

# O MITO : INTERPRETAÇÃO DA EXISTÊNCIA

(Um Ensaio Filosófico)

Delmar Ewaldo Schneider

## 1. — O T E R M O

O termo “mito”, do grego “mythos”, significava originariamente o mesmo que “palavra”, “relato”, “anúncio”, “mensagem”, sempre com a intenção do espírito voltada ao conteúdo dessa palavra ou mensagem. É este um uso inteiramente objetivo, no qual não se atende à mente de quem eventualmente diz ou relata, mas tão-somente ao que a palavra diz em si mesma. Por isso mesmo o mito aparece como expressão e compreensão do que o universo é — a verdade do universo —, e não como uma questão de representação mental, situada do lado do problema ou teoria do conhecimento. Este sentido de “palavra objetiva” em contraposição à palavra proferida, o termo “mythos” ainda guarda na tragédia clássica. O mito se apresenta, assim, como a “palavra da verdade”, a expressão última e definitiva da realidade de deuses-mundo-homem, sem nenhuma conotação de imaginação ou fantasia.

## 2. — MITO E ESPECULAÇÃO

A positividade do mito entra necessariamente em crise, tão logo a razão começa a pensar a mensagem do mito. É que o pensamento, ao lado de perguntar os por quês, as razões, os princípios e as causas das coisas, é também sempre

analítico, isto é, ele divide, separa diferentes momentos e, antes de tudo, distingue o sujeito do objeto. Com isso se constitui formal e tematicamente o reino do pensamento, i. é, o reino da subjetividade, que como tal se situa criticamente frente à "objetividade" do mito. Agora é o pensamento que pretende descobrir a verdade; o espírito não a recebe mais como imanente à "palavra". A fé cede lugar à razão pensante.

Esta crítica da razão começa a se impor na Grécia a partir da era homérica, inclusive, certamente, porque em Homero o termo "mythos", ao lado de seu sentido original apontado acima, passa a tomar também o sentido de lenda de heróis. Com isso o sentido se transfere da "verdade do cosmos" para a "imaginação heróica". Ao mesmo tempo se põe em jogo a verdade do relato, tanto em seu sentido primitivo, quanto no heróico.

Um segundo momento do espírito crítico é constituído pela sofística. Aqui a ruptura entre o ser e o pensar já está consumada; o "logos" de Parmênides e Heráclito, ainda idêntico ao ser, cedeu já o seu lugar ao "logos" puramente formal do pensamento humano. O que interessa ao sofista não é a "verdade do ser", mas as "razões" que possam persuadir a mente subjetiva e individual.

Esta atitude sofística representa, de fato, não só a morte do mito, mas também do pensamento. Um e outro ficam privados de seu conteúdo de verdade: o mito reduzido à categoria da fábula, e o pensamento à mera categoria do instrumento de persuasão. A persuasão por sua vez não está mais em função da verdade das coisas, mas em função do poder — trata-se de submeter a consciência do outro à consciência subjetiva do melhor argumentador.

A reação a essa atitude, ao mesmo tempo cética e cínica, começa com Sócrates. Sócrates foi acusado, entre outras coisas, de não acreditar nos "deuses", isto é, nos "mitos" já reduzidos a fábulas. Mas o que ele sempre teve como de valor absoluto é a razão. Em nenhum momento Sócrates duvidou da capacidade da razão de descobrir a "verdade", e esta, por sua vez, era para ele algo de objetivo e eterno, algo de divino em sentido puro e absoluto. Aqui, entretanto, Sócrates toca o impossível, que em Kant apareceria como a "aporía" fundamental da razão pensante: com o pensamento, isto é, com a lógica, que sempre divide o ser do conceito, a verdade do conhecimento, o sujeito do ob-

jeito, Sócrates queria atingir aquilo que transcende a toda distinção.

Platão continuou o pensamento de Sócrates na procura da verdade acerca do ser e do valor. Sua teoria do conhecimento é ao mesmo tempo a sua metafísica. O objeto do conhecimento, o ser enquanto verdade, é inteiramente intelectual. Com isto Platão colocou a pedra fundamental de toda metafísica ocidental. Mas é também com isso que Platão recupera o mito, não na acepção primitiva, é certo, mas numa acepção bem mais profunda, e válida tanto para a filosofia quanto para a religião e a reflexão teológica. Incapaz de compreender em conceitos e expressar com palavras a realidade transcendente, porque ela não mais tolera as distinções do pensamento analítico, Platão recorre ao "mito" para descrever a compreensão intuitiva da verdade-realidade absoluta, tentando assim induzir o espírito contemplativo à compreensão imediata. Mitos desse tipo temos p.ex. no "mito da caverna" (Rep. L. VII, 514 a ss.) e no relato de Sócrates sobre o que aprendeu da sacerdotiza Diótima sobre o amor (Banquete, 201 d ss.). No primeiro caso Platão compõe uma alegoria; no segundo, põe seu pensamento na boca de uma sacerdotiza, isto é, o transfere para uma entidade que tem "experiência" imediata do divino. Em ambos os casos estamos diante do limite do pensamento e da palavra. Trata-se com efeito de expressar e tornar compreensível o que já "não é o ser, mas ultrapassa o ser em dignidade e força" (Rep. 509 b), e que, nessa transcendência, não mais pode ser compreendido em definições e essências. O sentido do mito em Platão não é mais o sentido primitivo de "palavra" e "mensagem". Mas também não é o mito como "fábula". O mito, em Platão, está incorporado ao processo do conhecimento e desempenha a função de "revelar" intuitivamente o sentido e a verdade, para além da capacidade do raciocínio. Ele se situa, assim, no horizonte do conhecimento místico, e desempenha, tanto na mente como na fala, a função do símbolo e do sinal. Ao mesmo tempo que ele marca o limite do pensamento e da palavra ele transcende, como símbolo, esse mesmo limite. Aliás, um limite só é constatável como tal enquanto já foi transposto. É enquanto a verdade do ser é compreendida no símbolo que se revela tanto o limite quanto a transcendência do conhecimento e do espírito. A contribuição, portanto, de Platão foi de suma importância, não só no sentido de restabelecer o valor do conhecimento frente ao ceti-

cismo e cinismo sofista, mas, mais do que isso, para evidenciar a dimensão transcendente do conhecimento e da linguagem.

### 3. — A PERMANÊNCIA DO MITO

O mito integra, portanto, o processo do conhecimento. A partir daí torna-se necessário reconhecer que como estrutura e forma do conhecimento ele não é extirpável de modo radical do espírito humano. Isso representaria mesmo um empobrecimento do espírito, pois o reduziria ao plano do conhecimento dos nexos lógicos em que a natureza pode ser compreendida ao nível das ciências.

Como uma forma de conhecimento essencial ao espírito humano, o mito não pode ser considerado como uma forma primitiva e ilusória de compreender o mundo e a existência. Ele pode, sem dúvida, ser uma forma primitiva de estar na inverdade, na medida em que o homem não reflete sobre ele como forma do espírito, e, por isso, o toma como pura objetividade. Mas essa forma de inverdade não é exclusiva do mito. Ela acompanha, em diferentes níveis, a todo conhecimento que não reflete sobre si mesmo. É nesta falta de reflexão sobre a forma do conhecimento, conjugada com o desconhecimento do modo como é elaborada a informação que nos chega, que radica a maior parte dos mitos do mundo moderno, mediados e alimentados em grande parte pelos meios de comunicação de massa — recebidos, aliás, em geral de forma não crítica (1).

Mas não é dessa mitologia que nos queremos ocupar aqui. O mito que procuramos compreender é aquele que é essencial ao espírito humano a partir de sua condição ontológica de espírito-encarnado. Esta condição ontológica de espírito-encarnado, ou também de espírito-em-mundo, constitui o espírito humano essencialmente receptivo, num primeiro momento passivo perante o real, e nunca intrinsecamente ativo, criador e idêntico com a verdade e o sentido. Podemos também dizer que a condição ontológica de espírito-em-mundo constitui o homem essencialmente em ouvinte, e que

(1) Veja-se a propósito ELIADE, Mircea — *Mito y Realidad*, Madrid, ed. Guadarrama, 1963, p. 200-211, onde o autor analisa diferentes exemplos, como a sociedade sem classes de Marx, os personagens excepcionais da televisão, os heróis folclóricos, diferentes tipos nas artes, até o desejo de superar o tempo, na literatura.

essa condição de ouvinte está à base de toda palavra que ele elabora como resposta ou como compreensão racional do real. Isto significa que a operação estritamente “lógica”, como o é toda elaboração racional e científica do cosmos, é uma operação de segunda instância e se confina à ordem das coisas acessíveis não só à razão, mas também à experiência sensorial. Mas isto já supõe uma dupla distinção: primeiro a distinção entre sujeito e objeto, e, segundo, a distinção das coisas mesmas, ou seja, supõe o múltiplo, pois só no múltiplo se podem descobrir e sistematizar relações lógicas. Toda operação lógica tem, assim, o sentido de uma “reconstrução racional” de uma realidade, em si mesmo, distinta e separada da razão ou do espírito. Do que acabamos de pensar impõe-se imediatamente que isso não pode constituir a totalidade do espírito; impõe-se que o espírito tenha também um contato imediato com a verdade ao interior daquele horizonte que é o fundamento de toda operação que já supõe a distinção — do contrário, essa mesma operação ao interior da distinção se torna impossível. Este horizonte, entretanto, não mais é pensável “logicamente”; ele é “meta-lógico”. Só pode ainda ser pensado analogicamente, ou seja “simbolicamente”. A analogia e o símbolo são o lugar do “mito”. Pensar o que transcende o horizonte da lógica, que é o horizonte do “distinto”, só é possível “mito-logicamente”. Enquanto este horizonte da imediatez é o horizonte da passividade do espírito que é exercida ontológico-primitivamente no ouvir, tocamos novamente a acepção mais primitiva do mito: palavra-anúncio-mensagem.

É assim que o mito está presente na poesia, na filosofia e na teologia. Os poetas gostam de falar de “inspiração”. Querem com isso dizer exatamente que sua poesia não é de fato um fruto de seu pensamento, mas muito mais de sua “passividade”. A poesia é assim um tomar corpo — imagem e símbolo — de uma apreensão original do que vem ao encontro do espírito, do que se lhe dá, e perante o qual o espírito está ainda admirado e extático. Ela é, com o mito, um “dizer” original que, como tal, precede a razão e não pode ser comunicado por via lógico-racional.

Relativamente à filosofia e à teologia a questão é mais difícil. Ambas foram consideradas na tradição ocidental como as formas mais altas e mais puras da razão especulativa, e isto dentro da lógica conceptual e dedutiva mais rigorosa. Disso é testemunha, não só a filosofia e teologia escolástica, mas também, e muito mais, a filosofia e teologia de

descendência cartesiana — Spinoza, Leibniz, etc. A dificuldade se aguça aqui porque ambas, filosofia e teologia, não se contentam, como a poesia, em expressar na própria imagem a sua mensagem, mas procuram “pensar” a verdade, o sentido, o ser, o absoluto, Deus. Ambas querem pensar o impensável, ou seja, compreender na distinção o que não mais conhece nenhuma distinção nem distância de si mesmo e que se torna presente ao espírito como “subjetividade” absoluta, ao passo que o pensar lógico-racional começa por constitui-lo em “objeto” (2). Isto significa que a filosofia — do ser, e a teologia — de Deus, enquanto se movem simplesmente pela lógica e querem pensar em conceitos racionais os seus conteúdos — a sua verdade, a sua mensagem — se destroem a si mesmas, para se constituírem em “física”, e isto já no sentido científico moderno deste termo (3).

Se filosofia é um saber do ser e da verdade, e teologia um saber de Deus, então ambas têm em comum (o que ao mesmo tempo se distingue de todas as ciências) o fato de se moverem essencialmente ao interior da subjetividade — e não “frente” a um “objeto” do pensamento. O sentido e a verdade constituem a forma e o conteúdo da consciência, isto é, da subjetividade, e os constituem como transcendência do existir, isto é, como relação à subjetividade absoluta. Chame-se esta de Ser ou de Deus, o importante é que a subjetividade absoluta é apreendida e compreendida como o sentido e a verdade que é ao mesmo tempo fundamento e transcendência imanente à subjetividade do espírito humano. Aqui, entretanto, acabou a possibilidade do pensar bem como do dizer. Qualquer pensamento e palavra teriam que ser, aqui, identidade e transcendência. Ora, isto não mais acontece no espírito-em-mundo que é, enquanto “em-

(2) MARCEL, Gabriel — *Diário Metafísico*, B. Aires, ed. Losada, 1957, p. 102: “... el valor y significación suprema de las afirmaciones religiosas estriban precisamente en que trascienden toda reflexión.” (...) “Por consiguiente, desde el momento en que se ha sentido que el pensamiento religioso trasciende la reflexión, que no es pensable sino como trascendiendo la reflexión, se ha demostrado con eso la imposibilidad de una determinación objetiva o nociónal del contenido espiritual del mundo. Desde el punto de vista del conocimiento metafísico, el mundo sigue siendo el lugar de la incertidumbre, el reino de lo posible...” — Ibid. 103: “Tanto al optimismo como al pesimismo opongo que no hay juicio objetivamente válido que verse sobre el ser.” (Grifos do texto).

(3) Cf. HEIDEGGER — *Introdução à Metafísica*, trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro. Ed. Tempo Brasileiro. 1969, p. 44-9.

mundo”, um espírito “em-alteridade”, um espírito que necessita do “objeto” e que só se pensa “reflexivamente” — muito embora se “aprenda” imediatamente, mas, não se esqueça isso, “na” mediação do mundo. O mundo, que é a mediação, é o reino da ciência: do pensamento e da lógica. O imediato, que entretanto só se compreende na mediação, é o reino do símbolo, do mito, da analogia. Todos os elementos de linguagem do símbolo são tomados de empréstimo à mediação, e cada um deles tem um sentido objetal próprio: a água, o sol, a noite, a tempestade, a força, o homem, a fraqueza humana (psicologicamente: o sofrimento; moralmente: o mal), etc. Mas não é este sentido de mundo (de ciência) que a filosofia e a teologia compreendem ao usarem esses elementos da mediação e da linguagem mundana. Elas pretendem, “mediante” esses elementos de mundo, que o pensamento lógico-científico trata como outros tantos “objetos” externos, tão-só levar o espírito a descobrir a sua abertura — na qual se torna presente, porque vem ao encontro, a subjetividade infinita. O símbolo só existe para o espírito que opera transcendência absoluta. Aqui o poeta, o filósofo e o teólogo se encontram. Com a única diferença de que o poeta apenas “põe” o símbolo na linguagem, ao passo que o filósofo e o teólogo tentam decodificar o símbolo, isto é, pensar a analogia como tal para descobrirem no espírito (já não no pensamento) o análogo.

#### 4. — MITO E HISTORICIDADE

Sob certo aspecto o mito é uma interpretação da História. De nenhuma forma, entretanto, ele revela uma consciência da historicidade como a que se tem desenvolvido a partir do renascimento. Esta última se caracteriza por uma compreensão do sempre novo que acontece cada dia no mundo, resultante da síntese entre a natureza e o espírito humano. Ela põe o acento na capacidade criadora do homem. Joga com os elementos da ciência e da técnica, ambas como veículos do domínio que o homem exerce sobre a natureza, com o que cria as infra-estruturas da vida social, cultural e política. Esta vida do espírito, na qual o homem concebe e transpõe para a prática o que ele quer fazer do mundo e de si mesmo, situa a questão da responsabilidade pela existência cada vez mais na autonomia da liberdade

humana. Na mesma medida em que todos esses elementos se conjugam numa concepção de mundo e existência essencialmente antro-po-lógica e antro-po-cêntrica, nessa mesma medida eles exercem uma função desmitologizadora.

É este movimento desmitologizador da consciência histórica moderna que constitui o pólo comparativo para a compreensão da historicidade do mito. O mito não vive do tempo como abertura em que o homem continuamente se cria e põe existencialmente, mas ele vive de um "tempo de origem". Ele não pensa, portanto, a existência em função do futuro nem como possibilidade, o que é característico da consciência histórica, mas a pensa no sentido de um "retorno à origem". O "tempo de origem" é o tempo da primeira manifestação do ser e, por isso, o único que é significativo e válido para a compreensão da verdade profunda do real. Este "tempo de origem" é um tempo "forte", cheio de força criadora. O tempo subsequente é um tempo "fraco" e sem significado, privado de força criadora, selado pela degeneração. Os únicos momentos "fortes" ao interior deste tempo pobre são aqueles em que no rito se reatualiza — representa, re-presentifica — o tempo primordial. O importante portanto, ao interior do tempo, é superá-lo (suprimi-lo) no mito — no rito — que permite viver a plenitude e densidade do tempo primordial e entrar em contato com o sagrado. Trata-se propriamente de um novo nascimento e de um subsequente novo modo de existência que seja comandado pela maturidade espiritual. Pressuposto está que a verdade, o valor, o sentido, numa palavra o espírito, se tenha manifestado em toda sua plenitude naquele "tempo forte" do princípio (4).

Este tipo de consciência necessariamente entra em conflito com a consciência histórica tal qual esta última se tem formado a partir do renascimento (a partir do renascimento, ao nível da reflexão filosófica, pois como "fato" a consciência histórica é bem mais antiga). E esta última, com igual necessidade, exerce sobre a primeira uma ação crítica, desmitologizadora. São muitas as razões deste conflito; só queremos aduzir algumas.

Em primeiro lugar, a consciência mítica se torna incompatível com a explicação racional da natureza, da vida e dos fenômenos sócio-culturais do espírito. O mito vive essencialmente do que saiu, no início, da mão dos deuses. Por

(4) Relativamente às idéias aqui expostas, cf. ELIADE, op. cit., p. 48 ss., 93 ss.

mais que o tempo posterior tenha enfraquecido aquelas forças divinas primordiais (o tempo da multiplicidade, das contradições, das lutas e pecados), o sagrado está permanentemente presente e ativo na natureza e pode tornar-se a força mesma da vida do homem. O decisivo, portanto, na vida do homem, tanto individual como socialmente, depende da re-presentificação do divino e sagrado. Explicações causais da natureza e iniciativas racionais e livres do homem não conquistam, nesse espírito, uma função dinâmica. Uma vez despertado o espírito para a compreensão racional da natureza segundo o esquema causal e lógico, o domínio da mesma, suposta tão-somente a sua racionalidade, se transfere para a razão pensante. Não é necessário que o investigador da natureza negue a existência de um Deus. O que ele não pode é tão-somente explicar fenômenos naturais ou humanos, psicológicos ou sociais, pela intervenção divina. Perante a razão pensante, sobretudo ao nível científico, Deus recua da ordem de causa física à ordem de causa transcendental. E nesta ordem ele nunca é elemento nem lógico nem físico explicativo de qualquer realidade ou fato que suceda na natureza ou na vida humana.

Segundo: Esta consciência, uma vez inaugurada, põe-se com ela a distinção entre o sagrado e o profano, entre o místico e o estritamente racional, entre o eterno e o temporal, entre o perfeito no início e o perfectível no futuro, entre o destino determinado por "presenças superiores" e a liberdade humana. Esta distinção perpassa então todos os níveis da consciência: ela é ontológica, psicológica, semântica, religiosa, social e política. Em todos os níveis se inauguram formas de compreensão, esquematização e sistematização, organização, previsão e planejamento, ação e controle que não só são de criação humana "de fato", mas que explícita e reflexamente o são. Com isso necessariamente se troca o pólo da atração da consciência. O "tempo forte" e perfeito que no início brotou das mãos dos deuses cede o seu lugar ao "tempo do possível". O tempo do "possível" torna-se agora o "tempo forte". E o possível o é, não como o múltiplo e contraditório em si mesmo em oposição ao uno harmônico primordial, mas como o possível que surge da aplicação da razão à natureza. O perfeito, assim, não é mais o que era no início, mas o que vem a ser, o que nasce da tríade natureza, razão e ação humana. O exemplar e perfeito do início cedeu seu lugar ao sempre novo da razão. A razão que despertou para a racionalidade da natureza e

para o poder da ação humana sobre ela, sobretudo a razão que pesquisa, não é mais compatível com o "tempo forte" do início; ela é compatível, sim, com o tempo sempre grávido de possibilidades naturais-rationais que tendem ao desenvolvimento de um "tempo forte final", se é que o homem chegará um dia a resolver os seus problemas, para atingir, assim, um estado de plenitude. Aqui se revela, com o espírito científico debruçado sobre a natureza, uma percepção totalmente nova do tempo. Sócrates, diz-se, fixou o objeto da ciência no conceito essencial. Com isso tanto se volta contra o mito que se mantém ao nível da representação e do acontecer, quanto, por outro lado, contra a historicidade do espírito e da verdade. Essência, verdade e razão tornam-se eternas — intemporais e transcendentés — de um salto só. Até hoje a razão humana não conseguiu pensar adequadamente a historicidade, e, com ela, a existência. A ciência move-se no universal, chama-se este de conceito, hipótese, axioma ou lei. Mas, independentemente disso, a ciência revela o tempo na mesma medida em que ela sabe, *a priori*, que, de sua aplicação à natureza, pode brotar uma nova existência. Uma nova existência, na percepção mítica, representa sempre mais um afastamento da unidade perfeita primordial; na percepção científica, ao contrário, ela é um momento de revelação e descoberta da verdade que constitui a razão do ser e se incorpora, assim, à essência do homem. A percepção do tempo e da historicidade, o sentido que assumem no espírito humano, a concepção do universo e da vida — a ontologia —, coincidem, assim, com a atitude psicológica da razão frente à natureza. A razão voltada para as potencialidades da natureza e consciente da ação — liberdade — humana (e isto não é apenas uma questão de lógica, mas de postura psicológica e existencial) libera o tempo e a historicidade. Na mesma medida ela desmitologiza o mito e constitui uma outra teo-logia, uma outra cosmo-logia e uma outra onto-logia.

Terceiro: Dissemos acima que o mito é, também ele, uma interpretação da História. Este pensamento precisa ser retomado depois das reflexões que acabamos de fazer. Como se compreende essa afirmação? Um primeiro sentido, objetivo, é o que já ficou exposto acima: o "tempo forte" do início tira o sentido ao que acontece no "tempo fraco" do cotidiano. Este último, que constitui tão-só a trama superficial e não-essencial da existência, carece de consistência e substância. A consciência mítica o vê, portanto, de um modo pessimista. Porque

carecedor de consistência, o que acontece no tempo — o que o homem faz — nunca é definitivo, sempre é reversível. Eliade vê aqui a “diferença mais importante” entre o homem mítico e o homem moderno: “a irreversibilidade dos acontecimentos, que, para este último, é a nota característica da História, não constitui uma evidência para o primeiro” (5). Por isso mesmo o homem mítico crê poder re-atualizar, re-presentificar no rito, a plenitude primordial. Como compreensão do homem isso significa que a mais importante das faculdades do espírito humano é a memória: “a memória se considera como o conhecimento por excelência. O homem que é capaz de ‘recordar-se’ dispõe de uma força mágico-religiosa mais preciosa do que aquele que ‘conhece’ a origem das coisas (6). Esta concepção do conhecimento contém implícita toda uma metafísica. A memória é considerada a faculdade do contato imediato, da verdade intuída objetivamente sem mediação, o que supõe uma existência em todo caso “diferente” da que vivemos em nosso mundo “atual”. Ao lado deste poder da memória, que se deve atualizar no rito, o “conhecer” abstrativo perde em força: o “conhecer” por imagem e abstração supõe distância entre o cognoscente e o conhecido, e como tal só se realiza na “mediação”, ao menos do próprio pensar. Essa função da memória ainda existe em Platão. Por isso mesmo a “verdadeira existência” do homem é aquela que ele tinha em contato imediato com a verdade das Idéias antes de viver no corpo e no mundo. A “segunda” existência aparece, portanto, relativamente à primeira, como um estado de privação e carência que se move na inverdade da “imagem”. Esta concepção da memória como faculdade de “re-presentificação” e repetição do passado entrou assim na teoria do conhecimento tradicional, e assim sempre exerceu grande força na educação, sempre voltada ao passado, mesmo quando esse passado já não era o de um tempo primordial, em todo caso um passado de valores cristalizados que sobreviveram o seu tempo, trazendo, por isso, consigo uma aura de pureza análoga à da idade de ouro mítica. Já uma concepção mais reflexa da memória, consciente da criatividade espiritual do homem, lhe atribui uma função bem diferente. A memória tem certamente um pólo no passado, mas “cada ‘reprodução’ do conteúdo

(5) ELIADE, op. cit. p. 26.

(6) ELIADE, *ibid.* p. 104.

comprende em si um novo grau de 'reflexão' (7), o qual constitui igualmente um passo para diante na constituição de um mundo novo. Com efeito, a memória re-presentifica algo que ela sabe como "passado", mas que ela sabe também como ainda não desaparecido, ainda não supresso para a consciência. A memória acentua, portanto, a distinção entre o eu e o não-eu, entre a espontaneidade criadora da subjetividade frente à objetividade das coisas e do ser. Ela não fala, portanto, de uma imediatidade da verdade intuitiva em sua objetividade — a partir da qual a palavra da memória poderia aparecer como a palavra-mensagem eterna — mas ela fala imediatamente apenas da elaboração do espírito subjetivo em seu presente, relativamente ao seu passado, seja este individual ou social, de própria experiência ou de legado cultural. Assim concebida a memória é muito mais a faculdade do sentido do presente, do que uma forma de presentificar o passado. Assim concebida ela re-presentifica muito menos do que abre possibilidades de um projeto existencial a partir do próprio interior. E assim ela é uma faculdade eminentemente construtora de mundo, e, com isso, de historicidade (8).

(7) CASSIRER, Ernst — *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. I, (1923) Darmstad 1973, Wissensch. Buchgesellschaft, p. 23 (a tradução é nossa).

(8) CASSIRER, o. c., p. 23-24: "A possibilidade de reproduzir um conteúdo está ligada à produção de um sinal (Zeichen) para a consciência, produção esta na qual a consciência opera livre e independentemente. Com isso o conceito de 'memória' (Erinnerung — recordação) ganha um sentido mais rico e profundo. (...) Pois cada 'reprodução' do conteúdo compreende em si um novo grau de 'reflexão'. Já no simples fato de a consciência não aceitar esse conteúdo como simplesmente presente, mas de o opor a si mesma, na imagem, como algo passado, que entretanto não desapareceu para a consciência como tal, a consciência inaugurou uma outra relação ao mesmo conteúdo, na qual tanto a consciência mesma quanto o conteúdo tomam um sentido ideal. Este sentido ideal se determina sempre mais, à medida que o próprio mundo de imagens se diferencia. O eu já não exerce mais uma atividade primitiva de representação, mas ele passa a compreender sempre mais essa sua própria atividade. Com isso também os limites do mundo 'subjetivo' e do mundo 'objetivo' se impõem definitivamente. (...) Isto mostra que o ser 'subjetivo' e o 'objetivo' não se distinguem primitiva e originariamente, nem se opõem desde o princípio como duas esferas de conteúdos distintos e inteiramente determinados em si mesmos. (A consciência mítica ainda não conhece essa diferenciação e oposição entre o subjetivo e o objetivo.) Essa distinção e determinação só acontece imanentemente ao próprio processo do conhecimento e de acordo com os meios e condições desse mesmo processo. A distinção categorial, portanto, do 'eu' e 'não-eu', aparece como uma função que perpassa todo pensar teórico. O modo, en-

A reflexão sobre as próprias faculdades do espírito, que faz aparecer não só a diferença entre sujeito e objeto, mas também a diferença entre a forma e o conteúdo da consciência por um lado, e o objeto como em si, por outro lado, nos leva a um ulterior aspecto do caráter histórico do mito. Não é preciso ser kantiano para saber que o espírito nunca conhece o puro "objeto em si", mas sempre o "objeto como conteúdo e forma da consciência". O objeto do conhecimento é, portanto, sempre uma síntese entre o objeto em si e a espontaneidade do espírito. Isto faz aparecer o mito como conteúdo e forma da consciência, e o situa no âmbito do conhecer como tal. Isto lhe tira a objetividade do objeto em si, mas não lhe diminui em absoluto a intencionalidade objetiva da consciência. É precisamente a intencionalidade objetiva da consciência, ainda não refletida sobre si mesma e portanto inconsciente de sua espontaneidade constituinte de conteúdo, que faz aparecer esse mesmo conteúdo como objeto verdadeiro em si mesmo. A falta de reflexão temática sobre a própria faculdade, que faz aparecer também tematicamente a diferença, não suprime, entretanto, a diferença como percebida e co-afirmada. Sem a percepção da diferença não se pode compreender nenhum mito que de qualquer forma contenha o conteúdo de queda e pecado, como também não os ritos de restauração da ordem e do tempo primordiais. O mito em realidade distingue tanto quanto o faz o pensamento analítico e reflexivo. Apenas ele não reflete sobre isso, não o tematiza, conserva a distinção implícita, e por isso a subsume inconscientemente na intencionalidade objetiva e transcendente da mesma consciência. O que, entretanto, é percebido e sempre com-posto em toda consciência, não pode não tender à explicitação. A própria multiplicidade dos mitos é um testemunho disso. Essa multiplicidade, que responde por uma diversidade de percepções do real-verdadeiro, deixa aparecer o momento da elaboração subjetiva como traz à luz também o agulhão do pensamento analítico e especulativo sobre o real, a consciência mesma e a História. "O conhecimento da origem e da história exemplar das coisas confere uma espécie de domínio mágico sobre elas. Mas este conhecimento abre também o caminho às especulações sistemáticas sobre a origem e as estruturas do

---

entretanto, de essa função se 'concretizar', bem como de os conteúdos do ser 'subjetivo' e do ser 'objetivo' se limitarem reciprocamente, depende do grau de conhecimento já alcançado." (A tradução e o ( ) incluso são nossos.)

mundo" (9). Estamos, portanto, na origem tanto da ciência quanto da metafísica — as duas forças desmitologizadoras ao interior do próprio mito. Não porque o mito seja inconsistente e ilógico, mas porque o espírito "com-pôs" com o mito a sua própria espontaneidade especulativa. Esta, explicitada, libera a consciência tematicamente histórica, que no mito ainda permanece implícita. Esta "com-posição", entretanto, da historicidade com o mito, nos dá, no próprio mito, muitos elementos para a compreensão não só da consciência como tal, mas da consciência de historicidade. A propósito queremos transcrever um texto de M. Eliade, que citamos numa versão espanhola. Preferimos não traduzir mais uma vez:

Pero aunque estas culturas, en cuanto formaciones históricas, no son intercambiables, hallándose ya constituidas en sus estilos propios, son, sin embargo, comparables al nivel de los símbolos. Y es precisamente esta perenidad y universalidad de los arquetipos aquello que "salva" en última instancia a las culturas, haciendo posible una filosofía de la cultura que sea algo más que una morfología o una historia de los estilos. Toda cultura es una "caída en la historia", y por lo mismo es limitada. (...) Y es, en definitiva, la presencia de las imágenes y de los símbolos aquello que mantiene a las culturas "abiertas": a partir de cualquier cultura, australiana lo mismo que ateniense, las situaciones-límite del hombre se revelan perfectamente gracias a los símbolos que mantienen estas culturas. Si se desatiende el fundamento espiritual único de los diversos estilos culturales, la filosofía de la cultura quedará condenada a ser un estudio morfológico e histórico, sin validez alguna para la condición humana en cuanto tal. Si las Imágenes no fuesen al mismo tiempo una "apertura" hacia lo trascendente, se acabaría por ahogarse en cualquier cultura, por grande y admirable que se la imagine. (...)

Las Imágenes (mitologemas) constituyen "aperturas" hacia un mundo transhistórico, y no es éste su menor mérito, sino que, gracias a ellas, las "historias" pueden mantener una comunica-

(9) ELIADE, op. cit., p. 104.

ción; (...) y) de regional y provincial, la mitología popular se convierte en ecuménica. (...) Aun hoy día sobreviven en el cristianismo popular ritos y creencias del Neolítico: las gachas de simientes en honor de los muertos, por ejemplo (la colina de la Europa oriental y egea). La cristianización de las capas populares de Europa se ha realizado sobre todo gracias a las Imágenes (mitologemas): se las encuentra en todo momento y no se hacía ne cesario sino revalorizarlas, reintegrarlas y darles nuevos nombres (10).

Estas linhas de M. Eliade não tratam explicitamente da linha de pensamento que ora nos ocupa. É exatamente isto que nos permite aduzi-las à nossa interpretação. Eliade nota que culturas diferentes, enquanto “formações históricas” e “estilos próprios” cristalizados ao nível do explícito, não se trocam reciprocamente. O verdadeiro conteúdo de uma cultura não é, entretanto, aquilo que é explícito, mas o seu valor de símbolo. Não é, por exemplo, a máquina que define o nível cultural do século XX, mas o que a máquina significa como símbolo de uma compreensão de mundo e existência e como postura espiritual. Vista em seu exterior, toda cultura é uma “caída na história”, finita em sua materialidade, e de alguma forma privada de sentido — um “tempo fraco”. Mas os “símbolos” que ela contém e que a constituem ao nível do espírito, estes símbolos a conservam “aberta”, porque nestes símbolos se revelam as “situações-limite” existenciais do homem. Os símbolos jogam a existência humana no horizonte da “transcendência”, libertando-a, assim, da materialidade das cristalizações culturais enquanto estilos exclusivos uns dos outros. Muito embora os “símbolos” sejam “arquétipos” “transistóricos” e “universais” — o oposto a toda determinação histórica, sempre singular — eles constituem exatamente, enquanto tais, o fundamento e a condição de possibilidade da história como diálogo intercultural. Revela-se-nos aqui a mais profunda dimensão histórica do mito. É uma visão essencialmente dialética que se nos abre. Por um lado ele é um juízo negativo sobre a História que lhe aparece como um “tempo fraco” em oposição a um “tempo forte” primordial, transistórico. Sua intencionalidade se dirige a esse tempo “forte”. É a sua aber-

(10) ELIADE — *Le Mythe de l'éternel Retour*, Paris, 1949, p. 228-231. Citado aqui de Luis CENCILLO — *Mito, Semántica y realidad*, Madrid, Ed. BAC. 1970, p. 297.

tura ao transcendente. Mas ele só realiza essa mesma intencionalidade enquanto se deixa mediar por elementos do tempo "fraco": as imagens, os ritos, os preceitos culturais que é preciso observar. Mas ele sabe que não é a imagem, não é o rito, não é o preceito como tal o verdadeiro e real, mas o que está além, o diferente, o outro. Com isso ele alia à mais rígida e intransferível configuração cultural, a mais profunda liberdade espiritual frente a todas essas estratificações. E com isso tem, em identidade com os elementos culturais mais rigidamente exclusivistas, a mais possibilidade de transferência e tradução para quaisquer outras configurações culturais, porque também estas não são a verdade, mas apenas mediações. Mas por que, não obstante, o mito não realiza essa passagem? Porque ele, embora saiba isso, não "reflete" sobre isso, ou seja, não o tematiza, para poder reconhecer, explicitamente, o símbolo como tal, i.é, distinto do simbolizado, a mediação como tal, distinta do mediado, o conhecimento como tal, idêntico com o conteúdo e a forma da consciência, mas distinto do que é conhecido. E para humilhação do espírito: quando a razão pensante — e pensante em primeiro lugar a si mesma e o seu processo — realiza tudo isso, aparece o mito desmitologizado, i. é, o mito constituído como "inverdade". O que resta ainda é o objeto capaz de ser pensado em sua estrutura e em todas as suas relações intramundanas. Morreu o espírito no momento mesmo em que nasceu a razão pensante, desapareceu o significado no momento mesmo em que apareceu o "objeto em si" que, como "em si", não é mais momento de mediação. Morreu a eternidade e o protótipo no momento em que nasceu o "sempre novo" histórico-cultural que a razão é capaz de extrair da natureza com a mesma profanidade com que Prometeu roubou o fogo dos deuses. Foi Prometeu, foi a razão, não é mais o dom que vem ao encontro. Surge o valor do histórico, o valor do único, intransferível, irrevogável, mas igualmente fugaz porque supresso pelo momento imediatamente subsequente. As possibilidades são infinitas porque nenhuma realização é total nem definitiva. Paradoxalmente a consciência da historicidade, porque "pensou" a condição histórica do estar no mundo, chega, por via "racional", a uma "conclusão" igual à "intuição" do "tempo fraco" do mito. Nesta dialética o mito é capaz de dialogar com a mais afinada consciência da historicidade, na transcendência a todos os "mitologemas", sejam estes o "pneuma" — ar, vento, espírito, ou a máquina — razão.

## 5. — A DISTINÇÃO ONTOLÓGICA E A VERDADE

O mito ao mesmo tempo afirma e nega a distinção ontológica. Afirma, enquanto distingue um tempo primordial de um tempo decaído, uma verdade plena que é preciso “recordar” de uma verdade parcial sem significado, uma situação “divina” de um estado de culpa e impureza, etc. Suprime, enquanto confunde o sagrado com o profano, e situa no tempo e nas coisas, ao menos em determinados momentos realizados no rito, a total presença do divino. Isso que se pode dizer do mito, visto objetivamente a partir de uma mente analítica, não se pode dizer da mesma forma da consciência mítica. A consciência mítica como tal desconhece a distinção ontológica, e por isso nem a afirma nem a nega. Ela vive, propriamente, o absoluto de forma religiosa. Por isso circula livremente entre o tempo e a eternidade, o finito e o infinito, o decaído e o perfeito, sem atender aos limites. É o limite da linguagem e da intuição — todo conhecimento humano é finito, não o é, entretanto, a intencionalidade — que impõe as restrições, induzindo facilmente a mente analítica a pensar que o mito simplesmente acumula uma infinidade de conceitos categoriais, para depois saltar por cima deles. A consciência mítica não é categorial. Se as suas expressões o são, enquanto tomadas de empréstimo ao reino da mediação, o seu espírito, que transcende os limites do conhecimento e da linguagem, não o é.

Instaurada, entretanto, a consciência reflexiva, essa unidade da consciência mítica perde os seus direitos. E com isso surge em toda sua agudeza o problema da verdade. O mito é verdadeiro? É uma pergunta muito delicada que só pode ser respondida à base de algumas distinções atinentes ao conceito mesmo de verdade. “Na religião, o mito exprime uma verdade essencial; é saber autêntico, modelo da realidade. No pensamento racional, inverte-se a relação. O mito já não é senão a imagem do saber autêntico, e o seu objeto, a ‘gênesis’, uma simples imitação do modelo, o Ser imutável e eterno” (11). É preciso não confundir o conceito de verdade religiosa com o conceito de verdade das modernas ciências de observação. Este último tem seus critérios na observação dos fatos e na coerência interna — lógico-matemática — das relações observadas e formalizadas. É sempre uma verdade relativa ao fato que se deixa “verificar”. A verdade religiosa

(11) VERNANT, Jean-Pierre — *Mito e pensamento entre os gregos*, trad. Haiganuch Sarian. São Paulo, Dif. Europ. do Livro, 1973, p. 303, Nota.

não tem o mesmo critério. Ela tem um critério extrínseco na revelação — é mensagem dos deuses — e um critério intrínseco no sentido (não na coerência lógico-matemática) que permite compreender a existência. É necessário não confundir a distinção que acabamos de fazer com a teoria medieval da “dupla verdade”, uma religiosa, outra filosófica ou científica. Aqui estamos de fato diante de uma confusão, pois é o mesmo conceito de verdade que é aplicado ao mesmo objeto, sendo que este último tem então a licença de se comportar diversamente conforme se trate de ciência, p. ex. a idade do mundo perdendo-se num tempo incalculável, ou, religiosamente, o mesmo mundo com a idade de 4.000 anos (com que bases na Bíblia?!). Mas voltando ao mito: Como concepção religiosa o mito tem uma verdade. Ele sempre se apresenta como objetivamente verdadeiro. Mas a mente analítica e especulativa pode e deve levantar a pergunta crítica: é verdadeiro — i. é: é real — o que o mito afirma? Por exemplo: é verdadeiro o pecado e o castigo que constitui a mensagem do mito de Prometeu? É verdadeira a teogonia-cosmogonia do mundo? É verdadeira a antropologia implícita na concepção e conseqüente função da memória? Todas estas perguntas (exceto, talvez, para o cristão, a pergunta relativa a Prometeu, enquanto pretendesse encontrar aí a doutrina dogmática do pecado original) podem ser respondidas negativamente. Mas é preciso não esquecer que este modo de perguntar e responder é também ele reflexivo e se move dentro de uma concepção “objetivista” da verdade bem como dentro de uma metafísica e teologia do ser e do espírito já definida em seu método racional e terminada num sistema de conclusões. Por esta via não se chega a nada, porque constantemente apenas se repõe a oposição entre mito e reflexão. A verdade tem ainda um outro “Sitz im Leben”.

A concepção mítica do mundo e da existência conhece um reino de realidade transcendente que não pode ser posta em dúvida pelo simples fato de ela constituir o fundamento da realidade intramundana e cotidiana na história (12). Ela ganha, assim, em realidade-verdade, porque satisfaz ao funcionamento do mundo e basta para explicar os fatos. Esta verdade-realidade, é certo, é um conteúdo do espírito religioso, um conteúdo de fé, e não da reflexão que “verifica” as suas razões nas coisas. Por mais vinculada que a “ra-

(12) Cf. PETTAZZONI, Raffaele — *Die Wahrheit des Mythos*, In: *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*. Darmstadt Wissensch. Buchgesellschaft, 1967, p. 257.

zão mítica” esteja aos fatos que ela compreende e explica, ela sempre lhes permanece transcendente. Ela não tira a sua verdade dos fatos, mas se alimenta de uma intuição que, relativamente aos fatos, é um *a priori* religioso. Este caráter religioso lhe empresta um sentido existencial, pois “uma verdade de fé é uma verdade da vida” (13).

O mito é verdadeiro, e não é possível que ele não o seja. Pois ele é o fundamento da vida de todo o grupo humano que nele crê. Com outras palavras: ele é o fundamento de todo um mundo que não pode continuar a existir sem ele. E, inversamente, o mito não pode viver sem esse mundo no qual ele se insere organicamente como “interpretação” de seus princípios, como seu fundamento, como o seu “prólogo celeste”. A vida do mito, que constitui ao mesmo tempo a sua verdade, é a vida deste seu mundo de força original que preside a todas as ulteriores formações. Independentemente desta vida do grupo humano, um mito pode sobreviver separadamente, mas, sobrevivendo assim, ele não é mais verdadeiro, pois não é mais um momento existencial. Ele já não é “verdadeira História”, mas tornou-se uma “História falsa” (14).

Este texto deixa bem claro o conceito de verdade em que é preciso compreender o mito. Ele não é verdadeiro porque as coisas de que ele fala são reais; também não é verdadeiro porque alguém ou toda uma sociedade crê nele, a fé aqui entendida como uma forma de adesão e afirmação da mente; mas ele tem a sua verdade na vida mesma do homem e do grupo humano. Comparadas as suas concepções com as coisas, os objetos “em si”, ele pode errar em tudo, mas ele não erra nunca com relação ao seu objeto essencial — aliás único, porque o mito não explica as “coisas”, os “objetos”, os “fatos”. Atribuir-lhe isso é um equívoco que não está do lado do mito, mas do lado do pensamento cientificista que não conhece outros critérios do que o comportamento das “coisas” — o seu objeto essencial que é a própria vida do grupo humano. Aqui já não há mais a relação sujeito-objeto ou consciência comunitária-estrutura político-social. A estrutura social do grupo coincide idênticamente

(13) PETTZONI, *ibid.*, p. 261.

(14) *Id.*, *ibid.* (a tradução é nossa).

com a sua consciência e autocompreensão. A compreensão é assim porque a vida é assim, e a vida é assim, porque a compreensão é assim. Mudada a consciência, tal vida lhe é uma violência; mudada a vida, tal compreensão não tem mais significado. A circularidade é perfeita, e qualquer mudança em um dos pólos introduz a ruptura no todo. Aparece então a verdade sem significado, isto é, uma inverdade, da qual só se pode ainda fazer uma “morfologia ou uma história dos estilos” (15).

A verdade-realidade do mito está, portanto, na vida do grupo humano que ele mantém coeso e significativo. A vida e o mundo humano, o sistema de valores interpretativos do universo constituem a realidade e a verdade do mito. Se o homem vive hoje em um mundo organizado de maneira lógica, científica, matemática, sempre como explicação do real como “coisa em si”, cabe não esquecer que toda ciência é igualmente uma construção do espírito. E é como “realidade noética” que ela entra a constituir o nosso mundo, e não como realidade — coisa em si — imediatamente experimentada. Ainda com a ciência mais rigorosa, mais experimental, mais objetiva, permanece a diferença entre o saber e a coisa. É ao nível do saber — interpretação, significado — que a ciência constitui o mundo de um homem, de um grupo humano e da humanidade toda. É por isso mesmo que a ciência pode mudar — não porque a “coisa” mudou — pois em última análise a ciência nunca é mais do que “interpretação”. A analogia ao mito se impõe, e é por isso que também a ciência pode tornar-se um “mito”, como, aliás, se tornou para grande parte do homem de hoje, que a afirma, sem a compreender (16). Mas o mundo “funciona” em seu horizonte... É esta ironia que permite que um texto como o seguinte:

El mito, repitámoslo, es un modo específico y “necesario” — al menos en determinados momentos — de densificar total y expresivamente el “mundo”, y cuyo valor de verdad no consiste en su historicidad ni en conservar restos de memoria ancestral (como el mismo Jung parece suponer), sino en “configurar expresivamente los horizontes” orientadores del existir humano y en “elevar” a “categoria” — y categoria perfectamente “co-

(15) ELIADE, *Le Mythe de l'éternel Retour* — Cf. texto citado acima, p. 15.

(16) Cf. acima p. 4 in fine.

nectada con el resto de los contextos reales” del mundo — los hechos brutos y los comportamientos, que de otro modo se disolverían en pura facticidad. El mito, podría decirse, “vertebra categorial-significativamente” no sólo la anécdota existencial, sino hasta el puro hecho “biológico”, elevándole así a nivel genuinamente “humano” (17).

seja igualmente válido da ciência, porque perfeitamente tradutível para o seu mundo. Suprimindo-se o mito, o mundo se torna diferente, isto é, ele adquire uma outra verdade e realidade (18). Mas o mesmo vale com relação à ciência: suprima-se a ciência, e o mundo será radicalmente diferente, pelo simples fato de a organização espiritual ser diferente. A verdade e realidade do mito estão em ele ser um “formalizador do mundo humano” mediante a criação de uma “base de compreensão, em forma de esquemas mentais e de modelos “gestálticos,” ao interior dos quais o homem compreende e dirige a “experiência bruta de si mesmo, do cosmo e dos acontecimentos”. Esta organização espiritual dá ao homem os “marcos de orientação estético-éticos” capazes de sustentar uma existência cujo fundamento metafísico só é percebido confusamente, como também de imprimir sentido à percepção existencial em meio a uma realidade polivalente (19).

Além desta verdade-realidade do mito que se situa no horizonte da vida social, cabe ainda um outro aspecto que chamaremos de metafísico-existencial. Enquanto interpretação de mundo e existência o mito atinge todas as esferas do existencial. Ele contém todas as categorias da metafísica clássica, à qual ele subministrou imediatamente todo o material, como também se encontra com a fenomenologia existencial.

(17) CENCILLO, Luis — *Mito, Semántica y realidad*, Madrid, Ed. BAC, 1970, p. 440.

(18) *Ibid.*, p. 438-9: “Luego puede llamarse ‘real’, en sentido fuerte, aquello que ha contribuido de modo directo, eficaz e irremplazable a configurar ‘realmente’ nuestro mundo ‘real’, a dar al mundo objetivo que nos rodea y nos condiciona su fisionomía actualmente ‘real’; sólo que no debe tomarse el término ‘real’ en una acepción unívoca con la realidad material de las ‘cosas’ (que es lo que suele hacerse), sino a su propio nivel específico. Un nivel que no por ser distinto del de las ‘cosas’ y objetos materiales es menos ‘real’, menos eficaz ni menos urgente, sino más, puesto que su eficacia es aún mayor y se extiende a áreas más amplias, aunque no sea accesible a los sentidos ni susceptible de localización espacial”.

(19) CENCILLO, op. cit., p. 439.

tencial. O mito atingiu sob diferentes “tipos” todos os grandes problemas do espírito: Deus-mundo-homem (teogonia e cosmogonia), eternidade e tempo (o eterno retorno), escatologia, o princípio perfeito, o pecado, o mal, a morte, a sobrevivência, a liberdade e o destino, o conhecimento e o esquecimento (afastamento separação), a identidade e a multiplicidade (20). Não é possível, no âmbito desta reflexão, descer a pormenores nestes pontos. Só queremos colocar uma questão de princípio.

O mito, dissemos, se elabora e expressa em “tipos”. Estes “tipos” têm um lugar imediato na imaginação. Seu conteúdo, entretanto, não se consuma na imaginação. Eles têm o valor de “sinais”, de “símbolos” e de “cifras”.

O sinal é uma significação definida de um outro, sendo que este outro também pode ser atingido imediatamente, isto é, sem o sinal. O símbolo tem sua realidade em tornar presente um outro, em toda sua plenitude, de tal forma que o significante e o significado (o outro) são inseparáveis, i. é., o simbolizado só está presente no símbolo (não é atingível imediatamente em si mesmo). A cifra (Chiffer) é a linguagem do transcendente, o qual só é atingível na mediação da linguagem, e não na identidade entre a coisa e o símbolo (21). (...) Cifra significa “linguagem”, linguagem da realidade, a qual só nesta linguagem pode ser ouvida e interpelada. (...) Os símbolos dirigem nosso pensamento a um outro que se torna presente no símbolo. (O símbolo, portanto, não consuma o passo à transcendência.) Mas os símbolos podem tornar-se momentos integrantes da linguagem das cifras. Neste caso eles são incorporados ao movimento do espírito em direção ao transcendente ou a partir dele. Quando isso acontece, os símbolos perdem a sua substancialidade enganosa, mas nem por isso ficam reduzidos ao vazio de “meros símbolos” (sinais) (22).

(20) Cf. a propósito ELIADE, *Mito y Realidad*, cap. II, III, IV, V, VI e VII.

(21) É por isso que todo mito, ao lado do “tipo” da imaginação, se realiza propriamente na ‘fala’ — ele — ‘linguagem’ e ‘palavra’. Cf. acima p. 1.

(22) JASPERS, Karl. — *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Muenchen, 1962, R. Piper Verlag, p. 157-8. (A tradução e os ( ) intercalados são nossos).

Aplicando isso ao mito, temos que as suas imagens, os seus tipos, se tomados em sua imediatidade concreta como se apresentam à imaginação, induzem o espírito no engano, num conteúdo que eles fundamentalmente não querem dizer. Pois assim eles se apresentam como fatos históricos uma vez acontecidos, e caem, portanto, ao nível da legenda de heróis, i. é., ao nível do que já não é o mito. Tomemos por exemplo a Prometeu. Visto nesta substancialidade concreta, ele conta um fato. O que entretanto ele quer contar não é uma gesta de herói amaldiçoado, mas uma situação-limite, uma situação existencial, e por isso absolutamente universal, do homem em seu contato trabalhoso com a natureza. O mito, portanto, quer ser entendido como símbolo, e, ainda mais, como cifra — enigma. Toda cifra revela uma dinâmica do espírito, uma tendência a uma outra situação e verdade que não a presente, a qual, entretanto, lhe é inatingível imediatamente. O espírito se apreende, portanto, sempre num aquém, isto é, numa situação-limite. Uma situação-limite, que corresponde a uma experiência negativa, só pode ser vivenciada enquanto, ao interior dela mesma, acontece a superação, isto é, o “salto” à transcendência. Assim o mito do mal e do castigo não é possível sem a percepção iminente do bem e da reconciliação; o mito do eterno retorno é a própria identidade da morte e da vida (ressurreição). Em ambos os casos que citamos, entretanto, só o elemento negativo, o mal, o sofrimento, a morte, é imediatamente fenômeno. Mas ele é apreendido no mito como “fenômeno” em sentido pleno, isto é, como “diáfano”, deixando transparecer o bem, a felicidade, a plenitude da vida. Mas sem a negatividade o espírito humano não consegue dar este salto. O mito se situa, portanto, na região das aporias da razão: a razão não consegue transpô-las; consegue-o, entretanto, o espírito, conduzido pelo símbolo e pela cifra (23).

O mito visto assim, como símbolo e cifra da situação-limite, i. é., do enigma existencial do homem, exige que ele seja compreendido no que ele quer dizer, e não segundo um critério da lógica racional, nem da história factual, e muito menos ainda segundo um critério de mensuração na coisa. O mito tem a sua percepção e a sua linguagem próprias, e internamente a ambas ele tem a sua realidade e a sua verdade. Compreendê-lo neste seu nível próprio, entretanto, exige uma hermenêutica que lhe seja adaptada e que come-

(23) A propósito da cifra do bem e mal, culpa e sofrimento, cf. JASPERS, op. cit., p. 361-373.

ce por respeitar o seu mundo e a sua linguagem. Em primeiro lugar: "O símbolo dá o que pensar" (24), i. é., ele oferece um sentido a partir de si mesmo; o pensamento reflexivo pode articular esse sentido, mas o sentido como tal é dado, ele é imanente ao símbolo. O homem está, portanto, diante de um símbolo, como aquele a quem se dirige uma "alocução", como alguém que é interpelado e que deve, antes de tudo, "ouvir". Aqui aparece o sentido primário do mito: palavra e mensagem. Em segundo lugar é necessário distinguir em todo símbolo um sentido ou intencionalidade primária e outra secundária. Esta última sofre as influências dos costumes sociais e das transformações da linguagem. A primeira é tomada de empréstimo tão só à orientação do homem no espaço, à sua situação em mundo — que é o símbolo primário de sua situação no ser e na existência. Assim p. ex. a experiência do mal se põe primeiro em símbolos simples, de uma linguagem primitiva, como p. ex. estar "quebrado", estar com a alma "pesada" ou "suja", ter tendências para o "alto" ou paixões "baixas" e "terrenas". Num segundo momento ele se reveste de toda uma história como a de Adão no paraíso ou de Prometeu acorrentado. Estes elementos "historiográficos" são contingentes e de pouca ou nenhuma importância. O simbolismo primário, entretanto, que sustenta o revestimento secundário, expressa a situação existencial. Ele tem caráter ontológico, ao passo que o secundário é fruto da imaginação e do pensamento reflexivo (25). É o símbolo primário que se incorpora à "cifra" enquanto expressa a apreensão da situação-limite e da transcendência. É este o lugar onde o mito se abre à filosofia. Se o pensamento filosófico, puramente racional e especulativo, não consegue transpor os limites, i. é., não consegue pensar o transcendente a não ser analogicamente, nunca em conceitos próprios, e em geral acaba numa aporia da razão, o pensamento mítico já sempre transpôs, no símbolo, esses limites (26).

(24) RICOEUR, Paul. — *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 284.

(25) Cf. *ibid.*, p. 285-6.

(26) RICOEUR, o. c., fazendo em concreto a análise do mito do mal, chega a conclusões que ilustram o que acabamos de dizer: 305-306: "No fundo, o simbolismo do mal nunca é pura e simplesmente o simbolismo da subjetividade, do sujeito humano separado, da tomada de consciência, do homem separado do ser; ele é igualmente o simbolismo da ligação do homem ao ser. É preciso, por isso, elevar-se à região onde o mal é a aventura do ser e faz parte da história do ser."

*Ibid.*, 310: "É isto o milagre do Logos. É dele que procede o movimen-

Aqui é que se faz necessário tentar outras possibilidades de pensar filosoficamente, sabendo ouvir também o mito, procurando um pensamento a partir do símbolo (27).

## 6. — A DESMITOLOGIZAÇÃO

As reflexões precedentes já várias vezes acenaram à ação desmitologizadora da razão reflexiva sobre o mito. Para concluirmos este trabalho é necessário abordar ainda este aspecto, a fim de fecharmos, quanto possível, aquelas questões abertas.

Inicialmente cabe a pergunta: por que a razão reflexiva desmitologiza o mito? Para responder essa pergunta, é necessário responder antes uma outra: como nasce o mito, formalmente tal, para a consciência? — Não se trata agora de saber como e por que a consciência elabora os “conteúdos” míticos. Trata-se, sim, de saber como a consciência reconhece o mito enquanto tal. Ora, isso é, em identidade, reconhecer a própria consciência como compreendida no mito. Enquanto a consciência se move simplesmente na intencionalidade direta ao objeto (ou ao conteúdo), e o constitui como tal, ela o recebe como verdadeiro e como em-si. Aqui não existe ainda nenhum problema crítico. Mas esta ingenuidade do espírito não é senão provisória e realiza apenas a primeira constituição-interpretação do mundo e do homem mesmo ao seu interior. Mas ela desaparece tão logo o espírito se volta sobre si mesmo — na reflexão —, enquanto tematiza já não o objeto ou conteúdo, mas o seu próprio exercício pensante. Isso acontece necessariamente a partir da distinção entre sujeito e objeto já sempre “com-posta” implicitamente na saída do espírito ao mundo. O que vimos dizendo, já foi tocado em vários lugares nas páginas acima (28). Aqui cabe retomar a mesma problemática sob outro ângulo. No momento em que se tematiza para a consciência a distinção entre sujeito e objeto, explicita-se também a distinção entre operação do espírito e o conteúdo (objeto) que agora já não aparece mais como em-si, mas como “pensado”. Com isso es-

---

to retroagente da verdade. Da admiração nasce a necessidade que situa, retroagindo, o mal ao interior da luz do ser. O que, na antiga teodicéia, não era mais do que a expressão de um falso saber, torna-se a inteligência da esperança. A necessidade que procuramos é o símbolo racional mais profundo que libera a inteligência da esperança.”

(27) Cf. acima p. 6-8.

(28) Cf. acima p. 5-6; 14-15; 17.

tá colocado todo o problema crítico. A questão da realidade-verdade do objeto passa para o segundo plano, se é que não se nega totalmente, para ceder o primeiro lugar à espontaneidade do espírito, às formas racionais do pensamento e à forma da própria consciência. Só enquanto o espírito realiza essa reflexão sobre si mesmo e que ele pode — e necessariamente o faz — reconhecer a sua forma “mito-lógica”. Mas nesse mesmo momento ele abandonou o mito e se situou na reflexão crítica. Com outras palavras: o mito nasce formalmente tal no momento em que o espírito já o suprimiu — como intencionalidade direta que ele é —, na intencionalidade reflexa. Isso significa que a consciência mito-lógica nunca pode fazer a crítica de si mesma. Os mitos podem, é certo, substituir-se uns aos outros no decurso do tempo. Mas isso acontece ao nível do “fato” espiritual, enquanto um novo profeta anuncia uma nova “verdade” ou se vai formando uma nova consciência no grupo social — uma espécie de luta dos deuses pela primazia. Enquanto tudo isso se passa ao nível do “fato” espiritual, nunca se põe temática-explicitamente a questão crítica. Aqui se revela a diferença essencial entre a consciência mito-lógica e a consciência filosófica. A primeira é incapaz de se criticar; a segunda critica a primeira, como também é crítica de si mesma bem como da consciência científica. Um exemplo simples tornará tudo isso mais claro. Uma consciência “simples”, confundindo a aparência da sensibilidade com o juízo da razão, dirá que o sol se levanta todos os dias no oriente e se põe no ocidente. Ajustará talvez que à noite ele faz o mesmo percurso pelo outro lado da terra. A afirmação contida em tudo isso é, na melhor das hipóteses, esta: o sol gira em torno da terra. Isto é dito “objetivamente”, isto é, do movimento do sol “em-si” mesmo. E nesta afirmação a consciência simples tem a “certeza” de estar dizendo a “verdade da coisa” e de ser, por isso mesmo, ela própria verdadeira. Também o cientista dirá a mesma coisa do movimento do sol. Mas ele sabe que a realidade é outra, e por isso mesmo sabe também a sua própria consciência como movendo-se ao nível e na forma da representação, e sua linguagem na forma da metáfora, e não ao nível da verdade objetiva do em-si. Para que o primeiro reconheça a forma e a respectiva inverdade de sua consciência, é necessário que a ultrapasse na segunda. O mesmo vale do mito. Por isso mesmo toda a reflexão que vimos fazendo sobre o mito, só pode ser feita por uma consciência que já transcendeu o nível direto do mito-lógico, e cujo *logos* se

move ao interior da reflexão propriamente dita, i. e., ao interior do problema crítico. É por isso também que, falando da verdade do mito, nos movemos ao interior de uma “verdade de construção social” e de uma “verdade metafísico-existencial”, e não de uma verdade “objetiva” ao nível óptico de um realismo ingênuo. Ora o mito, em sua intencionalidade direta, se move, sem distinção, na identidade dos três objetos ou conteúdos, sem atender à forma da própria consciência mito-lógica. Com isso, cremos, estão respondidas as perguntas que formulávamos acima.

Passemos à questão da “desmitologização” propriamente dita. O conceito de “desmitologização” foi formado pelo teólogo protestante alemão Rudolf Bultmann (29). A preocupação de Bultmann é portanto teológica. Não se trata de eliminar, mas de “interpretar” a mensagem que no Novo Testamento se encontra revestida de uma forma e linguagem mitológica. A mitologia é entendida aí como um “falar ‘mundano’ do que ‘transcende’ o mundo” (30). Não se trata, portanto, de esvaziar o conteúdo religioso. O que está em questão é a purificação da fé teológica. E isto Bultmann quer atingir mediante a liberação do conteúdo de fé de seu revestimento mitológico, seja este da ordem da linguagem ou da ordem da imagem de mundo. Trata-se, portanto, de encontrar o “sentido primário” (31) da mensagem. Esta, despida do invólucro mitológico da linguagem representativa, presa, por sua vez, a uma certa imagem do mundo, só pode ainda ser encontrada existencialmente na própria história. Bultmann remete, assim, o homem à sua própria existência: sua própria interpretação existencial no aqui e agora lhe dará acesso à verdade do Evangelho em identidade com a sua própria verdade interior. Não é a repetição permanente da tradição, nem a volta a um tempo e lugar de plenitude primordial (o tempo de Cristo em Israel) que abre a verdade ao espírito, mas o seu presente pessoal, único e definitivo (32) — é aqui que a verdade do evangelho “acontece” em identidade com a minha existência pessoal.

O problema de Bultmann não se restringe ao âmbito da teologia e da fé cristã relativamente ao livro do Novo Testa-

(29) Pela primeira vez em “*Offenbarung und Heilsgeschehen*” (Revelação e o acontecer da salvação), 1941.

(30) Verbete “*Entmythologisierung*”, in *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, vol. II — Darmstadt 1971, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. — Cf. também acima p. 23-26.

(31) Cf. acima p. 26.

(32) Cf. acima 4 — Mito e Historicidade, p. 8 ss.

mento. Como já muitas vezes aconteceu no decurso da história do espírito, ou os problemas foram levantados pela primeira vez pela teologia, ou então receberam da teologia a sua verdadeira dimensão. Se o conceito de desmitologização foi elaborado ao interior da teologia, não o foi o processo de desmitologização. Este já se estava realizando, como “fato” espiritual, na sofística grega. Ele é mesmo mais profundo do que qualquer questionamento histórico, enquanto responde a uma necessidade do espírito — a reflexão. Mais próximo de nós o mesmo processo foi assumido pela ciência no seu afã de descobrir a verdade objetiva da coisa, à procura de uma “imagem científica” do mundo. O ideal da razão se põe aqui no “saber teórico” da natureza, e seu objetivo é chegar a uma “reconstrução lógico-racional” do mundo. A ciência é, assim, por definição e essência, desmitologizadora. Nem por isto, entretanto, ela atingiu a “verdade da existência”. Na medida em que ela desmitologiza a natureza enquanto a compreende racionalmente, mas, por outro lado, se move essencialmente num pensamento objetivante, não atingindo o existencial nem satisfazendo a necessidade que o espírito tem do sentido, e este no uno e total, ela corre por sua vez o risco de tornar-se um mito. Isso acontece toda vez que o homem (moderno) situa na ciência simplesmente a antiga fé nos deuses. A imagem da “força” dos deuses, transferida agora para a “força” da razão científica, realiza-se aqui como lá na mesma forma mitológica da consciência. A ciência é assim o grande mitologema do espírito moderno. Foi colocando o problema no horizonte existencial que a teologia deu aqui a sua contribuição de verdade.

A capacidade desmitologizadora da ciência é, portanto, ilimitada. Ela se realiza na exata medida em que a ciência explica a natureza — o que, a partir daí, o homem se promete em termos existenciais cai novamente na mitologia. Na medida, entretanto, em que a ciência explica a natureza, a desmitologização é necessária. “Não nos é possível avançar até o reino do conhecimento, senão ao preço de nos libertarmos do mundo de sonho em que o mito nos envolve — é necessário reconhecer o seu mundo de imagem (Bildwelt) como um mundo de mera aparência (Scheinwelt)” (33). Ora, o ideal da razão não é a imagem e aparência, mas o saber em sentido estrito, com o qual se constroi o “mundo teórico” (theoretische Welt), que é expresso em “conceitos de pensar

(33) CASSIRER, Ernst — *Philosophie der symbolischen Formen*, III. Ed. Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, p. 91.

puro" (reine Denkbegriffe) (34). Na medida em que a ciência realiza esse ideal do saber puro, o mito está definitivamente superado. Neste sentido a ciência é, pela natureza mesma e pela forma do conhecimento que ela realiza, necessariamente desmitologizadora.

Esta ruptura (entre a Bildwelt e a theoretische Welt expressada em reine Denkbegriffe) conduz a uma separação que não se pode mais superar; ela leva a uma crise autêntica e definitiva que a consciência realiza em si própria. A imagem que o mito faz do mundo, e a compreensão de mundo do conhecimento teórico, não podem subsistir simultaneamente, como não são compatíveis num mesmo horizonte do pensar. Essas duas formas do saber e da consciência se excluem rigorosamente uma à outra — o início de uma coincide com o fim da outra. Segundo o mito grego uma mordida na maçã de Proserpina prende para sempre as almas no reino das sombras, não lhes permitindo mais uma volta à luz do dia — da mesma forma, apenas em razão inversa, o nascer do dia, isto é, o despertar da consciência teórica e da verdade teórica, torna impossível uma volta ao mundo mítico das imagens de meia-luz. Com efeito, o que seria esse retorno, senão uma regressão a um nível mais primitivo do espírito, nível aliás já superado? (35).

O mundo e a existência pertencem, então, em definitivo, à ciência e ao espírito científico? Esta pergunta, que não deixa de trair uma dúvida cética bem como a antecipação de uma resposta negativa, levanta a questão igualmente necessária de uma crítica da ciência. Independentemente da falsa mitologia em que ela cai quando generaliza para além de seus limites (36), como já foi apontado mais acima, é necessário notar que "não existe (não é possível) uma imagem científica do mundo (do todo)" (37). Esta proposição não tem apenas o caráter de "fato", mas de direito, de possibili-

(34) *Ibid.*

(35) CASSIRER, *ibid.*

(36) "Wissenschaftsaberglaube" (superstição da ciência) JASPERS, *Der philosophische Glaube*, 430.

(37) JASPERS, *ibid.* 431: "Ein wissenschaftliches Weltbild gibt es nicht."

dade ao nível do conhecimento, que é o seu sentido. A razão disso está em que a ciência sempre e essencialmente se realiza numa forma de pensamento objetivante — seu primeiro passo é a constituição do objeto como tal. Com isso ela abandonou, em seu próprio princípio, a totalidade. Conseqüência imediata é que ela não é mais capaz de pensar a relação sujeito-objeto, mas se move estritamente no segundo pólo desta relação. Ela esqueceu, ou perdeu, portanto, o homem como existência. Ora, o espírito não se realiza, em definitivo, senão nessa totalidade — ele só chega ao termo de seu movimento quando, qualquer que seja o objeto “em torno” do qual ele versa, ele se co-apreendeu e auto-compreendeu. Pois o horizonte do espírito não é o “objeto” como tal, nem mesmo o mundo como objeto, mas o ser enquanto imanência-transcendência absoluta. Suprir esse horizonte com a ciência como tal, isto é, com a ciência enquanto forma e conteúdo da consciência teórica, é constituir a ciência mesma em mitologema — uma má mitologia, que radica, agora, numa ignorância teórica em torno ao próprio conhecimento que é constituído, graças apenas a essa mesma ignorância, em forma absoluta e em verdade total (38).

Mas a crítica da ciência não pode parar aí. Ela tem uma função positiva a desempenhar, exatamente enquanto, como forma de “pensar puro”, ela se situa a meio caminho entre o mito como forma de representação e imagem, e o pensar da transcendência enquanto existencial. Essa função da ciência — e essa é a desmitologização que lhe cabe fazer — é que ela seja um pensar crítico, não só do objeto, mas também da forma do conhecer em que ela se realiza. Então ela é capaz de evitar a queda de si mesma ao nível do mitologema, como pode também transformar todos os mitos materiais (o “revestimento secundário”, literário e historiográfico — cf. acima p. 25) em cifras existenciais da transcendência, mediante a revelação do “simbolismo primário”, puro, que só pode aparecer depois que o conteúdo objetual secundário tiver sido desmitologizado. A ciência crítica não

---

(38) JASPERS, op. cit., 431: “O mundo, no qual nós conhecemos cientificamente e que, como um todo, nunca se torna o objeto da ciência, está dividido frente ao conhecimento. Aliás, ele sempre é pesquisado sob a presidência de idéias de unidades, num processo que vai ao infinito. Ao nível de uma ciência que faz a crítica de si mesma, o homem vive sem uma imagem de mundo. Por isso mesmo, sob o ponto de vista existencial, todas as imagens de mundo possíveis estão à nossa disposição ao interior da linguagem das cifras.”

só do objeto, mas da própria consciência e da forma do conhecer científico desempenha, assim, uma autêntica função metafísica (39). Este é, relativamente à compreensão da existência, o seu mais alto sentido, como marca também o seu termo — aqui ela entrega as suas conquistas à metafísica existencial — ou decai ela mesma ao nível do mitologema (40).

De tudo o que ficou dito impõe-se a conclusão de que o espírito humano se move ao mesmo tempo em diferentes níveis de consciência e de saber. São diferentes formas de compreensão, expressão e comunicação que à primeira vista se suprimem à medida que se sucedem na história do espírito e da cultura, mas que, em verdade, apenas se suprimem enquanto se elevam, isto é, alcançam um nível mais puro de realização espiritual. Assim é que o mito se suprime enquanto forma de inverdade inteiramente envolvida na representação, mas permanece enquanto símbolo que se sabe como tal e abre, por isso mesmo, o horizonte da transcendência na analogia e na cifra. E isto se realiza não só por um trabalho de hermenêutica ao nível da linguagem, mas também por um contributo de forma e conteúdo da ciência. Assim é que o mito adquire a sua legitimidade, não como forma primitiva e inculta de imaginação e representação, mas como forma filosófica — metafísica — da espontaneidade do espírito, espontaneidade que é ao mesmo tempo crítica de si mesma.

É necessário compreender essa circularidade e recíproca imanência de todas as formas da consciência e do saber — só aqui se encontra a verdade do espírito e da existência.

O que o espírito é agora, isso mesmo ele sempre foi. Ele é agora apenas a consciência mais rica, a compreensão (o "conceito" — Begriff) mais profundamente elaborada de si mesmo. O espírito conserva em si todos os níveis do passado: e a vida do espírito na história consiste em ser uma circularidade de diferentes níveis, os quais se manifestaram, quer no passado, quer no presente, em formas diversas. Considerando isso sob o ponto de vista da idéia do espírito, e compreendendo a história universal como o processo de manifestação do mesmo espírito, todo o passado que percorremos, por imenso que seja, sempre aparece como presente. A filosofia trata do presente, do real. Os mo-

(39) Cf. acima p. 23-24.

(40) A propósito de toda esta alínea, cf. JASPERS, op. cit., p. 431-432.

mentos que o espírito parece ter deixado atrás de si, ele os conserva, em realidade, também em sua profundidade presente. Da mesma forma como o espírito percorreu os seus momentos no passado, cabe-lhe percorrê-los no presente — na compreensão (no “conceito” — Begriff) de si mesmo (41).

Com esta citação da Filosofia da História de Hegel, que já dispensa ulterior comentário ou interpretação, concluímos esta meditação sobre o Mito. Não é substituindo as “verdades” e suas formas no decurso do tempo — o que sempre implica em condenar o passado como preso na inverdade — que o homem encontrará “a verdade” e a “sua verdade”, a verdade de sua “existência”. É sim aprofundando-se no próprio espírito, procurando compreender, e compreendendo purificar a pluralidade de formas, todas igualmente originárias, e todas imanentes umas às outras, nas quais o espírito sai de si ao mundo e ao ser para, enfim, compreendê-lo em si, na exata medida em que se auto-compreende.

“Mesmo percorrendo todos os caminhos, jamais encontrarás os limites da alma, tão profundo é o seu Logos” (42).

“A alma pertence o Logos, que se aumenta a si próprio” (43).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NOTA: Todos os textos citados em português, cujas fontes são aqui indicadas em outra língua, foram traduzidos por nós mesmos.

- CASSIRER Ernst. — *Philosophie der symbolischen formen*. Ed. de Wissenschaftliche Bushgesellschaft, Darmstadt, 1973, v. 1, 3.
- CENCILLO, Luís. — *Mito; semántica y realidad*, Madrid, Ed. BAC, 1970.
- ELIADE, Mircea. — *Mito y realidad*. Versão espanhola de Luís Gil. Madrid, Ed. Guafarrama, 1973.
- HEGEL, G. S. — *Vorlesungen ueber die philosophie der weltgeschichte*. Bd. I: *Die vernunft in der geschichte*. Hamburg, Ed. de Philosophische Bibliothek, F. Meiner Verlag, 1963.

- (41) HEGEL, — *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*, Ed. Philosophische Bibliothek — F. Meiner Verlag, Hamburg, 1963, Band I, p. 183.
- (42) HERACLITO, fragm. 45 — *Os filósofos pré-socráticos*, trad. de Gerd A. Bornheim, São Paulo, Ed. Cultrix, 1967, p. 38.
- (43) *Ibid.*, fragm. 115, p. 43.

- HEIDEGGER, Martin. — *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.
- JASPERS, Karl. — *Der philosophische glaube angesichts der offenbarung*. Muenchen, R. Riper & Co., Verlag, 1963.
- MARCEL, Gabriel — *Diário metafísico*. Versão espanhola de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1957.
- RICOEUR, Paul. — *Le Conflit des interpretations; essais d'herméneutique*. Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- VERNANT, Jean-Pierre. — *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Hailganuch Sarian. São Paulo, Dif. Européia do Livro, 1973.
- DIE EROFFFNUNG des zugangs zum mythos, hg. Karl Kerényy. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- OS FILÓSOFOS pré-socráticos. Trad. Gerd A. Bornheim. São Paulo, Cultrix, 1967.
- HISTORISCHES Woerterbuch der Philosophie, Bd. II. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

## **CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE**

Publicação semestral editada sob o patrocínio da  
École des Hautes Études en Sciences Sociales

Directeur: Georges Balandier  
Secrétaire: Jean Duvignaud

Presses Universitaires — Département de Périodiques:  
12, Rue Jean-de-Beauvais — Paris 5<sup>ème</sup> — France

## **REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES**

Publicação trimestral da UNESCO

Redator-Chefe: Peter Lengyel

UNESCO, Place de Fontenoy, 75 Paris 7<sup>ème</sup> FRANCE