correspondência que os mantêm, alcançando a essência das coisas a revelação através da sua expressão, que, trazendo como raízes o “mistério do *horizonte*”, estabelece a reintegração que envolve a origem e o originado, o todo e a parte, o infinito e o finito, perfazendo a conclusão que assinala que, dessa forma, na hermenêutica do horizonte, complementariedade não se impõe senão como “a 'cifra', 'símbolo' ou 'ideia-chave', em que dois aspectos ou codificações (mitologia e metafísica) de uma mesma realidade se absorvem ou se permutam” (BASTOS, 1998, p. 57).

Nessa perspectiva, limite ou medida de extensão da consciência (Kant), ou limite temporal, que encerra a compreensão que se põe como presente ou *agora*, abrangendo toda experiência vivida (Husserl), ou temporalidade (Heidegger), ou “*realidade* abrangente” ou “englobante” (“ser em si mesmo”, no caso) (Jaspers), horizonte não dialoga senão com a possibilidade que o *simbólico* encerra como a “abertura” (“clareira”), acenando com a inter-relação que envolve *mythos* e *lógos*, que se escapa à reflexão filosófica e à investigação científica não é senão em virtude da instauração do processo de redução da linguagem ao nível da instrumentalização e a sua circunscrição ao âmbito operativo, que converge, à medida que à dimensão co-notadora se sobrepõe a esfera da de-notação, para restringir ao reduto de uma realidade que guarda raízes no universo técnico-científico a experiência do pensamento, que tende a um destino que o impossibilita de alcançar o fascinante mistério que emerge sempre em sua densidade existencial desde a primeira transposição mítica até a última transposição metafísica da incógnita que se impõe ao começo da história e ao princípio da consciência (BASTOS, 1998).

6. ASPECTOS CONCLUSIVOS

A capacidade de estabelecer a distinção entre a *realidade* e a *possibilidade*, eis a prerrogativa da estrutura fundamental do intelecto humano, característica do pensamento *simbólico*, cuja emergência guarda correspondência com o desenvolvimento cultural, à medida que se impõe desde a inter-relação que envolve as necessidades básicas e as suas respostas, perfazendo um conjunto de

problemas que inaugura a “*lógica da expressão*” que emerge da percepção, da linguagem e do trabalho, caracterizando “a estrutura *simbólica*” da ordem humana, que não é senão “relação com a *ausência*”, convergindo o resultado da sua atividade para uma transformação que acena com um horizonte que envolve da religião à arte, da filosofia à ciência, e alcança um “mundo ideal”.

Nesta perspectiva, ao *simbólico* do sistema que acena com a emergência de uma inteligência em cujo processo de construção a linguagem e o pensamento guardam inter-relação se impõe a interligação que envolve a possessão da fala e a função de fazer mitos, que converge, através da correspondência com o sensível, para o âmbito da inexauribilidade, caracterizando uma possibilidade que, sobrepondo-se à questão que envolve instituinte e instituído, tende a escapar à redutibilidade que emerge através da negação do impensado como uma dimensão do pensamento, à medida que acena com a diferenciação que em sua interioridade opera em função da força de sua distância em relação a si mesmo e ao próprio homem (CHAUÍ, 2002), assinalando uma ausência que transpõe as fronteiras sinonímicas do vazio e não se caracteriza senão como percurso, posto que destina, guardando o invisível caráter estrutural, liame, não ruptura, tendo em vista que ao tecido sobrevêm, das suas raízes, no devir da existência, o tecer, através de uma relação que longe de imediatez e exterioridade carrega a experiência do sentido.

Ao *simbólico* que a linguagem carrega, sobrepondo às noções estáticas envolvendo essência e ser o *dever*, se impõe uma verdade que escapa tanto à coincidência de uma consciência consigo mesma como à adequação do intelecto às coisas, pois à medida que a fala estabelece uma relação que abrange a totalidade simultânea e aberta, caracteriza-se como eixo virtual para o qual as palavras e as ideias se deslocam sem a pretensão de domínio (CHAUÍ, 2002), possibilitando pensar a diversidade e a variedade de um mundo constituído de multiplicidades, que traz, em suma, em sua constitutividade um movimento ininterrupto que não dialoga senão com a sua capacidade de criação, que acena com inumeráveis formas e expressões através de um jogo combinatório que engendra a formulação estética da existência, perfazendo um arcabouço que, na acepção de *totalidade significacional*, se sobrepondo ao mundo “natural”, resulta de uma unidade de ação que converge para a construção da *realidade*, como expõe o artigo analisando da correspondência

que mantém o mito e a religião ao inacabamento da transição para a razão, que instaura um regime de positividade e representa um esforço de abstração que, contudo, não consegue esconder os indissolúveis liames de interdependência que *mythos* e *lógos* guardam.

Nesta perspectiva, ao pressuposto de que a razão está imanente na linguagem se impõe, no que concerne à interpretação *simbólica* da *realidade*, a relação que implica *mythos* e *tá metà phisiká* entre o *simbolismo* mítico e a razão discursiva ou conceptual, que se caracterizam, pois, pela complementariedade, à medida que convergem para a simultaneidade que envolve o des-ocultamento e o ocultamento das coisas (*a-létheia*) e dialogam com a noção heideggeriana de “clareira” (“*abertura*”), que, acenando com um “horizonte” que encerra o mistério da *possibilidade*, correlacionada ao *simbólico*, não perfaz senão o lugar da essencialização, tendo em vista que a experiência do processo em questão instaura, antes do que o *conhecimento* do *Ser*, a sua criação¹³.

À correlação fundamental envolvendo o *simbólico* e a “clareira”, para cujas fronteiras o artigo em questão acena, não se impõe senão um horizonte que possibilita uma discussão que implica a consciência como um fenômeno que escapa tanto ao pressuposto da antecipação como à condição de posterioridade em relação ao processo da fala, guardando antes simultaneidade no tocante ao exercício da linguagem, convergindo para a emergência do mítico como a hipóstase do *Ser* e para uma noção que encerra este como a matriz *simbólica* da *realidade*.

REFERÊNCIAS

BARAQUIN, N.; LAFFITTE, J. **Dicionário de Filósofos**. Trad. de Pedro Elói Duarte. Coleção Lexis. Lisboa: Edições 70. 2004.

BASTOS, F. **Mito e Filosofia**. 2ª ed. Brasília: Edunb. 1998.

CALVINO, I. A combinatória e o mito na arte da narrativa. In: LUCCIONI, G.; et al. **Atualidade do mito**. Trad. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977, p. 75-80.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

13 . “Por que *criação*? Porque entre a realidade dada como um fato, instituída, e a essência secreta que a sustenta por dentro há o momento instituinte no qual o *Ser* vem a ser” (CHAUÍ, 2002, p. 151-152, grifo do autor).

- CASSIRER, E. **Esencia y efecto del concepto de símbolo**. Trad. de Carlos Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- CASSIRER, E. **Filosofia de Las Formas Simbólicas I: el lenguaje**. Trad. de Armando Morrones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998a.
- CASSIRER, E. **Filosofia de Las Formas Simbólicas II: el pensamiento mítico**. Trad. de Armando Morrones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998b.
- CASSIRER, E. **Filosofia de Las Formas Simbólicas III: Fenomenología del reconocimiento**. Trad. de Armando Morrones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998c.
- CEXUS, D. O circo dos comodistas. LUCCIONI, G.; et al. **Atualidade do mito**. Trad. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977, p. 161-171.
- CHAUÍ, M. de S. **Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- HEIDEGGER, M. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Trad. e notas: Ernildo Stein. Série: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1996.
- LUCCIONI, G.; et al. **Atualidade do mito**. Trad. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- MALINOWSKI, B. **Uma Teoria Científica da Cultura**. Trad. de José Auto. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar. 1970.
- PEREIRA, M. B. Para uma filosofia do símbolo. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, nº 25, 2004, p. 3-30.
- PERINE, M. Mito e Filosofia. In: **Editorial Philósofos**, 7 (2), 2002, p. 35-56.
Disponível em
<<http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/3159/3163#.U83L9vldWSo>>. Acesso em: 21 jul. 2013.
- RABANT, C. O mito no porvir (re)começa... In: LUCCIONI, G.; et al. **Atualidade do mito**. Trad. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977, p. 29-40.
- SOUSA, E. de. **História e Mito**. Cadernos da UnB. Brasília: Edunb. 1981.
- VERNANT, J.-P. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Trad. de Haiganuch Sarian. São Paulo: Difel, 1973.