

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i34.5019.5019>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



DO MITO: UMA REFLEXÃO HERMENÊUTICA A PARTIR DE RICOEUR

Du mythe: une réflexion herméneutique chez Ricoeur

José Vanderlei Carneiro

UFPI

Aluizio Oliveira de Souza

UFPI

Resumo: Este artigo trata de uma reflexão hermenêutica sobre o mito a partir da perspectiva de Paul Ricoeur (1913-2005). A noção de mito, muitas vezes reduzida a um único campo de saber, encontra em Ricoeur uma visada transdisciplinar e está relacionada, dentre outras áreas de estudos, com a linguística, a história e a filosofia. A problema desta investigação se configura na seguinte questão: como desenvolver uma reflexão hermenêutica do mito? O mito na hermenêutica de Ricoeur torna-se uma novidade na pesquisa acadêmica por descentralizar o seu caráter epistêmico. Os textos basilares de sustentação teórica deste artigo são: *O mito* (1971)¹ e *Mito e história* (1987)².

Palavras-chave: Hermenêutica. Mito. Paul Ricoeur.

Résumé: Cet article traite d'une réflexion herméneutique sur le mythe du point de vue de Paul Ricoeur (1913-2005). La notion de mythe, souvent réduite à un seul champ de connaissance, trouve chez Ricoeur une visée transdisciplinaire et se rattache, entre autres domaines d'étude, à la linguistique, à l'histoire et à la philosophie. La problématique de cette investigation est la question suivante : comment développer une réflexion herméneutique sur le mythe ? Le mythe dans l'herméneutique de Ricoeur devient une nouveauté dans la recherche académique en décentralisant son caractère épistémique. Les textes théoriques de base pour soutenir cet article sont: *O mito* (1971) et *Mito e História* (1987).

Mots-clés: Herméneutique. Mythe. Paul Ricoeur.

1. Considerações iniciais

Este artigo aborda uma reflexão hermenêutica sobre o mito a partir dos estudos de Paul Ricoeur (1913-2005)³. A narrativa mítica não foi uma discussão ignorada e nem uma temática contingente que passou despercebida de sua filosofia. Ao contrário, o filósofo francês se dedicou à compreensão, à análise e à interpretação sobre este estudo.

¹ Artigo publicado em 1971 na *Encyclopaedia Universalis*. Utilizaremos a tradução brasileira, edições Loyola de 2016.

² Artigo publicado em 1987 na *The Encyclopedia of Religions*. Utilizaremos a tradução brasileira, edições Loyola de 2006.

³ De acordo com a página da web Digital Ricoeur, o termo *Mythe* (em francês) está localizado em 162 escritos divididos em obras e artigos, vale ressaltar que: a quantidade de vezes que uma palavra aparece no site, não implica no número de vezes que vocábulo foi posto em discussão pelo filósofo. Disponível em: <https://www.digitalricoeurportal.org/digital-ricoeur/Search.php>. Acesso em: 27/10/2023.

O mito⁴ é uma problemática discutida por grandes teóricos da cultura ocidental. E não distante destes pensadores, Ricoeur buscou ressignificar o discurso mítico das tradições grega, hebraica e cristã.

Teóricos da cultura e mitólogos como Mircea Eliade (1907-1986)⁵ e Joseph John Campbell (1904-1987)⁶ expressam posições distintas do filósofo francês. Este não corrobora com a perspectiva “universalista” e a ênfase na dimensão do “sagrado” com relação a Eliade e nem com a abordagem conhecida como “monomito” e “jornada do herói” de Campbell, pois para Ricoeur estes se limitariam nas abordagens entre religião e história, assim, sem abertura para outras perspectivas e principalmente sem conexões com a filosofia.

A proposta ricoeuriana sobre esta temática se dá a partir de uma enxertia da narrativa mítica para com outras áreas de conhecimento. O filósofo francês não sendo mitólogo, no modo como geralmente se conhece na literatura direcionada às análises textuais e as comparações entre culturas e contextualizações histórico-sociais, opta pela hermenêutica como uma forma de pensar filosoficamente os problemas fundamentais dos estudos sobre o mito através do diálogo com literatura, religião, linguística, história e filosofia. Em François Dosse (2017, p. 247-248) encontramos a obra robusta de Paul Ricoeur que também trata deste objeto de estudo: *La symbolique du mal* de 1960⁷; *Le conflit des interprétations* de 1969⁸; *Temps et récit* vol. 2 de 1984⁹; e *Soi-même comme un autre* de 1990¹⁰. Mas, para nossa reflexão, escolhemos, somente, as três últimas subáreas de conhecimento das ciências humanas, acima mencionadas, não de maneira arbitrária, mas discricionariamente por conta dos textos selecionados, precisamente: *O mito de 1971 e Mito e história* de 1987. Estes artigos são significativos por duas razões: primeiro por causa da distância temporal, que permite percebermos a coerência e o rigor hermenêutico filosófico da investigação de Ricoeur em torno mito; segundo, por serem textos relacionados com outros objetos não-filosóficos de análise, mas que apresentam problemas de interesse para a filosofia.

Em suma, o estudo de Ricoeur sobre a narrativa mítica, destaca-se por sua abordagem singular e crítica em relação aos mitólogos Mircea Eliade e Joseph Campbell. Ricoeur rejeita visões “universalistas” e enfatiza a necessidade de vincular o mito à diversas áreas de conhecimento, rompendo as fronteiras epistemológicas. Sua contribuição via hermenêutica, nestes dois artigos, é relacionar o mito à linguística, à história e à filosofia, destacando a importância da narrativa mítica na compreensão ética

⁴ No decorrer deste artigo vamos nos referir e designar alguns sinônimos para o termo mito, mas que não deve perder a carga de sentido e de significado que a própria palavra tem, são eles: mítica, mítico, narrativa mítica, linguagem mítica, relato mítico, homilia mítica, homilética mítica, discurso mítico, escrito mítico, pensamento mítico, posição mítica e mensagem mítica.

⁵ Mircea Eliade, obras: *Mito e realidade* (2019) e *Sagrado e Profano* (1992).

⁶ Joseph Campbell, obras: *O herói de mil faces* (1997) e *O poder do mito* (1991).

⁷ Em *A simbólica do mal*, Ricoeur dedica toda a segunda parte à reflexão sobre o discurso mítico, e, já na introdução, o filósofo descreve sua pretensão, afirmando que: “Não pretendemos apresentar neste livro uma teoria do mito; a nossa contribuição para este problema estará estritamente limitada aos mitos que falam do início e do fim do mal” (Ricoeur, 2020, p. 22).

⁸ No texto “Interpretação do mito da pena”, em *O conflito das interpretações*, o filósofo trata da noção da pena ou lei da pena, que nesta abordagem será interpretada como discurso mítico. Ricoeur expõe alguns paradoxos, para ele “o paradoxo maior é seguramente colocar a noção de pena sob a categoria do mito” (Ricoeur, 1988, p. 347).

⁹ Em *Tempo e narrativa*, a investigação se dá a partir do tópico “Para além do mythos trágico”. Nas linhas que se seguem, o relato mítico é tratado de forma peculiar, diz Ricoeur (2010, p. 12): “Eu até ousaria dizer que nada nos faz sair da definição aristotélica de mythos como “imitação de uma ação”.

¹⁰ A obra *O si-mesmo como outro* é composta por dez estudos e o nono contém um interlúdio intitulado “O trágico da ação”. O filósofo francês aprofunda campos da tragédia grega, da ética, do juízo moral e também apresenta uma leitura-interpretativa de Antígona de Sófocles. A interpretação de Ricoeur pontua duas questões na peça do tragediógrafo, que, por conseguinte, deriva da mitologia grega. Primeira, o título nos faz pensar sobre os paradoxos: o trágico da ação ou como diz, “a tragédia tem por tema a ação” (Ricoeur, 2014, p. 277) e a Segunda questão, nos provoca a indagar se no discurso da ética e da moral a voz do não-filosófico tem espaço? “pareceu-nos apropriado fazer ouvir outra voz que não a da filosofia – ainda que moral ou prática –, uma das vozes da não-filosofia: a da tragédia grega” (Ricoeur, 2014, p. 277).

e moral. Assim, sua obra representa um exercício do pensar filosófico sobre o problema do mito, desafiando os limites da compreensão da função do mito na cultura e na reflexão humana.

2. Relações entre Mito e Linguística

Como observado texto de 1971, Ricoeur desenvolve um extenso estudo acerca da narrativa mítica, além de elaborar uma relação entre a linguagem mítica e a linguística. Nesse sentido, ele argumentou dizendo que: “Se o mito é, antes de tudo, uma forma de discurso, é no âmbito das ciências semiológicas que seria preciso situá-lo primeiramente. Tais ciências, das quais a linguística é a ponta de lança, fornecem de fato, ciências humanas, modelos de grande eficácia” (Ricoeur, 2016, p. 179). A linguística à qual o hermeneuta se refere, para um entrecruzamento com o relato mítico, se divide principalmente em: modelo estrutural e modelo do processo metafórico.

Segundo Ricoeur (2016, p. 179),

Existem duas maneiras de situar o mito no prolongamento da linguística”, [...] o modelo estrutural, oriundo da fonologia e da semântica estrutural, que leva a acentuar a textura sintática do mito, e o modelo do processo metafórico, que leva a valorizar o jogo interno dos próprios conteúdos semânticos.

Se no modelo estrutural, Ricoeur desenvolve uma proximidade nas leituras dos textos de Ferdinand de Saussure e de Claude Lévi-Strauss, da fonologia à semântica estrutural; no modelo do processo metafórico, ele recorre Émile Benveniste e a Roman Jakobson, das unidades de geradoras de sentido, palavra e discurso ao processo constitutivo do campo semântico¹¹, metáfora e polissemia¹².

Ricoeur (2016) descreve que as referências do modelo estrutural são: Saussure, Hjelmslev, escola de praga e os formalistas russos. E na construção deste modelo destacam-se, pelo menos, quatro características: primeira, “a linguística deve levar em conta somente as regras do jogo, não os acontecimentos da linguagem” (Ricoeur, 2016, p.180); segunda, a “língua assim contraposta à fala, uma teoria estrutural considera apenas os estados de sistema em um dado momento”; terceira, “a análise estrutural só considera, dentro do sistema da língua, as relações de oposição e de combinação entre os elementos, isto é, a “forma” – não a “substância”, tanto na semântica quanto na fonologia” (Ricoeur, 2016, p.180); quarta, “o sistema deve ser tomado por um conjunto fechado em si mesmo, sem referência à psicologia nem à sociologia dos falantes” (Ricoeur, 2016, p.180). Corroborando com estas características, pode-se dizer que o modelo estrutural tem uma constituição sincrônica, ou seja, não há modificações da linguagem na ação do tempo, não haverá mudanças históricas, portanto, sem diacronia.

Para a mediação entre o modelo estrutural e o mito, Ricoeur, recorre a Levi-Strauss e diz: “Para Claude Lévi-Strauss[...] a mitologia deve ser considerada uma “mitológica”, isto é, a implementação de uma espécie de lógica que só poderemos entender se recorrermos às pressuposições principais de um modelo estrutural da linguagem” (Ricoeur, 2016, p. 180). A lógica que é prioridade na linguística, é cobrada e exigida, também, na estrutura mitológica. O mito, nessa perspectiva, precisa ser compreendido a partir de uma lógica, que leva em consideração todas as características, expostas acima. Os estruturalistas demonstraram as aproximações da linguagem com a estrutura; e no caso do mito, sua composição e decomposição em *mitemas*. Desse modo, dizer que o relato

¹¹ “Segundo Paul Ricoeur, pode-se dizer que existe uma “metafórica” fundamental que preside à constituição dos campos semânticos ou, até mesmo, que a metáfora é o processo constitutivo dos campos semânticos” (Perine, 2002, p. 42).

¹² “Um segundo ponto importante para entender a compreensão metafórica do mito é que o problema específico do mito está relacionado ao problema do sentido múltiplo, isto é, da polissemia: as palavras da linguagem ordinária têm mais de uma significação.” (Perine, 2002, p. 42).

mítico pode ser entrelaçado com a linguística estrutural, é, conseqüentemente, falar sobre surgimento, a importância e o funcionamento dos *mitemas*.

Segundo Ricoeur (2016, p. 181), “O que são esses *mitemas*?”. De um lado, corroborando com a antropologia estrutural, pode-se dizer que o *mitema* é a parte comum do discurso mítico; por outro lado, Ricoeur dirá que: “São as frases o mais curtas possível, portanto ralações predicativas; cada narrativa é feita, assim de uma corrente dessas frases” (Ricoeur, 2016, p. 181).

Desse modo, a relevância dos *mitemas* para as discussões míticas, encontram-se na capacidade construtiva e relacional do predicado, consecutivamente, obedecendo a importância e os limites das estruturas. Em outras palavras, as grandes narrativas míticas são construídas a partir de breves frases significativas, implicando diretamente nas bases estruturais da homilética mítica. Com isso, é possível dizer que os mitos se consolidam, a começar pela invenção e pela criação de cada *mitema*.

Como seria o relato mítico enquadrado nas perspectivas de *mitemas*? É possível decodificar a linguagem mítica nos variados *mitemas*? De que modo se dá o procedimento de divisão do mito em múltiplos *mitemas*? Em *O mito*, Ricoeur descreve como seria a linguagem mítica transcrita em *mitemas*. Vejamos, agora, um quadro ilustrativo das posições dos *mitemas*, recolocado em colunas verticais, como descrito pelo filósofo:

O MITO DE ÉDIPO RECONSTRUÍDO EM <i>MITEMAS</i>			
1ª coluna	2ª coluna	3ª coluna	4ª coluna
“Édipo desposa sua mãe, Antígona enterra Polinices”.	“Édipo mata o pai, Etéocles mata Polinices”.	“assassinatos de monstros”.	“o pé inchado de Édipo”.
As relações de parentesco superestimadas. (Ricoeur, 2016, p. 181).	As relações de parentesco subestimadas ou desvalorizadas. (Ricoeur, 2016, p. 181).	Os <i>mitemas</i> que negam o pertencimento do homem à terra, sua autoctonia. (Ricoeur, 2016, p. 181).	Os que relembram que o homem está, de certa forma, enraizado como uma planta. (Ricoeur, 2016, p. 181).

Em consonância com esta visada – mitos e *mitemas* –, Ricoeur conceitua dizendo: “visto que o mito é um discurso, quer dizer, um conjunto de enunciações, de frases; e, de fato, é preciso que possamos compreender como frase cada elemento do mito para que possamos associá-lo ao pacote de relações constituído pelo *mitema*” (Ricoeur, 2016, p. 184). Na interpretação do filósofo se percebe que, aqui, no campo da linguística o mito é composto inevitavelmente por *mitemas*, isto é, a junção de diversos circunspectos de tópicos lógicos. Ricoeur, para além dessa abordagem estrutural, formal e proporcional do mito, elaborou um segundo modelo gerador de sentido, ou seja, recorreu ao processo metafórico do mito.

O segundo modelo a qual nos referimos é a metáfora, explicitado do seguinte modo:

À concatenação semântica, fundada na similaridade, corresponde o que a retórica clássica denomina metáfora; assim, as metáforas de nossa língua são apenas expressões, em níveis mais elevados do discurso, de um processo que é subjacente a todas as operações da linguagem e que se pode chamar de processo metafórico. Nesse sentido, a metáfora não é algo excepcional: está ligada a um procedimento fundamental da linguagem (Ricoeur, 2016, p. 186).

Este segundo modelo, o metafórico, vai dialogar diretamente com a polissemia das palavras e será considerado relevante na relação entre ambas, metáfora e polissemia. “O segundo passo na direção do problema específico do mito repousa na introdução de um fenômeno muito preciso, o do senso múltiplo, comumente chamado polissemia”

(Ricoeur, 2016, p. 186). Desse modo, é possível dizer que o efeito da multiplicidade implica diretamente na significação do mito; e “a polissemia constitui a base do fenômeno particular de transferência de sentido a que chamamos “metáfora”; a metáfora é bem mais que um procedimento retórico; existe uma “metafórica” fundamental, que preside à constituição dos campos semânticos” (Ricoeur, 2016, p. 187). Se a polissemia remete a importância e ao campo do significado; a metáfora se relaciona, para além da retórica, significativamente com a área da interpretação.

Neste debate, da metáfora e da polissemia, Ricoeur cita um outro problema, que cabe compreendermos e extrair uma interpretação de sentido, “como passamos da polissemia de nossas palavras ao caráter simbólico de nosso discurso?” (Ricoeur, 2016, p. 187). Em outras palavras, como se dá a passagem de vários sentidos de uma palavra para a forma de símbolo no discurso? Ou seja, de que maneira ocorre as possíveis variações significativas das palavras para um modo simbólico?

Desse modo, Ricoeur (2016, p. 187, 188) articula estrutura e a metáfora da noção de mito: primeiro, qualquer palavra, sendo utilizada em qualquer contexto nunca estará expondo suas múltiplas significações, não esvaziará sua multiplicidade de sentidos, não em uma única exposição; segundo, na linguagem poética encontrar-se-á uma carga imensurável de dimensões de significações atuando juntas na polifonia semântica; terceiro, na semântica dos relatos míticos admite o ressurgimento, as reinterpretações das vidas e dos contextos sociais. Assim, o mito terá sempre na explicação estrutural (*mitemas*) e na interpretação simbólica a permissão para o renascimento de outras interpretações (metáforas).

3. Relações entre Mito e História

Seguindo o texto *Mito e história* (1987) analisaremos a relação que Ricoeur estabelece entre o direcionamento mítico e o posicionamento histórico em três discussões: a) mito e a relação com a história, b) mito e história na Grécia antiga e, por último, c) o discurso mítico e o relato histórico na perspectiva do Israel antigo. Iniciemos com as considerações, distintivas e aproximativas, ricoeurianas entre o relato mítico e a narrativa histórica. Ricoeur (2006, p. 247) faz uso desta tese e diz que a discussão mitológica e a discussão histórica são, sem dúvida, narrativas. E apresenta uma provisória relação e uma sutil diferença, da qual chamou de um sentido limitado e estreito:

O mito é uma narrativa das origens, situado em um tempo primordial, um tempo diferente da realidade cotidiana; enquanto a história é uma narrativa de acontecimentos recentes, estendendo-se progressivamente para incluir os acontecimentos que estão mais longe no passado, porém que se situa no tempo humano (Ricoeur, 2006, p. 247).

Depois deste preâmbulo, Ricoeur apresenta três diferentes níveis de relações aproximativas. O primeiro nível da relação diz que: “O mito é uma narrativa a respeito de tudo o que nos pode atormentar, espantar ou surpreender. De outro lado, a história é um gênero literário preciso, a saber, a escrita da história ou a historiografia” (Ricoeur, 2006, p. 249). Após esse primeiro sentido da história como atividade literária, ocorre “um segundo sentido da palavra *história*. A história não é unicamente um produto literário: é também o que o faz ou sofre” (Ricoeur, 2006, p. 249). Assim, neste primeiro nível, temos uma relação de proximidade que resgata a noção de literatura, mesmo em um sentido caricato, tanto para a linguagem mítica como para a narrativa histórica.

O mito e a história constituem-se também como atividade literária, mas, que passa pela experiência vivida; são os meios pelos quais as experiências e os acontecimentos do passado e do presente podem ser narrados. O segundo nível implica em que: “O mito, na medida em que é definido por seu papel fundador, pode funcionar para atribuir um valor positivo ou negativo para a história em geral, na medida em que ela

é compreendida como uma modalidade da existência humana” (Ricoeur, 2006, p. 250). As narrativas literárias míticas e/ou históricas se inter-relacionam em uma mesma sociedade.

Por último, o terceiro nível, é uma discussão que se dá em torno das concepções do tempo cíclico e do tempo linear, no entanto, Ricoeur (2006, p. 251) chama a atenção, considerando uma questão espinhosa e que não pode ser tratada de maneira simplista. E acrescenta dizendo: “uma mesma cultura pode dar nascimento a mitos contrários relativos ao caráter cíclico ou linear do tempo [...]. Assim, de novo, a cultura que produz mitos do tempo cíclico ou do tempo linear pode igualmente desenvolver uma historiografia [...].” (Ricoeur, 2006, p. 251). Portanto, na hermenêutica ricoeuriana, fica clara a ideia de que é possível a relação entre as duas narrativas (mítica e histórica).

Ricoeur remete ao grego Heródoto de Halicarnasso sobre a distinção entre história e historiografia. Para este, fazer história é fazer historiografia, por conseguinte, o mesmo não tinha a percepção da importância dos poemas mitológicos. Estabelece gradativamente, portanto, um corte epistemológico com a afirmação do surgimento da historiografia, distinguindo “seus traços principais pelo nascimento de um tipo de conhecimento e por um tipo de discurso (a narrativa em prosa) que marca uma série de rupturas decisivas com o modo mítico de pensar e com sua modalidade privilegiada de expressão literária, a poesia versificada” (Ricoeur, 2006, p. 251).

De acordo com a posição de Ricoeur (2006, p. 252-253): “A ruptura entre mito e história, por conseguinte, não se produziu de uma só vez, mas só gradualmente. As próprias *Histórias* de Heródoto não cortavam todo elo com as narrativas de idade heroica, como se pode ver em suas tentativas de uma cronologia geral remontando à Guerra de Troia [...]”. O termo ruptura pode trazer consigo a noção de imprevisto ou intempestivo; no entanto essa separação deve ser entendida como economia de tempo. Se assim ocorreu, logo, não aconteceu uma obstrução imediata da qual se decidiu não mais usar os relatos mitológicos nem usar mecanismo que pusesse fim a toda homilética mítica. O que ocorreu foi mais um distanciamento do mito do que uma ruptura abrupta e radical. Tanto é, como dito por Ricoeur acima, que além de Homero, Heródoto, Sócrates, Sofistas e Platão foram aqueles que não abandonaram, por inteiro, a perspectiva dos escritos míticos.

A primeira separação entre mito e história foi a distinção entre história e literatura. Segundo Ricoeur (2006, p. 252), já em um primeiro momento, é preciso compreender que tal ruptura não se deu de modo naturalizado, com perfeita ocorrência de linearidade do tempo. O abandono da mitologia fez surgir novas epistemologias e não pode ser entendido como algo que progressivamente iria acontecer, mesmo porque, o mítico convive simultaneamente com novas formas de conhecimento.

Neste sentido, Ricoeur apresenta três formas de conhecimento na perspectiva do Israel Antigo: a tipologia das formas narrativas, a análise histórica de compreensão da comunidade e um olhar voltado para a concepção do tempo.

A tipologia das formas narrativas parte dos estudos iniciados com Hermann Gunkel e Hugo Gressmann, passando para um segundo grupo, ou seja, Gerhard von Rad, Martin Noth, William F. Albright, Umberto Cassuto, Claus Westermann e, por fim, John van Seters, Hans H. Schmid e George W. Coats (Ricoeur, 2006, p. 259). Apesar da complexidade dos trabalhos desenvolvidos por esses autores, cabe ressaltar as implicações que existem entre contos, novelas, lendas, mitos e histórias com as narrativas trabalhadas pela tradição do Israel antigo. Segundo Ricoeur, é consenso entre esses estudiosos que na concepção mítica, quanto na perspectiva histórica, essas narrativas sempre foram religiosas naquilo que condiz a seu valor e a sua intenção.

A análise histórica de compreensão da comunidade se efetiva na narrativa histórica de um povo. Porém, a narrativa histórica não se refere a narrativa historiográfica, pois engloba outras narrações como as leis, os sapienciais, os louvores, as maldições, as bênçãos, as profecias e outros escritos.

As narrativas mais significativas são aquelas em que a intenção divina é realizada não por uma intervenção divina, mas pelo jogo mesmo das paixões humanas, de alguma forma, por uma *nemesis* inerente ao comportamento humano. Voltamos

do polo historiográfico ao polo mítico indagando sobre a teologia da história que se manifesta nas grandes unidades narrativas ou mesmo nas menores. De fato, devíamos falar de teologia da história, porque não é certo que o que foi chamado história da salvação (*heilsgeschichte*) recobre todas as intenções dos escritores bíblicos (Ricoeur, 2006, p. 262).

A concepção do tempo no Israel antigo, na leitura de Ricoeur (2006, p. 263), deve existir uma vigilância que diz respeito a noção hebraica de tempo, voltada para a linguagem. É preciso ter um olhar de cautela para com o vocabulário, a semântica, a etimologia e/ou a significação das palavras, pois o entendimento do tempo hebraico necessita sempre da contextualização, seu uso – o tempo do antigo Israel – reclama constantemente pelo contexto determinado. No caso do Israel antigo, a Bíblia hebraica será o ponto de partida. Assim, Ricoeur (2006, p. 265) chamará de “tempo bíblico” dando importância aos gêneros literários, como por exemplo: o tempo das leis, o tempo das profecias, o tempo das sabedorias, o tempo das lamentações, o tempo da narrativa e dentre estes a proposta é verificar o tempo mítico.

4. Relações entre Mito e Filosofia

Retomando o texto de 1971, *O mito*, para sustentar a discussão sobre a narrativa mítica na filosofia, pois Ricoeur desenvolve com mais propriedade, neste texto, uma reflexão em torno da sua leitura sobre filosofia da religião, mais precisamente em Kant e Hegel. Esta escolha filosófica se dá pela consistência que ambos explicitam, identificando na religião terreno fértil para surgimento do mito tanto no nível da imaginação quanto no nível da representação.

Ricoeur, no que diz respeito, a relação entre mito e filosofia, desenvolve dois pontos: a interpretação kantiana¹³ do mito e a interpretação hegeliana¹⁴ dos relatos míticos. No primeiro momento, a questão que se expõe é em proveito de uma interpretação kantiana da linguagem mítica? Em outras palavras, qual a hermenêutica de Kant em torno do mito? Antes de tudo uma importante ressalva de Ricoeur:

É claro que Kant não refletiu sobre os mitos, mas sobre o cristianismo; no entanto, não é proibido estender ao conjunto da visão de mundo apresentada anteriormente a concepção kantiana de uma “simbolização”, no nível da imaginação da exigência de sentido que procede da própria razão. É, em particular, nos *parerga* de *A religião nos limites da simples razão* que se pode encontrar o núcleo de uma interpretação kantiana da mitologia (Ricoeur, 2016, p. 201-202).

No questionamento, em que ocasião podemos encontrar uma interpretação do pensamento mítico em Kant? Ricoeur dirá, como resposta, que é possível uma leitura da “crítica da ilusão transcendental”, e que esta leitura pode contribuir para uma interpretação do relato mítico. Neste sentido, o pensar kantiano, que em alguma medida, tenta se afastar das categorias filosóficas do empirismo, não participando da radicalidade das observações sensitivas, nem remetendo ao observável do cientificismo contemporâneo. Ao contrário, busca estabelecer suas bases nas relações transcendentais da imaginação. E é com essa possibilidade aberta ao transcendental que uma participação ativa ao pensamento mítico pode, de alguma maneira, ser aferida e permitida.

¹³ Raúl Kerbs também entende que na leitura de Ricoeur sobre Kant existe um debate sobre o mito. “El análisis que Ricoeur hace de los mitos del comienzo y del fin del mal permite ver que el estatuto filosófico del mito está determinado por una matriz kantiana. Según esto, el mito ofrece en forma de relato un esquema analógico de la totalidad de la experiencia humana” (Kerbs, 2004, p. 112).

¹⁴ A mesma identificação acontece quando Ricoeur ler Hegel. “Se podría decir que la figura de Adán representa lo que Hegel llamaba un universal concreto, es decir que leemos la significación de la aventura humana sobre el trasfondo de una trama psicológica; una experiencia singular, el exilio de Israel, se transforma en una experiencia universal por medio de los mitos” (Kerbs, 2004, p. 113-114).

A filosofia kantiana não é um simples positivismo. Se há uma ilusão transcendental, é mesmo porque a razão não se reduz ao entendimento e exige um incondicionado à frente da série inteira das condições: esse incondicionado pode ser “pensado”, mas não “conhecido”. Essa diferença entre pensar e conhecer, associada à crítica da ilusão transcendental, abre uma interpretação possível do mundo dos mitos. O mito, com efeito, embora condenado em sua qualidade de metafísica implícita, é suscetível de receber um sentido de sua relação com o incondicionado. Mas qual sentido? Para Kant, não pode ser outro senão o sentido ético. A única transgressão dos limites que não assinala um retorno à ilusão transcendental é a posição de nossa liberdade em sua relação com a moralidade (Ricoeur, 2016, p. 201).

De maneira direta e respondendo à pergunta do início, o discurso mítico kantiano se justifica a partir de uma perspectiva ética, o relato mítico impõe sua importância numa conjuntura prática, um ensinamento do bem-viver em comunidade, a condição livre para tomada de decisão boa em sociedade – excluindo a tentativa configurar a homilética mítica em categoria metafísica. “Os mitos não são inteligíveis senão na medida em que os despojamos de todo alcance especulativo e os associamos à função prática da razão, isto é, às condições da realização da liberdade humana” (Ricoeur, 2016, p. 202). Não devemos entender a linguagem mítica através de simplórias categorizações, de expressões pejorativas, nem de infundadas metafísicas religiosas ou pelo historicismo de passados remotos desconectados da realidade. Mas, de modo prático, tentando entender os limites da simples razão. Kant seguindo essa perspectiva abriu o caminho para uma interpretação existencial, ético e social do pensamento mítico.

Seguindo, agora, com Hegel, o que dirá Ricoeur acerca da relação de Hegel com o pensamento mítico? Em uma resposta direta e sem o devido aprofundamento, diríamos que esse elo relacional se constitui a partir das representações religiosas. De acordo com Ricoeur:

As representações religiosas não estão, então, nos confins da fronteira; pertencem à penúltima etapa de um itinerário que se completa no saber absoluto. Mais que isso, o conteúdo da religião e o da filosofia não podem ser diferentes, porque não pode haver duas consciências de si do espírito absoluto. Religião e filosofia não diferem quanto ao conteúdo, mas quanto ao grau do saber. A religião permanece no âmbito da representação; só a filosofia tem acesso ao conceito. Hegel rompe, assim, os moldes estreitos da filosofia prática kantiana e restitui virtualmente ao universo mítico sua relação com a verdade especulativa (Ricoeur, 2016, p. 202).

Apesar da distinção entre filosofia e religião – conceito e representação – não existe uma antinomia. Se tratando de Hegel, a relação de proximidade tende a aumentar. “Aquilo que, na filosofia da religião de Hegel, corresponderia ao mundo mítico são os dois primeiros graus do que ele chama religião: “religião natural” e “religião estético-moral” (Ricoeur, 2016, p. 202-203). Neste ponto, com Hegel, a problemática se passa entre o mito e a representação. Como entender a representação mítica na posição filosófica hegeliana? Entender a importância da representação causada pelo mito no sujeito, segundo Hegel, é uma das tarefas deste tópico. Para Ricoeur:

Primeiramente, a representação mítica tem um sentido: o de tornar manifesto, entre nós, o absoluto. Em segundo lugar, esse sentido habita antes de tudo nas representações mais materiais, que dão plenitude substancial às expressões do absoluto. Em terceiro lugar, a representação não é uma pintura inerte; é um dinamismo de pensamento que tende a suprimir a si mesmo no conceito [...]. Em quarto lugar, esse movimento de interpretação comporta uma etapa mortal; isso não deve nos espantar: encontramos incessantemente esse tema da morte de um mundo como condição de toda criação de uma era nova (Ricoeur, 2016, p. 204).

Desta forma, a ideia de representação mítica tem função significativa, expressada acima, que podem ser entendidas do seguinte modo: o absoluto é inacessível e essa inacessibilidade é rompida com a representabilidade do pensamento mítico; no caso da a linguagem mítica, ela deve ser entendida como parte fundamental das tradições manifestas, mas, no sentido que seja, antimetafísica; na composição, a representação mítica envolve para além do imaginário, outras questões humanas como os medos, as vontades, as paixões, as violências, as injustiças e outras; por último, é válida a interpretação da morte, da qual, vez por outra, vem à tona ensaios para eliminar a homilia mítica da história humana. Foi assim na Grécia antiga com o surgimento do conhecimento filosófico; o cristianismo, o historicismo e a ciência moderna, também, foram tentativas, frustradas, de demonstrar o fim da representação mitológica.

A intenção significativa destas oposições é constantemente posta para deflagrar que o mito não passa de uma inutilidade e, portanto, todas as construções epistêmicas tiveram a objetividade de matar as representações míticas. “Essa morte é não apenas o que a representação diz [...], mas é também o que está em ação na própria textura da representação: O símbolo é uma representação morrente que ruma para o conceito” (Ricoeur, 2016, p. 204). Mesmo ainda não ocorrendo o abandono completo, nem a abdicação radical do simbólico e do representacional, aqueles que defendem a dualidade opositora precisaria abandonar essa última parte – de rivalidade – e aprender a conviver a simultaneidade do mito com outra episteme.

Portanto, como disse Ricoeur: “a representação mítica visa àquela totalidade de sentido que Hegel chamou precisamente de ‘conceito’, e ao mesmo tempo ela oferece ao conceito a segurança do esquematismo que Kant havia denominado ‘uma arte oculta nas profundezas da natureza’” (Ricoeur, 2016, p. 205). Se a religião se situa no campo das representações e a filosofia no âmbito dos conceitos, não é assim que se deve compreender a distinção na complexidade da consciência de si do espírito absoluto, simplesmente, porque não existe; porque não pode haver dois espíritos absolutos simultaneamente, logo, o espírito absoluto permite a transmutação entre representação e conceito. Também, não é válido o entendimento de que deve haver uma soma entre representação e conceito. Ao contrário, o que se pode e o que se deve, em alguma medida, é aceitar que o saber absoluto, em sua completude, não é exterior ao processo de representação, e essa por sua vez atua como guia nos processos de conceituações, seja como representações religiosas, seja como representações míticas.

5. Considerações finais

As conclusões que atingimos com este estudo, o mito a partir de uma visada hermenêutica segundo Ricoeur, diz respeito primeiramente a capacidade de leitura, compreensão e interpretação de texto, significa que quando uma pessoa tem contato com um mito, nela poderá ser despertada disposições da hermenêutica como ler, compreender e interpretar. Em segundo lugar, o mito não é objeto de domínio de uma área, não é a propriedade de uma ciência, nem pertence a um exclusivo campo de conhecimento, mas, o mesmo perpassa diferentes epistemologias sem especificidade. Uma terceira conclusão presente neste estudo consiste no âmbito da linguística, da história ou da filosofia. A primeira remete que o mito seja trabalhado de dois modos de linguagem; a segunda demonstra que a narrativa histórica não tem consenso, nem estabelece uma definitiva em torno do mito e a terceira aborda as filosofias kantiana e hegeliana.

Estes três apontamentos epistêmicos indicam que a fundamental relevância desta pesquisa para os estudos de Ricoeur no Brasil são pertinentes devido a inédita abordagem. Em suma, as contribuições teóricas deste artigo podem ser sintetizadas da seguinte forma.

A primeira foi a relação da homilética mítica que desagua nos parâmetros, nos delineamentos e nos métodos da linguística. Ricoeur, por sua vez, entendeu que essa ciência, que pesquisa os aspectos da linguagem humana, quando voltada para o caso do pensamento mítico, precisa recorrer a uma bifurcação em dois modelos: o estrutural e o

metafórico. No modelo estrutural encontramos a rejeição aos acontecimentos da linguagem, a negação às conexões com a psicologia e com o mundo social dos falantes; a estrutura considera a linguística como uma investigação que possibilita apenas suas regras, suas normas e seu próprio sistema da língua, melhor dizendo, é uma sistemática fechada em si e para si mesma, e é exatamente nesta perspectiva que se dá o surgimento do *mitema*. No modelo metafórico destacamos duas questões de suma importância: linguagem poética e, por conseguinte, o problema da polissemia. A metáfora expressada no poético atravessa visceralmente todos os modos de classificações e/ou enclausuramentos dos meios linguísticos, nesse sentido, o simbólico é o processo constitutivo dos próprios campos semânticos. O contexto é constituído de tal forma que a pluralidade de sentidos das palavras é não apenas defendida, mas conservada e requerida. Portanto, o universo mítico não poderá, de maneira nenhuma, comungar com a ideia de distinção entre o metafórico e o estrutural, diferente disso, podemos dizer que o metafórico conduz ao simbólico do mito, e a estrutura nos leva aos *mitemas*.

A segunda contribuição epistemológica é exatamente a aproximação entre narrativa mítica e narrativa histórica como produção da Grécia antiga e do Israel antigo. Ou seja, sobre a Grécia notamos o fenômeno de transição que ocorre do mito à história, desenvolvido como *episteme* por Heródoto; claro, que sua validade depende da compreensão de história vinculada a historiografia. O corte epistemológico de Heródoto, se configurou pelo abandono das construções das sabedorias fantásticas para um saber de investigação, isto é, a história: entendida como a concepção que dá importância à memória é a negação do esquecimento em busca da identidade de um povo. O antigo Israel e as Escrituras hebraicas, não diferem dos escritos gregos nem dos textos de Heródoto, no sentido de que a homilia e a mentalidade mítica, de algum modo, permaneciam. Distinto da Grécia, no Israel antigo apareceram “narrativas quase históricas”, foram entremeados diversos quase mitos, estilhas e pedaços míticos que foram emprestados das culturas vizinhas. O que temos, então, são “mitos historicizados”. Nesse sentido, surgiram algumas indagações que os historiadores exegetas e mitólogos das escrituras hebraicas, expressaram questões que ainda estão em aberto, como por exemplo: de que maneira ocorre a mediação e a saída da linguagem textual mítica para uma abordagem histórica epistêmica? como o gênero científico, historiografia, nasceu da posição mítica? O que houve com a literatura israelita, o distanciamento dos acontecimentos e dos escritos, nos aspectos históricos? Seguindo Ricoeur (2006), o que nos restou foi uma elaboração entre historicização do mito e mitologização da história.

Na terceira reflexão, Ricoeur não tinha em sua filosofia uma elaboração hermenêutica do mito, nem a intenção de resolver estas questões: o que os relatos míticos expressavam no cotidiano, na prática, quando foram utilizados pelas comunidades? Qual era a pragmática desses textos e mitos? Para que serviam? O que se pretendia dizer com eles? Por que são tomados como se fossem descrições da realidade? Por que se busca uma verdade na mensagem mítica? Qual a intenção dos autores dos escritos míticos? Qual a representatividade da linguagem mítica para o pensamento contemporâneo? Essas questões não eram as preocupações sobre as quais o filósofo tentou se debruçar. Contudo, precisamente no ponto da filosofia, Ricoeur evidenciou que mesmo os filósofos – Kant e Hegel – que tentaram afastamento e desvencilhamento do mito não conseguiram. De um lado, as representações-conceituais kantianas não conseguiram apartarem-se do discurso mítico; do outro lado, as conceitualizações-representativas hegeliana não foram suficientes para tal ruptura. Desta forma, a hermenêutica do mito deve minimamente passar por uma linguagem, por um recorte histórico ou por um pensamento filosófico, mas, nunca o mito estará excluído definitivamente.

Por fim, a crítica que pontuamos, seguindo Ricoeur, aos diversos conhecimentos que sugeriram na história da humanidade com o intuito e a intenção de enquadrar, delinear ou metodologizar o mito, é: o mito, escapa qualquer domínio epistêmico, parece que, romperá quaisquer epistemologias que tentar apreendê-lo, pelo menos assim tem se demonstrado até os nossos dias, portanto, o mito pensado contemporaneamente, será compreendido e desenvolvido em uma hermenêutica crítica.

Referências

- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. Cultrix/Pensamentos. São Paulo, Brasil. 1997.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. Palas Athena Editora. São Paulo, Brasil. 1991.
- DIGITAL RICOEUR, 2023, Disponível em: <https://www.digitalricoeurportal.org/digital-ricoeur/About.php>. Acesso em: 28 de outubro de 2023.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século**. Tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro, Brasil. FGV Editora, 2017.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo, Brasil. Editora Perspectiva, 2019.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. tradução de Rogério Fernandes. São Paulo, Brasil. Martins Fontes, 1992.
- KERBS, Raúl. Pensar a partir de Kant: la interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur. **Diálogo Filosófico**, vol. nº 58, páginas: 97-118. Outubro de 2004.
- PERINE, Marcelo. Mito e Filosofia. **Philosophos** 7 (2): 35-56, 2002.
- RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo, Brasil. Edições Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa / Portugal: Edições 70, 2020.
- RICOEUR, Paul. **Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica**. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- RICOEUR, Paul. **La symbolique du mal**. Paris, França. Éditions Montaigne, 1960.
- RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations**. Paris, França. Éditions du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução de M. F. Sá Correia. Lisboa, Portugal. Rés-editora, 1988.
- RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo, Brasil. WMF Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris, França. Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo, Brasil. WMF Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. **Temps et récit. Tome 2 – La configuration dans le récit de fiction**. Paris, França. Éditions du Seuil, 1984.

Doutor em Linguística (UFC, 2009)
Pós-Doutorado em Filosofia (Unisinos, 2020)
Professor do PPG Filosofia (UFPI)
E-mail: vanderleicarneiro66@gmail.com

Doutorando em Filosofia (UFPI)
E-mail: aluiziosouza1983@gmail.com